Werk

Titel: Die Selbständigkeit der Religion

Autor: Troeltsch, E.

Ort: Freiburg i. B. ; Leipzig

Jahr: 1896

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1896_0006|log15

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Die Selbständigkeit der Religion.

Von

Professor Lic. E. Troeltsch.

IV.

Mit der Begründung des allgemeinen Rechtes, an die Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte zu glauben, stehen wir wieder vor dem Hauptproblem der Religionsgeschichte, dem Problem eines Beurteilungsmaßstabes für diese Entwickelung, der uns den besonderen Ertrag und die endgiltige besondere Wahrheit zu zeigen vermöchte, welche das Ergebnis dieser Entwickelung sind. Ich habe schon zu Anfang gezeigt, daß ein a priori fertiger Maßstab hier nicht zu finden ist. Auch die Art, wie Hegel aus dem logisch-dialektischen Wesen des Absoluten d. h. Gottes ihn zu konstruieren im Stande war, mußte abgewiesen werden. Es bleibt uns nichts übrig, als a posteriori der wirklichen geschichtlichen Entwickelung zu folgen und aus ihrem in Gott begründeten Verlauf Ziel und Ertrag zu erschließen. Es ist das ein dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Denken sehr geläufiges Verfahren. In ihm sind überall an Stelle der früheren einfachen und unwandelbaren, begrifflich deducirten Dogmen die aus historischer Induktion gewonnenen Entwickelungsgesetze getreten, welche nicht anderes sind als dieselben Dogmen, aber erweicht und beweglich gemacht, durch die Aufnahme des evolutionistischen Prinzips in ihr eigenes Wesen. An Stelle der natürlichen Erkenntnisausstattung des Menschen sind

Anlagen und Entwickelungstriebe getreten, an Stelle der mit der ersten Annahme verbundenen deistischen rationalen Metaphysik der der letzteren entsprechende idealistische Evolutionismus. Vorbehalten, daß hierbei der Unterschied zwischen geschichtlicher Entwickelung und Naturentwickelung scharf im Auge behalten wird, ist das im Prinzip eine durchaus fruchtbare Methode. In der That, besäße man die Kenntnis der Entwickelungsgesetze, d. h. könnte man sie aus dem bisherigen Verlaufe mit genügender Sicherheit und in genügendem Umfange abstrahieren, so vermöchte man ex ungue leonem, aus dem bisherigen Verlauf den weiteren und das Ziel zu konstruieren.

Allein ganz abgesehen davon, daß auf geschichtlichem Gebiete so einfache Berechnungen nicht möglich sind, so ist doch die ganze Methode nicht ernstlich anwendbar, da die Induktionsgrundlage eine viel zu lückenhafte und schmale ist. Wir dürfen nur an die unberechenbare, vielleicht bis in die Diluvialzeit zurückreichende Vergangenheit und die ebenso unberechenbare Zukunft des Menschengeschlechtes denken, um die überdies noch ganz lückenhaft bekannte Geschichte von etwa sechs Jahrtausenden nicht zur Grundlage derartiger Konstruktionen zu machen. In der Religionsgeschichte entzieht sich vollends der eigentlichste Inhalt, das innere Erleben und der Gehalt der religiösen Stimmung, nur allzuoft der wissenschaftlichen Kenntnis. Deshalb haben so flott konstruierende Darstellungen wie die Hartmanns, Lipperts u. a. trotz mancher feiner Bemerkungen den Charakter eines etwas kindlichen Unternehmens. Was wir von der Religionsgeschichte wirklich kennen, das sind die prähistorischen Vorstufen der geschichtlichen Religionen, die in die letzteren noch weit hereinragen und bei den sog. Naturvölkern höchst lehrreiche Parallelen besitzen, und die aus diesem Meere geschichtsloser Völker sich erhebenden Zusammenhänge großer geschichtlicher Religionsbildungen in der indoeuropäischen und semitischen Völkerfamilie. Die selbständigen Entwickelungen außerhalb dieser Familien in China, Aegypten, Protobabylonien, Peru und Mexiko sind ohne tiefere Wirkung auf den religiösen Gesamtfortschritt. Jene beiden Völkerfamilien aber finden eine Verbindung in dem Christentum,

dessen semitischer Ursprung und dessen Wahlverwandtschaft mit dem Occident oft und mit Recht zu der Behauptung einer in ihm stattfindenden Synthese beider Familien geführt hat. Das ist in der Hauptsache der ganze Umfang unserer Kenntnisse. So schildert ihn auch das verdienstliche, dem Theologen unentbehrliche Handbuch von Chantepie de la Saussaye mit vorsichtiger Beschränkung auf das bis jetzt erreichbare Thatsächliche; ähnlich das bekannte Kompendium von C. P. Tiele und dessen vortrefflicher Artikel religions in der Encyclopaedia Britannica. Damit ergiebt sich von selbst, daß mit wirklicher wissenschaftlicher Sicherheit kein den ganzen zukünftigen Verlauf umfassendes Entwickelungsgesetz konstruiert werden kann, daß insbesondere nicht die absolute Zielgestalt der Religion wissenschaftlich streng erwiesen werden kann. Gegen diese bei den „kritischen" Theologen übliche Grundlegung der Glaubenslehre hat Dilthey in seinen Aufsätzen über „die Glaubenslehre der Reformatoren" (Preuß. Jahrbb. 1893) mit Recht protestiert. Wir müssen uns vielmehr damit begnügen, in vollem, ernstem Vertrauen auf die alles leitende und tragende göttliche Vernunft die treibenden Kräfte, die Entwickelungstendenzen, den inneren Zug der Religion in dem uns zugänglichen Bruchstücke aufzusuchen, und uns bei dem beruhigen, was wir, an diesen uns bekannten Tendenzen gemessen, als das bisher höchste Erzeugnis dieser Entwickelung kennen. Dabei dürfen wir uns aber doch auch vorhalten, wie der Ertrag der Geschichte in dieser Zeit ein so unendlich reicher und tiefer und über so große Gegensätze hinüberführender ist, daß wir doch nicht ein bloßes bedeutungsloses Fragment vor uns haben, sondern ein Fragment, in welchem die tiefsten Kräfte des Ganzen sicherlich schon zu bedeutsamster Wirkung gekommen sind. Ganz ähnlich dürfen wir ja auch in der Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens trotz aller noch denkbaren Erschütterungen und Umwandelungen annehmen, daß wir den Nerv des wissenschaftlichen Denkens überhaupt schon ergriffen haben und daß alle wesentlichen Probleme bereits in Fluß geraten sind. Sind doch bereits bei der ersten Entstehung der Wissenschaft in der griechischen Kultur alle Hauptfragen berührt worden und hat doch die weitere Entwickelung nur in den Lösungs-

versuchen einen nennenswerten Zuwachs gebracht. Gerade so werden auch auf religiösem Gebiete alle wesentlichen Kräfte schon in Bewegung gesetzt sein.

Einem solchen Unternehmen steht nun aber von vornherein eine religionsgeschichtliche Thatsache entgegen, welche eine derartige Zusammenfassung der religiösen Entwickelung unmöglich zu machen scheint, oder deren Sonderstellung doch wenigstens von Hause aus für die Auffassung der Entwickelung eine Schwierigkeit darzubieten scheint: der Buddhismus. Seine Wichtigkeit besteht nicht in seiner Vortrefflichkeit, von der bei kräftigen Völkern gar nicht die Rede sein kann, sondern in seinem dem Wesen der abendländischen und sonstigen Religionen entgegenstehenden, rein pessimistischen, skeptisch-atheistischen Charakter. Wenn eine Religion von der Ausdehnung des Buddhismus, welche die des Christentums beträchtlich übertrifft, so ganz andere Wege geht, dann scheint der abendländischen Religionsentwickelung keine zu einseitige Berücksichtigung zu Teil werden zu dürfen, sondern vielmehr der pessimistische Atheismus des Buddhismus mit in die Bestimmung der Zielrichtung der Religion maßgebend eingerechnet werden zu müssen. Das ist denn auch die Forderung der von Schopenhauer und Hartmann angeregten Pessimisten, denen diese Bedeutung des Buddhismus in der Religionsgeschichte ein willkommenes Argument ist. Es sei hier nur an das charakteristische Buch von Th. Schultze, „Vedanta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewußtseins" (Leipzig ohne Jahr) erinnert. Geschmackvoller vertritt Deussen eine ähnliche Auffassung. Ebenso haben sich die positivistischen Gegner des Gottes- und Seelenglaubens des Buddhismus als eines Gegengewichtes gegen den abendländischen Spiritualismus bemächtigt, wie die bekannten Hibbert-Vorlesungen von Rhys Davids[1]) über den Buddhismus zeigen. Diese Beurteilungen und Verwertungen gehen alle von nicht-religiösen Gesichtspunkten aus und beuten den Buddhismus nur zu Gunsten ihrer metaphysischen oder antimetaphysischen Systeme gegen die religiöse Metaphysik der abendländischen

[1]) Buddhism 1877.

Religionsentwickelung aus. Bei einer Beurteilung, die ihren Standpunkt in der religiösen Entwickelung selbst nimmt, wird jedoch die Bedeutung des Buddhismus erheblich beschränkt. Zunächst ist nämlich jener skeptische und atheistische Buddhismus nicht die Religion der heute mit seinem Namen bezeichneten 400 Millionen, sondern war auf Indien beschränkt und ist dort eben wegen dieser seiner religiösen Haltungslosigkeit und der damit gegebenen schwachen Organisationskraft bis auf kleine Reste wieder verschwunden. Ja auch in Indien selbst hat er nicht lange den völligen Verzicht auf jede göttliche Macht ertragen, sondern rasch genug den Buddha und seine verschiedenen Incarnationen zu dauernden göttlichen Mächten über den vergänglichen Göttern des Weltkreislaufes gesteigert, wie man aus dem Buche Köppens ersehen kann [1]). Aber auch in seiner ersten Zeit war der atheistische Buddhismus immer nur die Religion weniger, der erleuchteten Ordensbrüder, welche die volle Wahrheit zu ertragen vermochten, während es für die Laien und die weniger starken Brüder nur auf die praktische Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösungsmoral ankam. Die schwierigen letzten Fragen ließ der Buddha selbst in der Schwebe, um nicht die Schwachen zu schwer mit praktisch Unwichtigem zu belasten und sogar die offizielle Dogmatik näherte sich mit der Zeit einer positiveren Fassung der letzten Ziele. All das ist in dem Meisterwerke Oldenbergs deutlich gezeigt. Der echte Buddhismus war die Sache eines Ordens von Erleuchteten, der für seinen Bestand eine in dessen volle Wahrheit nicht eingeweihte, an einer positiven Wirklichkeit haftende Laienschaft voraussetzte. Damit ist freilich nur gezeigt, wie wenig der illusionistische Buddhismus als ein allgemeines und maßgebendes religiöses Phänomen aufgefaßt werden darf, aber die merkwürdige Bildung ist damit noch nicht aus der religiösen Entwickelung erklärt. Diese Erklärung liegt nun aber, wie oft gezeigt worden ist, in der Entwickelung des indischen religiösen Denkens. Dort, wie überall sonst, war der Polytheismus der ursprünglichen Naturreligion durch wissenschaftliche Reflexion erst geläutert und vereinheitlicht, dann zersetzt und

[1]) Religion des Buddha 1857/59.

in einen pantheistischen Monismus übergeführt worden, nur in eigentümlich indischer Form, wo sich liturgische Ausdeutungen und phantastische Grübelei mit dem wissenschaftlichen Denken trüb vermischten. So entstand ein völlig akosmistischer Pantheismus, der alle Wirklichkeit samt Göttern und Menschen zu einer bloßen Scheinwelt herabsetzte. Die Folge eines solchen Pantheismus war ganz ähnlich wie in der analogen, nur weniger phantastischen Entwickelung des griechischen Monismus, eine pessimistische Beurteilung der zersplitterten und trügerischen Sinnenwelt und die Sehnsucht nach einer Erlösung aus dieser Scheinwelt heraus in die Einheit und Tiefe des Seins hinein. Hier liegt der Quellpunkt der skeptischen und atheistischen Ideen des Buddha über die Welt und den Weltlauf. Mit der Energie eines vorwiegend auf praktische Zwecke gerichteten Geistes überließ er das leere und starre All-Eine sich selbst und hielt sich nur an die Thatsache des leidvollen Kreislaufes der empirischen Wirklichkeit, die in allem Werden und Vergehen für Götter und Menschen und alle athmenden Wesen nur die Quelle endloser, im Kreislauf der Seelenwanderung sich wiederholender Leiden ist und hinter der schließlich nichts steht als ein unergründliches Nichts oder ein völlig unerkennbares Etwas. Aber bei dieser Vertiefung in das Elend des Kreislaufes leuchtete ihm die Idee einer Erlösung auf, einer Ordnung, welche der Entsagung und der Willensertödtung ein Ende des qualvollen Daseins ermöglicht. An diese religiöse Konzeption schließt sich der Glaube an die Möglichkeit der Erlösung und die Lehre vom Weg zur Erlösung, die milde, in aller Entsagung fröhliche und siegessichere Ethik des Buddhismus an. So liegen zwei Elemente in der Predigt des Buddha, einmal die vollständige Zersetzung des Gottesbegriffes, die das Resultat der indischen Spekulation war und hinter der Wirklichkeit der Welt und den depotenzirten Volksgöttern nur das leere Nichts übrig ließ, und andererseits die praktische Konzeption einer Erlösungsordnung, welche den Kreislauf der Wiedergeburten zu mildern und bei völliger Selbstertödtung sogar zur Ruhe zu bringen im Stande ist, das nichtig gewordene Leben mit einer siegreichen Sicherheit zu durchdringen und durch eine den edlen Trieben der Milde und des

Mitleids verbündete großartige Ethik zu gestalten vermochte. So streift er auf der einen Seite an skeptischen Nihilismus und auf der andern Seite an die Idee einer sittlichen Weltordnung ohne persönlichen Lenker, und Fairbairn (Studies in the philosophy of religion and history, London 1877) hat Recht, wenn er in dieser die ganze Subjektivität erregenden Konzeption größere Verwandtschaft mit theistischen Richtungen findet als in dem religiös gleichgiltigen, starren Monismus der Spekulation. Noch besser erblickt E. Caird im Buddhismus die Uebersteigerung und Ausschließlichkeit der auf sich selbst und ihre dunkle Sehnsucht gestellten religiösen Subjektivität, die nach Zersetzung der religiösen Objekte nur noch an sich selbst und ihre unaustilgbare Ahnung eines letzten Glückes und einer es verwirklichenden, geheimnisvollen Erlösungsordnung gewiesen bleibt.

Daß dieses religiöse Prinzip ein im letzten Grunde sich selbst aufhebendes und diese religiöse Ethik eine im letzten Grunde doch sehr egoistische ist, ist von anderen, besonders von Kuenen in seiner Schrift über „Volksreligion und Weltreligion" gezeigt worden. Hier galt es nur, den eigentümlich abnormen Charakter des Buddhismus aus seinen historischen Entwickelungsbedingungen zu erklären. Er ist das, was aus einer starken und tiefen Konzeption bei völliger Zersetzung des Gottesbegriffes werden konnte. Deshalb schillert er zwischen einer völlig aristokratischen, sehr schwierigen Philosophie und einer einfachen, großen, allen zugänglichen Volksreligion, zwischen dem Nichts und der unsagbaren Seligkeit, zwischen Offenbarung und Selbstdenken, zwischen Reflexion und Praxis, zwischen Ordensbrüderschaft und Volksreligion, zwischen Skepsis und Glaube. Die einzige wirkliche Analogie, welche der Buddhismus in der Religionsgeschichte besitzt, ist daher nicht das Christentum, sondern die philosophische Religionsstiftung des Neuplatonismus. Auch das griechische Denken vollzog den ganz naturgemäßen Prozeß erst der Vergeistigung und dann der Zersetzung der alten polytheistischen Götterwelt. Auch es gelangte schließlich zur Behauptung einer letzten monistischen Einheit der geteilten und endlichen Wirklichkeit, die schließlich wie jede blos mystisch geahnte Einheit ein Gefühl des

Abstandes von ihr erzeugte und die endliche Welt zu Schein und Minderwertigkeit herabsetzte. Auch ihm ergab sich daraus die Sehnsucht nach Erlösung und Erhebung aus der Endlichkeit in die Einheit und Wahrheit. Freilich war hier alles klarer, heller und bestimmter als bei dem träumerischen Tropenvolke und verschwamm hier die Einheit des Wirklichen und das letzte Lebensziel niemals in das reine Nichts. Aber auch hier wurde die Gottheit zu einem Gedankending, zum Unaussagbaren, Unbestimmbaren und Unerkennbaren, und dieser Charakter hinderte die tiefe religiöse Konzeption Plotins zu wirklicher Religion zu werden. Auch hier zog sich die Religion nach Zerstörung der Objektivität des Volksglaubens und Zersetzung des Gottesbegriffes auf das subjektive Bewußtsein, die innere Gewißheit eines vernünftigen Wesenskernes im menschlichen Selbst und schließlich auf das Erlösungsbedürfnis zurück. Schon der Stoizismus, die Religion der Gebildeten, hatte diesen Rückzug angetreten, wie E. Caird sehr richtig bemerkt. Im Neuplatonismus flammt dieser religiöse Subjektivismus nur noch viel energischer und hoffnungsfreudiger auf. Das Weltelend und die Erlösung, die Vorstellung eines beseligenden Lebenszieles im ekstatischen Untergang des Einzelbewußtseins, all das sind Elemente einer starken religiösen Begeisterung; aber sie werden nicht zur Religion, weil der Gottesbegriff ein lediglich gedachter, dunkler, unerkennbarer ist und die Erlösung doch nur Selbsterlösung der Wissenden ist. Der Buddhismus und der Neuplatonismus sind wahrhaft religiöse Reformen, beide auf der Unmittelbarkeit religiöser Impulse beruhend, aber beiden ist durch die erbliche Belastung mit der den lebendigen Gottesglauben zersetzenden monistischen Reflexion die Lebensader durchschnitten oder unterbunden. Beide zeigen, was aus einer starken religiösen Konzeption werden muß, wenn sie auf dem Boden der durch Reflexion zersetzten Naturreligion stehen bleibt.

Der Buddhismus braucht uns also nicht zu beirren, wenn wir die Triebkräfte der Religion in der Richtung suchen, welche eine beständige Steigerung der eigentlichen, naiv gläubigen Kräfte der Religion zeigt. Die Auffuchung dieser Richtlinien ist nun freilich bei dem gegenwärtigen Stand unserer noch so jugendlichen

Wissenschaft ein sehr bescheidenes Unternehmen. Ich muß mich damit begnügen, im Anschluß an die vorhandene religions-wissenschaftliche Litteratur einige Hauptrichtungen kurz zu charakterisieren, die aber doch genügen, um eine Beurteilung der religiösen Entwickelung zu ermöglichen. Ich hebe dabei unter den im engeren Sinne religionsphilosophischen Schriften einige hervor, die ich besonders lehrreich gefunden habe: die schon erwähnten Schriften von E. Caird, dessen erster Band sich durch Klarheit und Geschmack in der Hervorhebung der unvergänglichen Elemente von Hegels Religionsphilosophie auszeichnet, und von H. Siebeck, der die im Gegensatz gegen die letztere herausgebildete praktische Auffassung der Religion sehr lehrreich und umsichtig durchführt; den feinen und gedankenreichen, nur allzu apologetischen Grundriß der Apologetik von H. Schultz; die nur eine Seite der Sache behandelnden, aber klaren und bedeutenden Hibbert-Vorlesungen Kuenens über „Volksreligion und Weltreligion", und das höchst anregende Buch von Eucken über „die Lebensanschauungen der großen Denker", welches die eigentümliche Stellung des Christentums gegenüber den Religionen des Altertums und den aus deren Geist hervorgegangenen Philosophemen sehr scharfsinnig entwickelt. Immer noch sehr lesenswert sind die grundlegenden Partieen von Hegels Religionsphilosophie, während freilich die Ausführung heute in ihrem historischen Material veraltet ist und die vergleichende Charakterisierung der Religionen von Anfang an der Feinheit und der unbefangenen Hingabe an die geschichtliche Eigentümlichkeit entbehrte. Pfleiderer hat in dem genetisch-spekulativen Teil seiner Religionsphilosophie Hegels Grundideen mit Beseitigung seiner aprioriischen Entwickelungsdialektik an dem gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Material durchzuführen gesucht. Allein sein Buch ist immer noch keine ausreichende Berichtigung der Hegelschen Methode. Es verwischt immer noch den Unterschied von Religion und Philosophie und stellt die Religionsgeschichte als die Entwickelung des menschlichen Bewußtseins dar, das in der Ausgleichung von Objektivität und Subjektivität allmählich die verschiedenen Kapitel einer philosophischen Normaldogmatik herausarbeitet. Schleiermacher hat weder in den Reden noch in der

Glaubenslehre auf unsere Frage ernstlich Rücksicht genommen. Seine Begeisterung für die Geschichte war eine rein theoretische ohne wirklich historischen Sinn, und seine Entwickelungslehre war im Grunde nur eine Lehre von der unerschöpflichen Individualisation eines und desselben religiösen Vorganges, dessen verschiedene Typen verbindungslos neben einander stehen. Nicht zu vergessen ist schließlich das berühmte Buch Feuerbachs, welches bei aller Willkür und spielenden Phantastik doch einen merkwürdig scharfen Blick in das Wollen des Christentums und seinen Unterschied von anderen Religionen gethan hat. Seinen Spuren ist Kaftan gefolgt und hat dabei eine Menge feiner Beobachtungen über die von der Religion genossenen Güter und damit zugleich über die Erlösungslehren gemacht, freilich ohne die Frage nach einer Entwickelungsreihe zu stellen, in der diese Güter und ihre Aufeinanderfolge begründet wären.

Wenn es als ein Ergebnis der Religionspsychologie gelten darf, daß die Religion nicht ein zufälliges, hier und dort unter gewissen Komplikationen auftretendes Gebilde, kein aus bestimmten, vorübergehenden Verhältnissen erklärlicher Nebeneffekt der Kulturbewegung ist, dann darf sie als ein selbständiges, seinen eigenen Gesetzen folgendes und notwendiges Gebiet geistigen Lebens betrachtet werden. Ein solches Lebensgebiet ist nun aber eine organische Entwickelungseinheit, die ihrerseits in organischem Zusammenhang mit der geistigen Gesamtentwickelung steht, wobei das Wort „organisch" natürlich keine Erklärung, sondern nur ein Ausdruck für die teleologische, in allen Punkten zusammenhängende und wechselwirkende Einheit des Entwickelungsgebietes, für jenes Grundgeheimnis alles Lebens, sein soll. Ein solches Entwickelungsgebiet muß sich zurückführen auf ein zugrunde liegendes, die Einheit des Ganzen und die Notwendigkeit seiner Differenzirung und Zielbewegung in sich schließendes Prinzip, ein germinative principle, in dessen anfänglicher Gestalt schon der Möglichkeit nach die vollendete enthalten sein muß, das daher auf allen seinen Entwickelungsstufen immer mehr faktisch enthält, als es für das Bewußtsein ist und das auch auf der vollen Entwickelungshöhe seinen ganzen Inhalt und Zusammenhang nur dem es durchdringenden

und in seiner ganzen Wirksamkeit umfassenden Begreifen erschließt. Dieses Prinzip muß sich nach den allgemeinen Entwickelungsbedingungen des menschlichen Bewußtseins durch verschiedene konkrete Gestaltungen hindurch zur Herausstellung seiner letzten und tiefsten Tendenz entfalten. In diesem Sinne den Entwickelungsbegriff für das Gesamtleben und für alle Einzelgebiete, insbesondere aber auch für das religiöse, festgestellt zu haben, ist ein hervorragendes Verdienst Hegels, der dabei nur die allgemeinen Grundgedanken des deutschen Idealismus in eine bestimmte Form brachte, aber gerade z. B. von Schleiermacher durch die konsequente und feinfühlige Durchbildung und Durchführung des Gedankens sich auszeichnet. Daß dabei manche schwere Probleme, die der Entwickelungsgedanke darbietet, nicht beachtet sind, daß insbesondere bei der allgemeinen Vernunftseligkeit der Epoche die Thorheit und die Sünde nur als Mittel der Entwickelung und nicht als die beständig entgegenstrebende feindliche Macht gewürdigt wird, schmälert doch das Verdienst im Ganzen nicht. So sind es auch heute noch die Nachfolger Hegels, welche die allgemeine Natur des Entwickelungsbegriffes am klarsten geltend machen, während anders gerichtete Religionsphilosophen ihn zwar handhaben, aber zugleich oft ganz merkwürdig verwirren und durchkreuzen. Und wie dieser Begriff der Entwickelung von der speziellen Hegelschen Theorie der Dialektik des Absoluten unabhängig ist, so haben auch diese Nachfolger die Hegelsche Theorie der religiösen Entwickelung dadurch verbessert, daß sie die Entwickelung eines bestimmten Lebensgebietes aus dem allgemeinen ontologischen Rahmen der Selbstbewegung des Natur und Geschichte aus sich dialektisch herausspinnenden absoluten Begriffes herausgenommen haben und sich darauf beschränken, die psychologistisch aufgefaßten Prinzipien der einzelnen Lebensgebiete lediglich aus dem eigenen inneren Zusammenhang zu entwickeln[1]).

Die Frage ist, wie weit es möglich ist, aus diesem Begriffe des sich entwickelnden religiösen Prinzipes einen Beurteilungsmaßstab zu gewinnen.

[1]) Vgl. auch die Behandlung des Entwickelungsbegriffes bei Sigwart, Logik II, §§ 99—100. Dieses großartige Buch verdiente das gründlichste Studium auch der Theologen.

Das Prinzip selbst so zu bestimmen, daß nicht bloß seine ungefähre Entwickelungsrichtung, sondern seine notwendige Endgestalt aus ihm abgeleitet werden könnte, hat seine außerordentlichen, ja unüberwindlichen Schwierigkeiten, wie ich das gegenüber unbestimmteren Fassungen des Entwickelungsbegriffes schon mehrfach betont habe. Nur wenn man es selbst und seinen Entwickelungsgang aus einem schon vorher feststehenden Wesen des Absoluten ableitet, wie das Hegel that, kann man seinen Zielpunkt mit Notwendigkeit bestimmen und voraussagen. Wo man aber auf das erste verzichtet, muß man auch auf das zweite verzichten. In diesem Falle läßt es sich erst aus seiner thatsächlichen Entwickelung bestimmen. Da man aber niemals durchaus sicher sein kann, den Höhepunkt der Entwickelung erreicht zu haben, so kann man niemals das Prinzip erschöpfend bestimmt zu haben sicher sein und eben deshalb nicht wiederum aus ihm irgend ein Ziel als die notwendige Endgestalt mit Sicherheit konstruieren. So sind auch die inhaltlichen Bestimmungen des Prinzips bei den Hegelianern einer vorher fertigen Anschauung über das Ziel, entweder dem Christentum oder öfter noch einer bestimmten religiösen Philosophie, entnommen, oder sie leiden an einer bedenklichen Leere und Allgemeinheit, aus der sich für die Entwickelung nichts ergiebt als einige Bestimmungen über die allgemeinsten äußeren Bedingungen des Entwickelungsganges.

Den letzteren Vorwurf wird man der Darstellung von Caird nicht ersparen können. Wenn er in der Religion das Erleben und Erfassen einer der äußeren objektiven und der inneren subjektiven Welt übergeordneten, in ihrem Zusammensein d. h. also im Bewußtsein immer schon mitgesetzten Einheit erblickt, so hat er damit den allgemeinsten metaphysischen Gehalt der Religion ganz richtig bestimmt. Aber er glaubt damit das religiöse Prinzip selbst formuliert zu haben und zwar in einer Weise, daß aus dem Ansatze auch die normale Zielgestalt, nämlich die volle Einheit von Objektivität und Subjektivität in einer Religion des immanenten Theismus, folgen muß. In Wahrheit ist damit gerade das eigentliche Wesen der Religion verfehlt und an Stelle der Religion nur die metaphysische Voraussetzung getreten, unter der allein Religion für das

Bewußtsein möglich ist. Diese Voraussetzung ist freilich von Bedeutung für die Religion und die Entwickelung dieser Voraussetzung, ist eben deshalb auch von großer Bedeutung für die Entwickelung der Religion. Aber die Religion ist nicht identisch mit dieser ihrer Voraussetzung und die Entwickelung der Religion nicht mit der dieser Voraussetzungen. Beides darf nicht verwechselt werden.

Das Wesen des religiösen Objektes besteht ja eben darin, daß es nicht blos als Voraussetzung des Bewußtseins, sondern als eine an dieses mit ganz bestimmten idealen Forderungen herantretende Macht sich geltend macht, und das von ihr erregte religiöse Bedürfnis kommt nur in einer ganz bestimmten Ordnung des Verhältnisses von Welt und Seele in der Beziehung auf einen bestimmten, inhaltliche Ziele und Güter darbietenden Gott zur Befriedigung. So läßt sich aus solchen neu-hegelschen Definitionen des religiösen Prinzips nichts gewinnen, als daß, wie die Religion im allgemeinsten Sinne in den Voraussetzungen des Bewußtseins gegeben ist, so auch ihre Entwickelung durch die allgemeinsten Entwickelungsbedingungen des Bewußtseins mitbestimmt ist. Diese Erkenntnis ist aber von tieferer Bedeutung nur für die allgemeinste Auffassung der ersten Entwickelungsstadien, in welchen der wesentliche Inhalt der Religion noch nicht mit voller Energie hervorgetreten ist und daher das wissenschaftliche Interesse weniger auf bestimmte, tiefe und mannigfaltige religiöse Inhalte als auf die im Wesentlichen überall gleiche, aber nach den äußeren Bedingungen mannigfach variierende äußere Gestaltung gerichtet ist. Diese Anfangsstadien hat daher auch Caird sehr geistvoll behandelt. Das anfangs völlig den Objekten hingegebene und seine Subjektivität nur bethätigende, aber nicht wissende Bewußtsein findet die Gottheit rein in der äußeren Welt der Objekte und zwar anfänglich gerade in dem, was dem relativ bekannten Wesen des Menschen am fernsten liegt, im Ungewöhnlichen, Unverständlichen, Unheimlichen, in Steinen, Pflanzen, Tieren, Wassern und sonstigen Naturelementen, denen er als fremden und rätselhaften Mächten vor allem mit der Empfindung der Furcht und mit dem Bestreben der Abwehr oder Begütigung gegenübersteht. Erst die Herausbildung einer stärkeren Subjektivität führt zur Erfassung des Göttlichen in

Mächten des inneren Lebens, des Rechtes und der Sitte und führt so zur Humanisierung, Anthropomorphisierung und Ethisierung der göttlichen Mächte, zu einem freundlicheren und sichereren persönlichen Verhältnis gegen die seinem Leben verwandten und daher verständlichen und berechenbaren Gottheiten, zur Stimmung des Gehorsams und der Zuversicht, der Unterordnung oder Freundschaft, zur Belebung und Bereicherung der Götterwelt und ihres Wirkens durch die poetische Phantasie. Man darf zugeben, daß die Beachtung dieser Bedingungen der Entwickelung des Bewußtseins auf die Art der Offenbarung des Göttlichen in den ersten Stufen ein erklärendes Licht wirft, wenn auch sehr viele Einzelfragen offen bleiben. Aber das eigentliche Problem der Religionsgeschichte enthüllt sich doch erst, nachdem diese Stufe erreicht ist und die Gottheiten als geistähnliche Mächte erfaßt sind. Jetzt erst beginnt die Möglichkeit einer tieferen und reicheren Erfassung des Göttlichen aus der Tiefe des frei und selbständig gewordenen Gemütes heraus. Jetzt erst beginnt eine wirklich tiefgreifende inhaltliche Differenzierung der religiösen Idee, die Herausgestaltung bestimmter Anschauungen von Gott, Welt und Mensch, die viel zu mannigfaltig und inhaltsreich sind, um mit den bloßen Kategorien überwiegender Objektivität oder Subjektivität gefaßt zu werden und denen gegenüber das Bedürfnis eines Beurteilungsmaßstabes erst ein brennendes wird. Man hat mit Recht die von hier aus sich bildenden Religionen überwiegend individuell begründete, nomistische, ethische oder auch Prophetenreligionen genannt im Gegensatz zu der in Stammes- und Volksreligionen ausgebildeten Naturreligion. Erst hier tritt daher auch die tiefere Energie der religiösen Idee hervor, wobei wohl die größere Objektivität oder Subjektivität der Stimmungsrichtung von Bedeutung, aber keineswegs die Hauptsache ist. Dem gegenüber vermag aber die bloße Forderung der Ausgleichung von Objektivität und Subjektivität, von Abhängigkeit und Freiheit nicht als endgiltiger Maßstab zu dienen. Das ist nur für den möglich, der in einer vorher fertigen, immer recht fraglichen Subjekt-Objekt-Philosophie den Maßstab schon besitzt und der religiösen Bewegung unter der Hand die bloße Bewegung des Bewußtseins unterschiebt. Das war bei Hegel insoferne berechtigt, als er über-

haupt das ganze All aus der Bewegung der beiden Faktoren des Bewußtseins abgeleitet hatte und daher naturgemäß von hier aus auch Wesen, Entwickelung und Maßstab der Religion konstruieren mußte. Wer aber diese Metaphysik aufgegeben hat, verliert jede Notwendigkeit und jedes Recht, die Religion nach diesem Maßstabe zu beurteilen. Er darf in der allgemeinen Entwickelung des Bewußtseins nur eine Voraussetzung und mitbestimmende Ursache, aber nicht den Kern der religiösen Entwickelung sehen. Er wird das auch gar nicht mehr wollen, wenn er seine Sehkraft von den Trübungen dieser Metaphysik genügend befreit hat, um den ungeheueren Abstand zwischen den charakteristischen Gestalten der ächten Religion und den kahlen Abstraktionen der „Objektivität" und „Subjektivität" zu empfinden.

Mit ungewöhnlicher Kenntnis der Religionsgeschichte ausgerüstet und völlig unabhängig von derartigen spekulativen Formeln hat Tiele die Gesetze der religiösen Entwickelung zu skizzieren gesucht (Over de wetten der ontwikkeling van den godsdienst Theologisch Tiydschrift 1874) und dabei gerade das Hauptgewicht auf die persönlich begründeten, rein religiöse Gemeinschaften hervorbringenden Religionen gelegt. Abgesehen von den für die Umbildung religiöser Gedanken geltenden Einzelgesetzen, zu denen Rauwenhoff beachtenswerte Ergänzungen giebt, kommt er dabei für die Gesamtentwickelung darauf hinaus, daß die Religionen in Congruenz mit den menschlichen Kulturfortschritten sich entwickeln und daher der Maßstab der ersteren auch der der letzteren sei. Jeder Kulturfortschritt erfordere einen religiösen Fortschritt, um sich behaupten zu können, und jeder religiöse Fortschritt erfordere einen allgemeinen geistig-sittlichen Fortschritt, um wirken und sich durchsetzen zu können. Das ist im allgemeinen gewiß richtig und von Tiele mit mannigfachen Beispielen belegt. Es ist auch nicht unwichtig, da es zeigt, daß das allgemeine deutlich erkennbare Ziel der menschlichen Entwickelung, die Herausbildung der geistig-sittlichen Vernunft, auch das Ziel der Religionsentwickelung ist und daß die Religion in gleicher Richtung sich bewegen muß. Aber das ist freilich nur ein ganz unbestimmtes Kriterium, das, wie Rauwenhoff richtig hierzu bemerkt, nicht mehr besagt, als die

organische Einheitlichkeit der geistigen Entwickelung überhaupt, aus der eine dem Kulturfortschritt entsprechende Bewegung der Religion folgt. Es sagt nichts aus über die besondere, innere Tendenz der Religion auf ihrem eigensten Gebiete, in der Feststellung eines bestimmten Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch. Vollends unrichtig wird Tieles Theorie, wenn sie den religiösen Fortschritt einfach und immer als Folge des kulturellen bezeichnet. Das ist nur in den Naturreligionen und auch da nur bis zu einer gewissen Grenze der Fall. Ich habe bereits gezeigt, wie diese bei ihrer geringeren Geschlossenheit und der Beweglichkeit ihrer Bilder neue Eindrücke aufnehmen und assimilieren können, die aus sozialen, politischen, geistigen und sittlichen Fortschritten sich ergeben, wie aber nach einer bestimmten Sättigung mit solchen Elementen unfehlbar die Zersetzung eintritt. Noch weniger können im allgemeinen die auf Persönlichkeiten und Lehroffenbarungen beruhenden Religionen unbegrenzte Wirkungen von seiten geistiger und sittlicher Fortschritte aufnehmen. Sie haben natürlich ebenfalls eine gewisse Anpassungs- und Umbildungsfähigkeit, aber, an bestimmte Ideen gebunden, geraten gerade sie nur allzuleicht mit den Bewegungen des Denkens und den sittlich-sozialen Fortschritten in Kampf, deren Wirkung zuletzt immer eine zersetzende ist und den Boden für religiöse Neubildungen vorbereitet. Diese entstehen dann aber keineswegs notwendig als Folgen jenes kulturellen Fortschrittes, sondern treten aus eigener Macht und eigener Quelle hervor, können aber freilich nur auf dem Boden eines gesteigerten Kulturlebens ihre Macht entfalten. Einen Zusammenhang zwischen beiden kann man nur insoferne behaupten, als man vielleicht sagen darf, daß die innere organischere Einheit der Gesamtmenschheit jeder an einer Stelle ausbrechenden religiösen Krisis auf anderen Gebieten das Heilkraut einer neuen Religion erwachsen läßt, die nicht von jenem Kulturfortschritt verursacht ist, sondern aus eigener Ursächlichkeit entstehend mit ihm zusammentrifft. Wenigstens scheint das bei der Entstehung des Christentums und der sog. Reformation der Fall zu sein. Umgekehrt ist aber auch die wissenschaftliche und sittliche Kulturbewegung nicht so unabhängig von der Religion, daß ihr Fortgang den Maßstab für den der letzteren

geben könnte. Sie selbst ist überall mit allen Fasern, auch wo sie es nicht bedenkt oder leugnet, in bestimmten religiösen Grundlagen festgewurzelt, welche der Kultur Stimmung und Gehalt, dem Denken Ziele und Fragen, dem sozialen und sittlichen Leben Ideale und Kräfte gegeben haben. Man kann geradezu sagen, daß ein Kulturkreis bei aller geistigen und sozialen Entwickelung niemals aus eigener Kraft die Grundbestimmtheit überwinden kann, welche ihm aus den ursprünglichen religiösen Anschauungen auch dann noch erwächst, wenn diese selbst bestritten werden. Man kann das deutlich an der Geschichte des griechisch-römischen Altertums, an den Völkern katholischen und protestantischen Bekenntnisses sehen. Es ist also von zwei Seiten aus unmöglich, aus dem geistigen Gesamtfortschritt einen Maßstab für die Beurteilung des religiösen zu gewinnen, der uns eine *bestimmte* Antwort ermöglichte. Aus dem Zusammenhange beider lernen wir nur, daß die Richtung der Religion in Uebereinstimmung mit den besten geistigen und sittlichen Fortschritten sein muß, daß nur ein ganz vergeistigter und ganz versittlichter Gottesbegriff das Ergebnis des Ganzen sein kann. Die Frage ist aber, welches der bestimmte Inhalt dieses göttlichen Geistes und der bestimmte Charakter der in ihm begründeten sittlichen Gebote und Zwecke sei, wie sie aus einer bestimmten religiösen Offenbarung oder einer bestimmten Religionsgestalt folgen.

Wenn daher auf den Nachweis eines Entwickelungsgesetzes und eines daraus zu gewinnenden Maßstabes gerade in den wichtigsten Fragen verzichtet werden muß, so ist es doch möglich, aus den großen positiven Religionen einen durchgehenden Zug zu gewissen Grundgedanken und -stimmungen herauszuarbeiten. Freilich muß man sich hierbei streng an die wirklich religiösen, auf Glauben und Offenbarung beruhenden und allen Gläubigen bestimmten Gedanken halten. Daß sie auf göttliche Erschließungen, auf ein außerhalb des Menschen Liegendes und daher ihn zu leiten und zu stützen Vermögendes sich begründet, das ist das charakteristische Kennzeichen aller ungebrochenen und naiven Religion. Und eben weil eine solche göttliche Selbsterschließung etwas vom Einzelnen Unabhängiges und ihm mit seinen Forderungen Entgegentretendes ist, deshalb gilt sie allen, den Großen wie den Kleinen,

den Gebildeten und Ungebildeten. Nur in so begründeter Frömmigkeit sprudelt die volle und ächte Energie der Religion, spricht sie sich über ihr eigenstes Erleben und über ihr tiefstes Wollen aus. Jene Bildungsaristokratien hingegen, welche wissenschaftliche, künstlerische, politisch-soziale oder aristokratisch-individualistische ethische Ideen mit den durch mancherlei Reflexion hindurchgegangenen religiösen Impulsen verschiedenartig zu verbinden suchen und hierin eine feine, nur ihnen zugängliche, aber auch nicht ungefährliche Blüte der Kultur genießen, sind bei aller Wichtigkeit für die Hebung des Gesamtlebens und auch für die Zucht der religiösen Gedanken doch von dem wirklichen Wesen der Religion mehr oder minder fern. Ihnen zersetzt sich unter mancherlei Kombinationen die urwüchsige Kraft einer bestimmten Gottesidee und ihnen begründen sich ihre idealen Ueberzeugungen überwiegend auf eigenes Denken und Bedürfen, auf das jedesmal verschiedene subjektive Postulieren. Dadurch wird aber die Religion ihrer bestimmenden und zwingenden Kraft beraubt und das Verhalten zu ihr ganz der persönlichen Zurechtlegung der Lebensideale anheimgestellt. Die Religion ist hier nicht etwas den Menschen Tragendes und Leitendes, sondern aus ihm Hervorgehendes. Darin aber hat es seinen Grund, daß diese Kreise auf das Leben der Religion einen äußerst geringen, ja meistens einen hemmenden Einfluß ausüben. Damit soll ihre Bedeutung und Wirkung nicht unterschätzt, ihr herrlicher Reichtum an edlen Gedanken nicht bestritten werden, es soll damit nur gesagt sein, daß die Zielrichtung der Religion aus ihnen nicht bestimmt werden kann. Sie sind nur zum kleinsten Teil Propheten und Vorläufer kommender geistiger Richtungen und geben an diese nur einen Teil, und zwar nicht den ihnen persönlich wichtigsten Teil ab. Sie sind eher die Ansammlung und Zusammenfassung bisher erreichter Güter, Abschlüsse ausgereifter Epochen, partikulare Effekte einer reichen und gesteigerten Bildung und der durch eine solche immer herbeigeführten Zersetzung der Religion. Sie liegen an der Peripherie der religiösen Entwickelung, treten erst auf, wenn eine längere Zeit der Aneignung und Durcharbeitung der religiösen Ideen verflossen, eine gewisse Freiheit der Religion gegenüber gewonnen und das Leben mit dem mannigfachen Gewinn

einer reichen und alten Kultur durchsättigt ist. Hier entstehen neue Fragen und Bedürfnisse, neue Begriffe und Worte, die aber für die Religion erst dann von Bedeutung werden, wenn diese alte Bildung weggespült ist und eine neue kräftige religiöse Bewegung sich diese Arbeit für ihre Grundgedanken als Formen und Träger aneignet. Beide, jene peripherischen und diese zentralen, Erscheinungen gehören eng zusammen in der religiösen Entwickelung. Nur in beiden zusammen vollzieht sie sich. Sie besteht in dem Gegeneinander-Wirken der grundlegenden Offenbarungskonzeptionen und der umbildenden und fortbildenden Aneignung durch die Bedürfnisse eines nie rastenden Gemütslebens und einer nie stillstehenden Reflexion. Niemals giebt es Ruhe und Frieden, jedes Gleichgewicht ist nur vorübergehend. Aber so bedeutsam für Bewegung und Fortbildung, für Abschluß des Alten und Vorbereitung des Neuen die wissenschaftlichen und künstlerischen Umbildungen der Religion sind, die Erkenntnis ihrer Grundrichtung und ihres wesentlichen Wollens wird nicht in jenen peripherischen Erscheinungen gesucht werden dürfen, sondern nur in der Reihe der Offenbarungskonzeptionen, die von Gott stammen wollend Autorität und Gotteskraft sind und diesen Anspruch an die Gesamtheit erheben. Der vielleicht einflußreichste Denker unseres Kulturkreises, Platon, hat zunächst nur den Gehalt und Ertrag des bisherigen Lebens eigentümlich zusammengefaßt und auf die Religion nicht durch seinen eigensten Geist, sondern nur durch Darbietung eines reichen, idealistischen Begriffsmaterials gewirkt; als nach etwa 500 Jahren aus Elementen seiner Philosophie eine religiöse Bewegung erwuchs, da geschah es nur, weil sie sich einem Glauben an Offenbarungen und Ekstasen einfügte. Unsere große deutsche Geistesblüte um die Wende des vorigen Jahrhunderts hat eine ungeheure Masse von Gedanken an die zukünftige Entwickelung abgegeben, aber ihr eigenster Geist, ihr persönlichstes Empfinden und nicht zum mindesten ihre religiösen Ideen waren der Abschluß, die reife Frucht einer zu Ende gehenden Epoche und sind schon heute nur mehr von ganz Wenigen in ihrem ächten Sinne mitzuempfinden. Weder der geistreiche encyklopädische Humanismus des Erasmus, noch die tiefe

und seelenvolle Weisheit Goethes übten auf die Entwickelung der Religion einen bestimmenden Einfluß aus, während die von ihnen und den gleichgestimmten Genossen ausgehenden Bildungselemente und wissenschaftlichen Anregungen durch ihre Wirkung auf die Gesamtbildung natürlich auch indirekt auf die Religion wirkten und wirken. Die religiösen Ideen wachsen nicht auf den Höhen der Bildung, sie wachsen aus der Tiefe des Völkerlebens und aus den großen, geheimnisvollen Naturen, die deren innere religiöse Wandelung auszusprechen und zu leiten vermögen. Die Bildung und Kultur hingegen schafft nicht neue religiöse Ideen und Richtungen, sondern verarbeitet und sublimiert die alten und zwar nur allzuoft bis zu einer Verdünnung, welche ihnen alle Wirkungskraft nimmt.

In dieser durch die geschichtlichen Religionen angezeigten Linie versuche ich einige, wie mir scheint, überall durchgreifende Richtungen in der Ausgestaltung des religiösen Grundgedankens zusammenzustellen. Es handelt sich hierbei nur um einfache Nebeneinanderstellung einiger Beobachtungen über die Entwickelung der religiösen Hauptbegriffe. Mehr gestattet der Zustand unserer Kenntnisse heute nicht und viel mehr wird er vielleicht nie gestatten. Das Ergebnis einer solchen Betrachtung scheint mir aber auch zu leisten, was wir billigerweise erwarten können.

Der Gottesbegriff drängt nach zunehmender Vergeistigung und Versittlichung und zwar aus eigener innerer Notwendigkeit, nicht bloß infolge der kulturellen Fortschritte. Je tiefer der religiöse Genius in sein eigenes Wesen hinabtaucht, um so umfassender und mächtiger ist die Gottheit, die er hier empfindet. Je mehr die Vereinerleiung sinnlicher und religiöser Eindrücke durch Verstärkung der Eigenart der letzteren aufhört, je energischer die Gottheit in ihrer Gewalt und Macht über alles dem Gemüt sich aufdrängt, umsomehr offenbart sie sich als der einheitliche Grund aller Endlichkeit, der selbst von der Endlichkeit verschieden ist und der eben deshalb Macht, Geist, Wille sein muß. Damit ist notwendig die Richtung auf die sog. Persönlichkeit Gottes verbunden, d. h. auf Bewußtsein und Willensmacht in der Gottheit, wenn man auch auf den anthropomorphen Bezeichnungen als Persönlichkeit nicht bestehen will. Die Geschichte bestätigt es überall und es

liegt ja auch in der Natur der Sache, daß nur bei der vollen Energie eines wollenden und in sich einheitlichen Gottesgeistes energische und lebendige Frömmigkeit möglich ist. Der Buddhismus ist, wie wir gesehen, hiergegen kein Gegenbeweis. Die Bestreitung dieser Richtung der Gottesidee ist immer erst das Ergebnis einer die unmittelbare Frömmigkeit überwuchernden Reflexion und Hemmung der religiösen Kräfte. Die in der Unbestimmtheit einer dämmernden Allgöttlichkeit webende Mystik ist immer nur die Begleiterscheinung tiefer Erschütterungen des religiösen Glaubens, von der sehr scharf diejenige Mystik zu unterscheiden ist, welche im Gefühl des unendlichen Abstandes der menschlichen Seele und der geteilten und zerrissenen Welt von der Einheit und Vollkommenheit des göttlichen Wesens wurzelt. In der letzteren ist eine lebendige religiöse Kraft enthalten, die tiefste religiöse Kraft, zu welcher die Naturreligion sich erheben kann, die man an den griechischen, dionysischen und orphischen Sekten und an den indischen Brahmanen studieren kann. Wieder ein anderer Fall ist es, wenn sich islamitische oder christliche Frömmigkeit der von solcher Mystik geschaffenen Formen bedient, wo denn auch ganz deutlich zu erkennen ist, wie hierbei religiöse Energie und Begeisterung nur bei einem ganz theistischen Verständnis dieser Mystik fortdauert, während bei einer pantheistischen Fassung immer wissenschaftliche oder weltliche Interessen im Vordergrunde stehen, von denen keine direkte Förderung der Religion ausgeht. Der Grund jener immer stärkeren Herausbildung der persönlichkeitsartigen Geschlossenheit in Gottes Wesen liegt darin, daß die Vergeistigung des Gottesbegriffes immer zugleich Versittlichung ist. Wo Gott als in der Tiefe des Lebens wirkender Geist erfaßt wird, da treten auch die Grundgesetze des Geistes, des „inneren Universums", als Wesensbestimmungen der Gottheit hervor, ja sie werden die leitenden Begriffe. Alle Propheten der Religion verkünden überall, wenn auch in verschiedenem Sinne, ein Gesetz des Sollens, eine sittliche, rechtliche oder soziale Ordnung, ein das Leben bestimmendes und um des göttlichen Willens oder Sinnes der Welt willen zu verwirklichendes Ideal. Die sittliche Bindung fällt oder rückt zusammen mit der religiösen Bindung, soviel Fremdes auch noch beigemischt

sein mag. Das Ziel ist deutlich die volle Verschmelzung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, der Geistigkeit und Heiligkeit, wornach alle Endlichkeit einer über ihr und hinter ihr stehenden und daher unsichtbaren geistigen Macht unterworfen ist und wornach kein Wille und kein Gedanke in Gott ist, der sich nicht durch seinen idealen, inneren Notwendigkeitscharakter von selbst aus seinem Wesen ergäbe. Das ist oft genug hervorgehoben worden. Nur ist hierbei dann auch zu beachten, daß hiermit auch für das Sittliche ein neuer Sinn und ein neues Ziel erreicht ist. Es werden zwar alle sittlichen Gebote auf den Willen der Gottheit zurückgeführt und alle sittlichen Güter als durch diesen an ihre Befolgung geknüpft gedacht. Aber es erwächst hierbei noch eine besondere höhere, über alles das hinausliegende Sphäre sittlicher Pflichten und Güter, eine Moral nicht blos in foro hominis, sondern vor allem in foro Dei, das ideale Gebot der inneren Gemeinschaft mit dem allmächtigen und heiligen Gott und das sittliche Gut eines über alle endlichen, sittlichen Güter erhabenen, durch die Gottesgemeinschaft begründeten Persönlichkeitswertes. Mit dieser Vergeistigung und Versittlichung der Gottheit ist nun aber auch das religiöse Verhältnis in dem entsprechenden Grade individualisiert. Nicht nur die sozialen Gebote und Güter gehen auf die Gottheit zurück, sie wendet sich nicht nur an ein bestimmtes Volk, sondern ihrem Wesen entspringt mehr oder minder rein das Gebot persönlicher Hingabe, sie wendet sich an den Menschen als Menschen. Die Folge hiervon ist dann aber die Universalität der Religion, welche sich an jeden Einzelnen in gleicher Weise wendet und daher an Alle wenden muß. Nur eine derartige Individualisierung ist die Quelle eines wahren Universalismus, und von letzterem kann nur da in vollem Sinne die Rede sein, wo das erstere vollkommen vollzogen ist. Der Monotheismus, der an sich etwas sehr Leeres und Abstraktes ist, ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst. Es erklärt sich hieraus auch, daß nur der einzige, aus reiner Versittlichung hervorgegangene Monotheismus Israels zu wirklicher Volksreligion geworden ist.

Eine entsprechende Richtung nehmen wir an der Entwickelung des zweiten religiösen Grundbegriffes, des Weltbegriffes,

wahr. Die Entstehung des Weltbegriffes ist in dem aprioriſchen Einheitstriebe der menſchlichen Vernunft begründet und findet immer erſt bei einer beträchtlichen Erweiterung des Horizontes ihre erſten Ausgeſtaltungen, wobei er übrigens als ein empiriſch nicht wahrnehmbarer und beweisbarer Begriff der Einheit und Zuſammengehörigkeit der Wirklichkeit immer eine Wahlverwandtſchaft zu religiöſen Vorſtellungen hat. So übt denn auch ſeine Ausbildung eine bemerkbare Einwirkung auf die Naturreligionen aus und unterwirft die Götter überall einer letzten unerforſchlichen Welteinheit oder einer Schickſalsordnung, mit der ſich aber die populäre Religion nicht weiter befaßt. Nur die enthuſiaſtiſche Myſtik findet von ihrer Gottesvorſtellung aus ein tieferes Verhältnis zu dieſem Begriff und zieht ihn tief und eigentümlich in das religiöſe Verhältnis hinein, ohne aber ein beſtimmtes Verhältnis zum Gottesbegriff dabei aufzuſtellen. Dagegen nehmen die einen beſtimmten Gotteswillen oder eine beſtimmte Weltordnung verkündenden prophetiſchen Religionen feſte Stellung zu ihm und ſuchen ihn von dem religiöſen Grundgedanken aus zu geſtalten. Die Welt iſt das Machtgebiet, die Anordnung oder gar die Schöpfung der Gottheit, dient ihren Zwecken und iſt den Menſchen von der Gottheit angewieſen. Je geiſtiger die Gottheit iſt, umſomehr iſt die Welt entzaubert und entgeiſtert, umſomehr iſt ſie einheitlichen und dauernden Wirkungsweiſen unterworfen, umſomehr tritt ſie als reine Natur der Gottheit gegenüber. Eine eigenthümliche Durchkreuzung der Gedanken iſt die Folge hiervon: einerſeits die engſte Beziehung der Welt auf die Gottheit, andererſeits die Unterſcheidung von ihr, ein Gegenſatz, aus dem keine Religion, die einmal zu dieſer Stufe ſich erhoben hat, ganz herauskommt und für deſſen elementare Geſtalt der Zoroaſtrismus charakteriſtiſch iſt. Je ſchärfer die Vergeiſtigung und Verſittlichung der Gottheit hervortritt, umſomehr wird ſie zum überweltlichen Weſen. Die volle Ueberweltlichkeit der Gottheit iſt das letzte Wort jeder Religion, das iſt auch da der Fall, wo ihr Weſen lediglich in der Einheit aufgeht. Sie rückt auch ſo über die Welt hinaus und ſetzt dieſe wohl gar zur Illuſion oder doch zur bloßen Materie herunter. Es iſt noch mehr der Fall, wo dieſe Nachwirkungen der Naturreligion mehr

oder minder überwunden sind und ein göttlicher heiliger Machtwille über der Welt steht. Hier wird die Welt ein Mittel der göttlichen Zwecke, eine Wirkung der Gottheit, in der sie selbst niemals aufgeht und aus der heraus daher der Weg zu ihr immer offen steht. In dieser Richtung liegt auch, wie die Religionsgeschichte überall zeigt, die Steigerung der schaffenden und weltgestaltenden Energie der Frömmigkeit. Aber mit dieser Scheidung Gottes von der Welt ergiebt sich zugleich eine bestimmte Folge für die Beurteilung der Welt. Wird nämlich die Welt als Inbegriff der Endlichkeit der Gottheit gegenübergestellt, so ist bei aller noch so engen Beziehung der Welt auf Gott damit doch immer die tief schmerzliche Empfindung des Abstandes der Endlichkeit der Welt von der Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes, ihrer Beschränktheit, Vielspältigkeit und Vergänglichkeit gegenüber der Einheit und Unendlichkeit Gottes verbunden. Ob man hierfür einen Ausweg in dem Glauben an Dämonen und Mächte des Bösen oder in der Erklärung der Welt aus Materialität und Illusion oder in der Ueberzeugung von der Verderbung der Welt durch die Sünde sucht, immer steht die vorgefundene Welt im Gegensatz zu der idealen Vollkommenheit des Gottes, der sie trägt, oder des Zieles, das hinter und über ihr liegt. Sie ist die Quelle peinvoller Endlichkeitsempfindung, der Grund der gegenseitigen Beschränkung und des Kampfes des einzelnen Endlichen gegen das andere, die beständige Versuchung zur Gottvergessenheit. Das ist freilich eine Auffassung der Welt, die erst bei älteren Völkern möglich ist und die wir nicht bei der jugendlichen Zuversichtlichkeit und sinnlich wie sittlich gebundenen Innerweltlichkeit der polytheistischen Naturreligionen suchen dürfen, die aber auch bei diesen Völkern auf höheren Stufen ihrer Gottesanschauung und ihres Kulturlebens überall sich vernehmlich ankündigt. Vollends mit dem gesteigerten Gottesbegriff oder Zielbegriff prophetischer Religionen tritt sie scharf und deutlich hervor. Auch im Buddhismus ist sie das Ergebnis einer durch den brahmanischen Gottesbegriff gesteigerten Vorstellung von der Einheit Gottes und der Höhe des über der Sinnenwelt liegenden Zieles, wobei aber der Gottesbegriff zu schwach und unpersönlich war, um dieser Sehnsucht dauernd als

Halt und Ziel zu dienen. Daher kommt es, daß alle prophetischen Religionen mit der Vergeistigung und Vertiefung des Gottesbegriffes die Herabsetzung des Weltbegriffes verbinden, dem göttlichen Wesen und dem durch es eröffneten Ideal das Leid und die Ohnmacht der Welt gegenüberstellen. Die Richtung der Religion liegt durchaus in der Linie der Erhebung Gottes über die Welt und der ernstesten Anerkennung des Weltleides. Beides steht in engster Wechselwirkung. Der Gottesbegriff lehrt über die Welt hinaus verlangen, und das Weltleid treibt zu Gott, wobei nur nicht zu übersehen ist, daß diese Empfindung des Weltleides selbst immer erst die Wirkung hoher religiöser Ideale ist, eine Wirkung, die auch dann noch fortbesteht, wenn die Geltung und Möglichkeit dieser Ideale bestritten wird. Das Ziel der Religion muß daher die Herausstellung eines beruhigenden Verhältnisses zwischen dem völlig vergeistigten Gott und dem Leid der in ihm begründeten Welt sein. Man darf sich darüber nicht täuschen lassen durch die mancherlei Reden von einer größeren und edleren, harmonischeren Weltauffassung, welche den Abstand zwischen Gott und der Welt überbrückt und das Leid wie das Böse nur als Schein und Relativität in dem großen Zusammenhang erkennt. Solche Systeme einer reinen Immanenz sind immer nur sehr kunstreiche Erzeugnisse einer rein konstruirenden Spekulation oder einer der Sonnenseite des Daseins sich zuwendenden Phantasie. Sie sind der Religion mit Mühe abgerungen und stehen ihr trotz alles Idealismus als das schwerste Hindernis entgegen. Sie können sich übrigens auch selbst nur behaupten, so lange sie einen Rückhalt an dem übermächtig empfundenen spekulativen Einheitstriebe oder an der künstlerischen Anschauung ästhetischer Harmonie haben. Läßt eines oder das andere nach, so tritt die ganze Willkür des edlen Phantasiebaues zu Tage. Schopenhauer ist das notwendige Ende der klassischen Poesie und Philosophie. Es ist auch nur eine der Selbsttäuschungen jener großen Epoche, wenn sie mit Winckelmann meinte, in der Religion der Hellenen eine wirklich dem entsprechende Religion gefunden zu haben. Das Altertum hat seine Religion schon deshalb nicht so empfunden, weil ihm das Gefühl des Gegensatzes fehlte. In Wahrheit waren die

griechischen Kulte mehr oder minder moralisierte Naturreligionen, und sobald die religiöse Anschauung sich höher hob, hat auch die griechische Welt die Grenzen und Lasten des Lebens tief und schwer empfunden. Das war die natürliche Folge der Entwickelung, nicht bloß ein fremder Blutstropfen, wie Rohde meint. Vollends wo die Geistigkeit Gottes völlig versittlicht ist, hat das Gefühl der Sünde und Schuld das Bewußtsein um einen Gegensatz niemals ganz verschwinden lassen. Die „Renaissance" in ihren verschiedenen Gestalten ist nur eine mitunter sehr berechtigte Gegenwirkung gegen Ueberspannungen dieses Bewußtseins, aber niemals ein neues und überlegenes religiöses Prinzip gewesen.

Der Grund, warum diese Auffassung der Welt sich immer schärfer ausbildet, ist aber nicht der Gegensatz des Gottesbegriffes allein, sondern vor allem die Steigerung des Lebensgefühls und des Lebensanspruches, die mit der Beziehung auf eine solche Gottheit der menschlichen Seele eingepflanzt werden. Daher liegt in der Richtung der religiösen Entwickelung auch die zunehmende Ausbildung einer religiösen Seelenvorstellung, welche die in der Welt unbefriedigte Seele als den tieferen Kern des Menschen mit der Gottheit zu verbinden und dadurch der Welt überlegen zu machen strebt. Auch die Seelenvorstellung entstammt nur dem aprioriischen Einheitstriebe der Vernunft und wird erst bei einer gewissen Entwickelung des Innenlebens ausgebildet, wobei zunächst noch sehr phantastische und sinnliche Vorstellungen vom Abbild, Doppelgänger, Schatten, Luftkörper u. s. w. entstehen. Indem sie hinter der Wirklichkeit des Lebens eine es erst konstituirende Wesenheit annimmt, hat auch sie von Hause aus Wahlverwandtschaft mit der Religion, und es ist sehr verständlich, daß die Seelen derart anfänglich als dämonische Wesen betrachtet und verehrt werden, wenigstens nachdem sie den Leib verlassen haben und als unheimliche, unberechenbare Mächte in der Luft, im Boden, in Höhlen oder sonstwo hausen. Der überall vorhandene alte Seelenkult und Seelenzauber ist von hier aus ganz begreiflich. Erst wenn die mächtigeren und umfassenderen Gottheiten große und versittlichte Mächte über Natur und Gesellschaft geworden sind, werden die Seelen ihnen völlig untergeordnet, dem Gewahrsam der Hades-

götter oder einer Unterwelt übergeben, durch allerhand Mysterien und Weihen nach dem Tode ihrer Huld empfohlen oder ihrem Sittengericht unterstellt. In den tiefer vergeistigten Religionen, welche in irgend einer Weise einen einzigen geistigen Grund der Wirklichkeit behaupten, wird die Seele dann aber nicht mehr bloß derart äußerlich auf die Macht und das Gesetz der Götter, sondern innerlich auf das eigene Wesen der Gottheit selbst bezogen, mit deren Lichtwesen sie verwandt ist, mit dem sie für das Gute und Reine kämpft, von deren Wesen sie ein Teil ist oder deren Geist ihr eingehaucht ist, deren Stimme in ihrem Inneren spricht. Damit verbinden sich mancherlei Vorstellungen vom Ursprung und Wesen der Seele, welche den Menschen von den anderen Wesen unterscheiden und ihm Ziele über dem Sinnenleben stellen. Mit der Begründung in der Gottheit beginnt die Seele der bloßen Natur sich entgegenzustellen und höhere Güter zu genießen und zu begehren. Je klarer hierbei das sittliche Ideal als das Wesen der Gottheit vorschwebt, um so mehr beginnt der Wille seine gegenüber aller anderen Wirklichkeit selbständige Eigentümlichkeit zu empfinden. Auch hier ist es nur die Zersetzung des Gottesbegriffes, welche den Buddhismus verhindert, das ihm verbliebene und mit besonderer subjektiver Energie lebendige Seelenbedürfnis zu befriedigen. Um ihm ein Ziel zu setzen, muß er das Dasein der Seele leugnen, die er doch als Subjekt jener Sehnsucht und aller durch endlose Seelenwanderung sie quälenden Leiden voraussetzt. Die Seelenlehre ist der Kern aller religiösen Anthropologie. Um die Leiblichkeit handelt es sich nur insoferne, als für diese hieraus bestimmte Auffassungen und Aufgaben entspringen. Es ist begreiflich, daß sich bei der Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit und bei der Zugehörigkeit des Leibes zur Welt hier überall dieselben Gedanken und Widersprüche wiederholen, die das Verhältnis Gottes selbst zur Welt zeigt. Von der schroffsten dualistischen Trennung bis zur Verklärung der Leiblichkeit im Dienste göttlicher Aufgaben werden hier verschiedenartige Anschauungen aufgestellt, denen aber doch immer gemeinsam ist, daß ein völlig einheitliches Verhältnis von Seele und Leib, eine völlige Gleichberechtigung beider auf diesen Religionsstufen nirgends möglich ist.

Wie das Verhältnis von Gott und Welt, ist ihnen das von Seele und Leib immer in irgend einer Weise mit dem Hauche eines Geheimnisses umgeben, welches die naiv den Menschen wie die Götter hinnehmende Naturreligionen nicht kennen und das der wissenschaftlichen Reflexion wie der natürlichen Neigung zum Genusse und dem künstlerischen Bedürfnis nach Harmonie stets ein Anstoß ist. Mit diesem Rätsel ist aber auch immer in irgend einer Form die Hoffnung der Lösung verbunden. Wie die Sinnenwelt nicht alles ist und die Leiblichkeit nicht alles ist, so ergiebt sich der in Gott begründeten Seele die Hoffnung eines Jenseits, eine Hoffnung, die freilich nur da möglich ist, wo die Religion völlig individualisiert ist und der Gedanke unabwendbar ist, daß das Individuum selbst und nicht bloß die Gattung oder das Volk das Recht seines Glaubens erfahren müsse. Die Formen dieser eschatologischen Hoffnungen sind überaus verschieden. Der Glaube an Unsterblichkeit der Seele ist in dieser Form ein Erzeugnis der griechischen Vergeistigung des Seelenbegriffes, die das Judentum aufgenommen zu haben scheint und das Christentum mit seinem eigentümlichen Inhalt erfüllt hat. Es ist nicht, wie man es oft darstellt, die Forderung ewiger Dauer, auch nicht die des Ausgleiches in Lohn und Strafe, sondern neben alledem im Grunde vielmehr die unaufgebbare Hoffnung, daß das Geglaubte Recht behalten und einmal geschaut werden müsse. In diesem Sinne ist die Vollendung der Seelenlehre zur Unsterblichkeitshoffnung das unentbehrliche Korrelat zu jedem lebendigen Gottesglauben. Die Probe darauf ist an der Geschichte leicht zu machen. Die Kraft der großen Religionen ist ihre Eschatologie. Wo ihnen der Glaube an das Jenseits erlahmt, ist auch ihr Gottesbegriff gelähmt, und dieser Glaube wird niemals aus religiösen Gründen verlassen, sondern immer nur aus Gründen der Reflexion oder unter dem Einfluß innerweltlicher Lebensanschauungen. Der Buddhismus hat auf ihn verzichtet, weil er auf eine Gottheit verzichtet hat, und wo er wieder Götter gefunden hat, ist das Nirwana zum Paradies geworden. Je mehr die Religion aber den Menschen mit Gott verbindet gegen die Welt, umsomehr wird die Seele zur Persönlichkeit, die Teil hat an der Unvergänglichkeit Gottes.

Das darf als eine der deutlichsten Entwickelungslinien bezeichnet werden.

Das eigentliche Herz der Religion ist erst dasjenige, was sich aus dem Verhältnis dieser drei geschilderten Vorstellungen zu einander ergiebt oder was darin unmittelbar enthalten ist, das religiöse Gut, das durch die Gemeinschaft mit der Gottheit in und über der Welt von den Seelen erfahren und genossen wird und sie zugleich zum gemeinschaftlichen Genusse und der Verwirklichung der daraus erwachsenden Aufgaben im Angesicht der Gottheit verbindet. Wie sehr man in der Gottheit die Ehrfurcht gebietende Macht betonen mag und vor allem Unterwerfung und Verehrung fordern mag, die Macht, welche die Einheit und der Sinn der Wirklichkeit ist, ist eben dadurch doch auch die Macht, in der allein der Sinn unseres Daseins beschlossen sein kann. Alle Religion sucht daher, von der Gottheit erfaßt, Abwehr des Uebels und Befreiung von allerlei den Menschen unüberwindlichen Hemmnissen. Daß die sichtbare Welt nicht alles ist, sondern etwas Höheres über ihr ist, das Macht über sie hat und das unter gewissen Umständen die Nöte zu mildern fähig oder willig ist, das ist in irgend einer Form eine Grundüberzeugung aller Religion. Ein dumpfes Gefühl hiervon muß unbewußt schon in den primitiven Anfängen gewaltet haben und mit jedem Schritt in der Entwickelung der Subjektivität des Menschen und in der Humanisierung der Götter muß dieser Zentralpunkt immer deutlicher hervortreten. Eben damit erweitert und vermannigfaltigt sich der Kreis der religiösen Güter; allerlei Göttergaben, allerlei Hilfen und Wunder stehen neben dem Götterwalten über den großen sozialen und staatlichen Ordnungen und den sittlichen Grundgesetzen, neben dem rein idealen Gute der Götterfreundschaft und Göttererkenntnis, der erhebenden Gemeinschaft mit dem Heiligen. In der aus dem Schoße solcher Religionen hervorbrechenden Mystik gewährt die Gottheit vollends und vor allem den Genuß ihres eigenen Wesens, der in allerlei Weihen und asketischen Uebungen errungen wird. In den prophetischen Religionen schließlich mit ihrer Vereinheitlichung, Vergeistigung und Versittlichung des Gottesbegriffes wird auch die Vorstellung des religiösen Gutes eine einheitlichere, zu-

sammenhängende, über die empirische Welt hinausgehende und vor allem an Bedingungen der Gesinnung und des Handelns gebundene. Es wird ein sittliches Gut der Gottesgemeinschaft, wenn auch oft wunderlich umhüllt von allerlei sinnlichen und äußerlichen Gütervorstellungen, ein Gut, das nur die Gottheit durch sich selbst, durch ihr eigenes Wesen gewähren kann und das nicht nur über die Nöte, sondern auch über die Freuden der Welt hinausliegt durch seine eigentümliche, innere, ideale Würde. Die Welt wird hierbei zum Mittel der Verwirklichung dieser Güter oder sie wird ihnen entgegengesetzt als Schein und Stoff oder sie wird gleichgiltig sich selbst überlassen.

Hier wurzelt der Begriff der Erlösung, der überall als die letzte Konsequenz hochentwickelter Volksreligionen hervortritt und überall in irgend einer Weise die Grundlage der aus ihnen entspringenden Prophetenreligionen ist. Es sind verschiedene Vorstellungen über Art und Weise der Erlösung, über das Ziel der Erlösung und über die Uebel, von denen die Erlösung befreit, aber überall ist der Erlösungsglaube das Ergebnis jeder reicheren und zugleich mit größerer geistiger Entwickelung verbundenen Religion. Mit voller Schärfe ist er daher nur auf den bedeutendsten Religionsgebieten hervorgetreten, in der indischen, der hellenischen und der israelitischen Religion, von welcher letzteren ihn der Islam in einer sehr äußerlichen und rohen Form übernommen hat. Das Verhältnis des Erlösungsglaubens auf diesen drei Religionsgebieten ist zugleich überaus lehrreich für das Verhältnis der religiösen Entwickelungslinien überhaupt. Auf dem hellenischen wie auf dem indischen Gebiete entsprang das Erlösungsbedürfnis ursprünglich aus der Steigerung und Vertiefung des Gottesbegriffes in der als eigentlichster Kern der Naturreligion heraustretenden Mystik. Aber dieser Gottesbegriff zerstörte zugleich alle Volksgötter, indem er sie zu einzelnen kosmischen Mächten depotenzierte, und wenn die Reflexion sie zu ersetzen versuchte, so gelangte sie nur zu der Vorstellung eines unerforschlichen Urgrundes des Seins oder löste ihn völlig auf in die Erscheinungswelt. Darin macht sich die unüberwindliche Grenze aller Naturreligion geltend, und alle Versittlichung der Gottheiten,

die bisher erreicht war, geht in diesem Abgrund wieder unter. Wenn unter solchen Umständen aus der subjektiven Ueberzeugung eines letzten Endzieles über die Welt und aus der Konzeption einer die Erreichung dieses Zieles ermöglichenden Ordnung der Dinge ein religiöser Erlösungsglaube hervorgeht und den Lehrern und Offenbarern der Erlösung folgt, dann kann diese Erlösung nur Erlösung vom Einzelsein oder vom Dasein überhaupt sein, bewirkt durch eine Uebersteigerung der gewöhnlichen sittlichen Ordnungen zur Vernichtung des Selbst oder seiner endlichen Existenz. Ganz anders aber gestaltet sich der Erlösungsglaube da, wo er von einer lebendigen Gottheit ausgeht, die selbst von der Welt innerlich unterschieden über die Welt erheben kann und selbst ihren Erlösungswillen offenbart und verwirklicht. Hier treffen die beiden Tendenzen der Religion auf Vergeistigung und Versittlichung einerseits und auf Erlösung andererseits in einer Weise zusammen, welche dem Erlösungsglauben einen festeren Halt und ein klareres Ziel geben. Daher hat auch der christliche Erlösungsglaube über den Versuch einer religiösen Neugestaltung des Hellenismus gesiegt, während der buddhistische Erlösungsglaube überall mit dem Glauben an positive göttliche Mächte paktieren oder vor ihnen zurückweichen mußte. Angesichts dieser Thatsachen, darf es als ein Grundgesetz aller Religionen betrachtet werden, daß sie sich aus eigener innerer Notwendigkeit zum Erlösungsglauben entwickeln. Man darf in der That nur die innere Dialektik des religiösen Gedankens sich klar machen, um hierin seine Konsequenz zu erkennen. Die Versuche, diese Entwickelung der Religion stets nur aus dem Altern und der Lebensmüdigkeit der Völker zu erklären, unter denen sie stattfindet, ist abgesehen von der Fraglichkeit dieser Begriffe eine völlige Verkennung dessen, was die Religion schon durch sich selbst fordert, was sie aber allerdings erst geltend machen kann, wenn eine gewisse Reife des Gesamtlebens erreicht ist [1]). Dabei versteht sich von selbst, daß gegen diese

[1]) Die Erklärung insbesondere des Christentums aus der Müdigkeit und Verstimmung der alten Welt unter dem Drucke des alles zermalmenden römischen Staates ist eine moderne Lieblingstheorie. Vgl. z. B. v. Eicken

Konsequenz der Religion und deren Ueberspannungen immer wieder innerweltliche Strömungen sich erheben. Das Leben der Religion

---

„Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung". Stuttgart 1887. Auch Paulsen nähert sich in seiner Ethik derartigen Auffassungen. Allein Derartiges mag an der Entstehung des Synkretismus im Zeitalter der Severe und an der des Neuplatonismus mitbeteiligt sein. Das Christentum hat seine Wurzeln in der jüdischen Welt und müßte aus dem Elend der Juden erklärt werden. Allein die Predigt Jesu von hier aus zu erklären ist mehr als willkürlich angesichts der Thatsache, daß zwar die jüdische Apokalyptik und Eschatologie in diesem Elend ihre Wurzeln hatte, aber die Predigt Jesu gerade diese Wurzeln der Apokalyptik durchschnitt. Das Wesen seiner Predigt von der wahren Gerechtigkeit und dem wahren Gute (Reiche Gottes) ist gerade die Abwendung von den durch das politische Elend inspirirten Hoffnungen. Sie aber dann so zu erklären, daß Jesus überhaupt die weltlichen Hoffnungen aufgegeben hätte und nur ein ganz jenseitiges geistiges Gut mehr hoffen zu können glaubte, ist eine sehr oberflächliche Behandlung. Die Vorstellung von der Rettung der Seele und einem höchsten geistig-sittlichen Gute im Gegensatze zur Welt erfindet man nicht aus Verzweiflung an der Welt. Sie gieng auch bei Jesus rein aus seinem eigenen religiösen Leben, seinem eigenen Besitz des religiösen Gutes hervor. Es fehlt demgemäß im Evangelium an jeder Motivirung mit dem gegenwärtigen Weltelend, es motivirt seine Forderungen lediglich mit dem Willen und dem Wesen Gottes. Vgl. die z. T. zwar etwas künstliche, aber in Bezug auf die Ueberweltlichkeit der Ethik Jesu sehr feine Schrift von Ehrhardt, „Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes", Freiburg 1895. Aber freilich entstehen und sich entwickeln konnte eine solche Religion nur in einer Welt, in welcher die alte naive Innerweltlichkeit der Antike gebrochen war. Eine derartige Brechung war aber nicht sowohl das Ergebnis der römischen Weltherrschaft, sondern der inneren Entwickelung auf allen Religionsgebieten des Altertums. Auf griechischem Boden stehen hier schon Euripides und Platon an der Spitze. Wenn man nun aber deshalb das Christentum als Erzeugnis dieser philosophischen Entwickelung ansehen und in ihm nur die durch den christlichen Anstoß in Bewegung gesetzte Umformung der Philosophie in eine religiöse Revolution erkennen wollte, so ist das nur bei einer sehr oberflächlichen Analyse sowohl des Evangeliums als der griechischen Philosophie möglich. Daher sind Bücher wie Havet, „Le Christianisme et ses origenes, Paris 1873/78/84" von Grund aus verfehlt. Wertvoll sind sie aber doch, weil sie daran erinnern, daß das Christentum die Spitze konvergierender Entwickelungslinien in der alten Welt ist und die allgemeine parallele Umwandelung der religiösen Grundstim-

ist ein beständiger Kampf mit ihnen. Aber es ist doch auch unleugbar, daß wo immer dieser Kampf gekämpft wird, das religiöse Interesse und die religiöse Kraft auf der Seite des Erlösungsglaubens steht. Es ist nur die Kurzsichtigkeit des augenblickliche Zeitstimmungen verallgemeinernden Bildungsphilisters und die moderne Fixigkeit, jeden beliebigen Gedanken als Ende einer Entwickelungsreihe zu konstruieren, wenn man heute den Gang der Dinge so auffaßt, als folge nun auf die langjährige Herrschaft transzendenter Erlösungsideen die Herausbildung einer rein innerweltlichen Religion. Die Gegenwart könnte vielmehr lehren, daß die Innerweltlichkeit die religiöse Energie und mit ihr die sittliche Kraft bedenklich gebrochen hat und daß bereits wieder entgegengesetzte Stimmungen sich bemerklich machen. So hätte sich auch der „Gebildete" der ersten Jahrhunderte u. Z. die Situation konstruieren können, wenn er Hegel, Comte, oder Spencer gekannt hätte. Wer die Menschen kennt, wird vielmehr anerkennen, daß es sich hier um einen beständigen, niemals rationell zu schlichtenden Kampf elementarer Grundtriebe handelt und daß jede hochentwickelte und zugleich ihres Gottes gewisse Religion den Abstand von ihm zu tief empfindet, um ohne Erlösungsglauben leben zu können.

Es ist hier nicht der Raum, diese Sätze im einzelnen mit Beispielen zu belegen. Doch wird jeder, der nicht die Frage nach der tatsächlichen Tendenz der Religion mit der anderen, was er allenfalls als wahren Kern derselben anerkennen könne, allzu eng verquickt, in den Hauptpunkten zustimmen müssen. Die Tatsachen lehren, daß die bedeutendsten und mit den höchsten Kulturen verbundenen Religionen in dieser Richtung sich entwickelt und daß nur solche Religionen in weitem Umfang andere zu verdrängen und zu überwinden vermocht haben. Unter allen haben nur das Christentum, der Buddhismus und das Islam eine dauernde und prinzipiell umfassende Mission hervorzubringen vermocht, während

mung in ihm ihren höchsten Ausdruck und ihren Halt gefunden hat. Es hat ihr aber auch ganz neue Elemente zugeführt und dadurch, allen Ertrag der bisherigen Religionsgeschichte auffammelnd, eine neue Entwickelungsreihe eröffnet.

die humanisierten Kulturreligionen der Brahmanen, der Assyrer, der Perser, der Hellenen, der Juden bald wieder auf sich selbst einschrumpften. Unter jenen dreien aber haben Buddhismus und Islam ihre Kraft nur an sehr tiefstehenden Religionen bethätigen können, der erstere nicht ohne hierbei seinen Mangel an einem konkreten Gottesglauben ergänzen zu müssen. Nur das Christentum, das die besprochenen Tendenzen am schärfsten entwickelt hat, hat hochstehende Kulturen und Religionen erobert und arbeitet noch gegenwärtig an allen Punkten der Erde mit größerem oder geringerem Erfolge. Innerhalb des christlichen Gebietes selber aber liegt uns die Erfahrungsthatsache vor, daß starke Wirkungen von ihm nur da ausgehen, wo es die geschilderten Grundgedanken energisch festhält.

Die innere Dialektik der religiösen Idee weist in die Richtung der vollkommen individuellen und daher universalistischen Erlösungsreligion, die das nur sein kann, weil sie vollkommen vergeistigt und versittlicht ist. Die Tatsachen zeigen von allen Religionen die in dieser Richtung sich bewegenden als die allein vordringenden und die am schärfsten sie verfolgende als die lebendigste, siegreichste und den höchsten Kulturen verbundene. Damit ist der Beurteilungsmaßstab, den wir suchen, gegeben, und zugleich die Antwort auf die Frage, welches Ergebnis die Anwendung dieses Maßstabes gegenüber den konkreten Religionen gewähre. Auch bei der strengsten wissenschaftlichen Objektivität kann darüber kein Zweifel sein. Es liegt klar zu Tage, daß das Christentum die tiefste, mächtigste und reichste Entfaltung der religiösen Idee ist.

Sein Prinzip hat das Verhältnis der geschilderten vier religiösen Grundbegriffe am klarsten und vollständigsten durchgearbeitet und daher auch jeden einzelnen zu seiner tiefsten Konsequenz entwickelt. Es hat die lebendigste und anpassungsfähigste Offenbarungsgrundlage, indem es in der Persönlichkeit seines Stifters und Propheten die Bürgschaft und das Urbild seiner Wahrheit verehrt und dabei doch auf keine äußerliche und mechanische Autorität, sondern auf die rein religiös-sittliche Bedeutung Jesu, auf dessen eigene innere Gemeinschaft mit Gott, zurückgeht.

Sein Gottesbegriff ist der weitaus am meisten vergeistigte und verinnerlichte, in dem der göttliche Wille sich völlig mit dem Heiligen durch sich selbst Notwendigen und Seinsollenden deckt, in dem zugleich die tiefste und innerlichste Beziehung auf Welt und Mensch gesetzt ist. Die überweltliche, unendliche Macht wird zugleich in dem inneren Leben der Welt und der Seele erfahren und ihre Forderungen sind diejenigen des innersten Kernes der Seele selbst. Theonomie und Autonomie sind dadurch eigentümlich verschmolzen. Ein schlechterdings unbegrenzter Universalismus ergiebt sich aus dieser Beziehung auf das Menschliche im Menschen zugleich mit einer außerordentlichen Anpassungs- und Wandelungsfähigkeit der äußeren Gestalt. So vollendet dieser Gottesbegriff, wie oft hervorgehoben worden ist, die Ueberweltlichkeit zu einer rein geistigen Innerlichkeit, die von aller Schöpfung unterschieden doch ihr überall wirksam gegenwärtig ist, sodaß die transzendente Einseitigkeit des Hebraismus überwunden und die indogermanische Innerweltlichkeit Gottes unter einem höheren Gedanken ihr eingeordnet ist. Bei aller Innerlichkeit besitzt aber dieser Gottesbegriff in seiner festen sittlichen Haltung eine unüberwindliche Widerstandskraft gegen alle mystische Verschwommenheit, bietet immer eine klare, feste Grundlage für die Frömmigkeit und eine bestimmte Leitung für den Willen, worin eine Kraft begründet ist, die erfahrungsgemäß nichts zu ersetzen vermag. Sein Weltbegriff behauptet mit der denkbar schärfsten Energie die innere Unterscheidung der Welt von Gott, des endlichen Geschehens von göttlichem Wollen und Wesen selbst. Die Welt ist die Schöpfung, und die Stellung der Menschen zu Gott ist die des Geschöpfes zum Schöpfer. Damit ist einerseits die beständige Begründung der Welt in Gott, aber auch ihr Abstand in ihm ausgesagt. Die Leiden und Sorgen der Endlichkeit werden tief empfunden, aber sie werden Gottes Weisheit anheimgestellt, der sie verordnet hat und als die Läuterung empfunden, in der die Welt überwunden und das wahre Leben gewonnen wird. Es ist die Religion des Leidens und des Kreuzes, die weiß, daß das Samenkorn sterben muß, um zu leben. Das Leiden, das allein immer Leiden bleibt, ist nur der Schmerz der Sünde und der Schuld. Der

Pessimismus, der aus jeder tieferen Erkenntnis des Ideals erwächst, bezieht sich hier nicht auf die Welt als Welt, sondern auf die unheimliche Macht im Menschen, die ihn von Gott zurückhält und in Selbstsucht und Weltliebe verstricken will, und kann daher hier von einem Optimismus überwunden werden, der die Schmerzen der Welt in ihrem Werte für das innere Leben erkennt und die Schmerzen der Sünde durch die göttliche Gnade überwindet. Wie die Erkenntnis des Weltleides tiefer begründet ist als in den anderen Religionen, so ist auch die Zuversicht seiner Ueberwindung auf ein reineres und höheres Ziel abgestellt und von einer wirksameren Kraft getragen. Der Seelenbegriff entfaltet die grundlegende Anschauung von einem in der Gottesgemeinschaft zu gewinnenden unendlichen Werte jeder, auch der kleinsten Seele, die aus Natur und Sinnlichkeit herauswachsend durch inneren Zug an die entgegenkommende Gnade Gottes herangehoben wird und aus der Tiefe der so gewonnenen Gottesgemeinschaft heraus einen rastlosen Kampf mit den Trieben der Selbstsucht und Sünde führt. Die Seele wird hier überall zunächst entzweit mit der Welt, wie sie ihr ohne weiteres vorliegt, und mit ihrer eigenen Natur, wie sie in sich sie vorfindet. Sie muß ihren eigentlichsten Kern erst gewinnen und herausarbeiten, indem sie aus ihrem ersten natürlichen Zustande sich zu Gott leiten läßt. Einmal aber fest in Gott begründet, erlangt sie eine Widerstandskraft und Ueberlegenheit gegenüber der Natur, welche ihr die Kraft giebt, aus diesem neuen Kerne heraus Welt und Leben zu gestalten, wie es dem höheren, neuen Ideal gemäß ist. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß hier erst im Gegensatz zur bloßen sich selbst genießenden Individualität und zur schrankenlos begehrlichen und beweglichen Subjektivität die Persönlichkeit entstanden sei, als das Bewußtsein um einen besonderen ewigen Halt der Seele im Weltgrund, der erst in tiefster und eigenster Anstrengung gefunden wird, der ihr aber zugleich eine unaufhebbare Unterscheidung von aller Natur und eine eigentümliche sittliche Ueberlegenheit gegen sie gewährt. Das ist vielleicht der tiefste Unterschied, der uns von der Welt des Altertums trennt, dessen Empfindung der Unterscheidung der naiven und sentimentalischen Poesie bei Schiller dunkel zu Grunde

liegt. Es versteht sich von selbst, daß das so in dem sittlichen Wesen Gottes begründete Wesen der Persönlichkeit zugleich die allgemeinste, menschlichste und innerlichste Verbindung aller Persönlichkeiten untereinander vor Gott bedeutet. Freilich steht dieser Seelenbegriff in einer gewissen Inkongruenz zur Wirklichkeit, zu den Zwecken und Gütern des irdischen Lebens, die zwar dem letzten und endgiltigen Zweck der Seele unter- und eingeordnet werden, die aber doch beständig durch den Gedanken eines jenseitigen Zieles ihrer Selbstzwecklichkeit beraubt werden. So schwer man die Widersprüche aber auch zuweilen empfinden mag, es ist doch kein Zweifel, daß dieser Seelenbegriff dem aller anderen Religionen ganz außerordentlich überlegen ist und hier der höchste überhaupt erreichte Begriff des Menschen erreicht ist. Aus alledem ergiebt sich schließlich der christliche Erlösungsbegriff, die rein geistig-innerliche Erlösung, durch eine entgegenkommende, dem Menschen sich erschließende Offenbarung der göttlichen Liebe, die allen wahrhaft Strebenden, von der Not der Welt und der Angst des Schuldbewußtseins Gequälten eine unumstößlich sichere und einfach klare Gewißheit der göttlichen Liebe verleiht und in der damit bewirkten Gottesgemeinschaft die Macht und die Richtung des inneren Lebens wird. Die christliche Erlösung lehrt Gottes wahren Willen und sein eigentliches Wesen kennen, gewährt den festen Grund des Daseins in der unwandelbaren göttlichen Liebe, überwindet Schuldbewußtsein und Sündenknechtschaft, lehrt den wahren Kern alles Uebels und der Sünde erkennen und dadurch das Leiden zum Segen kehren, befreit und vollendet die Persönlichkeit, giebt ihr die Befriedigung ihres Anspruches gegenüber Welt und Natur, verbindet alle Seelen zu einer aller natürlichen Gemeinschaft überlegenen Gemeinschaft sub specie aeternitatis und verbürgt die schließliche Endvollendung alles dessen, was so gewonnen ist. Sie ist ein auf Gottes Entgegenkommen begründetes, immer lebendiges und immer bewegliches Prinzip, nicht eine Lehre oder ein Gebot, sondern ein Wirken der göttlichen Offenbarungsmacht, die überall zugleich den innersten Lebenstrieb des Menschen entbindet und die Wesensverwandtschaft des göttlichen und menschlichen Geistes verwirklicht.

Es ist naturgemäß, daß eine Religion von so hochfliegendem Idealismus in ihrer lebendigen Wirklichkeit allerhand Kompromisse und Erweichungen oder Uebertreibungen und Verzerrungen aufweist, daß sie mehr als andere Religionen ihr Wesen nur in sehr gebrochener Weise bethätigen kann, daß sie des mannigfachsten Ausdruckes fähig ist und der Phantasie und Spekulation einen fast verwirrenden Raum übrig läßt. Aber die unvergleichliche Größe gegenüber allen anderen Religionen geht doch bei jeder Zusammenfassung ihres geistigen Kernes mit voller Deutlichkeit hervor. Es ist ferner unleugbar, daß in dieser Gedankenwelt noch die schwierigsten Fragen und Widersprüche offen sind, und daß all ihre Begriffe etwas Geheimnisvolles und Rätselhaftes enthalten. Allein das ist das Wesen aller Religion, die ja nicht aus dem Sinnen über Zusammenhang und Einheit der Wirklichkeit, sondern aus den rein religiösen Impulsen einer von Gott erfüllten Intuition geboren wird und von ihren Propheten als eine Offenbarung Gottes selbst unter die Menschen getragen wird. Nicht auf die Beseitigung des Rätselhaften kommt es hier an, sondern vielmehr darauf, zu erkennen, daß das Urrätsel aller Religion hier seinen tiefsten und größten Ausdruck gefunden hat. Wenn man einmal nicht sowohl auf die metaphysischen Schwierigkeiten dieser Gedanken, sondern nur auf ihr Verhältnis zu dem allgemeinsten Grundtriebe der Religion und ihrer Geschichte achtet, so wird man unweigerlich zugeben müssen, daß der religiöse Gedanke hier seinen überall angestrebten, aber nirgends mit ähnlicher Reinheit und Kraft verwirklichten Ausdruck gefunden hat. Man kann sogar noch mehr sagen. Der Unterschied des Christentums von anderen Religionen ist nicht der des Mehr oder Minder, es ist ein prinzipieller Unterschied gegenüber allen anderen. Alle sind auch, wo sie in hohem Grade ethisiert waren, in der Naturreligion stecken geblieben. Ihnen ist die Gottheit letztlich doch vor allem der Urgrund der Natur, wie sie eben ist, und der Mensch ein Geschöpf der Allnatur, wie er sich vorfindet. Wo sie zum Erlösungsglauben fortgeschritten sind, da war es doch nur eine Erlösung aus der Peripherie der Natur in ihren Kern, in das unbekannte Allwesen oder in das Nichts; da war die Erlösung nicht eine Wiedergeburt durch die Berührung

mit dem lebendigen Gott, sondern die Kontemplation und die Willensertötung. Die Erlösungsreligionen der nichtchristlichen Welt sind halbphilosophische Religionen geblieben, weil sie keinen Gott hatten, der sich grundlegend offenbarte, sondern nur ein Surrogat der Offenbarung in einer intuitiv und ekstatisch umgestalteten Philosophie. Im Gegensatz dazu ist die Religion Israels und das Christentum begründet auf die Gewißheit eines naturunterschiedenen Gottes, der sein Wesen offenbarend auch die Menschen über Natur und Welt erhebt. Mit dem ihm eigenen Scharfblick hat daher Feuerbach das Christentum als die Religion des Geistes den Religionen der Natur entgegengestellt, und es ist ganz derselbe Grund, wenn die feine Charakteristik Euckens in dem Begriffe der Persönlichkeit den eigentlichen Gegensatz der christlichen Welt gegenüber dem ganzen Altertum findet [1]).

---

[1]) Ich habe hiermit einen Versuch gemacht, das Prinzip des Christentums in religionswissenschaftlich vergleichender Weise zu beschreiben. Vgl. Pfleiderer, „Wesen des Ch.", Z. f. w. Th. 1893, ein Aufsatz, der aber nicht hält, was er verspricht. In der theologischen und philosophischen Litteratur finden sich leider nur zerstreute Ansätze hierzu. Am meisten ist noch in der historischen Litteratur zu finden. Die Dogmatiken bestimmen nach dem Vorgange Schleiermachers das Wesen des Prinzipes oder des Christentums gewöhnlich nur als Glauben an Christus und suchen von hier aus dann nur die Einzigartigkeit, Absolutheit oder Gottheit Christi zu gewinnen, an der ihnen sehr viel mehr liegt als an einer inhaltlichen Analyse des christlichen Prinzips, oder m. a. W. sie suchen von hier aus möglichst schnell zu den traditionellen Formeln wieder zurückzubiegen. Und doch ist gerade jene die wichtigste Forderung, die aus der evolutionistisch-historischen Methode folgt, d. h. der Methode, die doch von den Theologen aller Lager mit der modernen Wissenschaft bewußt oder unbewußt irgendwie geteilt wird. Die Lebensmacht des Christentums bei Schleiermacher, Neander, Kliefoth, Hofmann, Thomasius, das Evangelium bei Ritschl, Kaftan, Herrmann und Harnack ist nichts anderes als das christliche Prinzip. Es ist eben die notwendige Folge der Anwendung des Entwickelungsgedankens, daß das Christentum in erster Linie als Prinzip, d. h. als die einheitliche, über seine historischen Einzelgestalten übergreifende und sie ursächlich wie teleologisch verbindende Grundidee seines religiösen Lebens in Betracht kommt. Die Konsequenz hiervon ist für die Kirchengeschichte überall irgendwie gezogen worden (vgl. bes. Baur, Rothe, Harnack). In der Dogmatik ist sie mit herzerfreuender Klarheit von Biedermann ent-

Aber hat damit unser Maßstab geleistet, was wir von ihm verlangen müssen? Hat er uns die „absolute" Religion gezeigt und als absolute erwiesen? Wir müssen uns eingestehen, daß er das nicht geleistet hat, ja daß er das gar nicht leisten kann. Als absolute Wahrheit ist keine einzige Religion wissenschaftlich zu erweisen. Wir haben nicht mehr gefunden als die relativ höchste

---

faltet worden, der das christliche Prinzip von der Person des Stifters methodisch unterscheidet und in jenem die Quelle der Glaubenslehre wie das einheitliche Agens in der Entwickelung des Christentums erkennt. Aber dabei ist immer zu beachten, daß es sich hierbei um ein spezifisch religiöses Prinzip handelt und nicht blos um eine Idee ganz im Allgemeinen, daß also von diesem Prinzip seine Offenbarungsgrundlage unabtrennbar ist und deshalb auch die Person des Stifters notwendig eine dauernde religiöse Bedeutung behält. Jede Einzelreligion hat ihren Grund im Glauben an die Offenbarungen ihrer Gottheiten, an ein Hereinragen göttlicher Kundgebungen in die Sinnenwelt. Deshalb verehrt sie ihre Religionsstifter und Propheten. Nur so lange die Entwickelung im Zusammenhange mit diesen Grundlagen bleibt und in der Beziehung auf derartige Autorität und Offenbarung sich entwickelt, bleibt sie Religion und diese Religion. Das hat B. nicht empfunden und daher sowohl das christliche Prinzip als sein Verhältnis zu der Person in einer Weise bestimmt, die mit einer positiven Religion und mit dem Christentum insbesondere nur mehr geringe Aehnlichkeit hat. So glücklich daher seine allgemeine Formel der Unterscheidung von Person und Prinzip ist, so unglücklich ist seine Geschichtskonstruktion der anfänglichen Identifikation von Person und Prinzip und der folgenden Wiederauflösung. Jesus ist niemals mit dem Prinzip identifiziert worden, sondern mit Gott, die Offenbarung mit dem offenbarenden Gott, wie diese Identifikation in der Religionsgeschichte öfter vorkommt, psychologisch ganz begreiflich ist und im Christentum noch ganz besondere Gründe hat. Der modalistische Sinn dieser Identifikation schlägt ja auch in der Dogmengeschichte immer wieder durch. Nur das Werk Christi ist mit der Wirkung des Prinzips identifiziert worden, was sich vor allem aus der geschichtlichen Notwendigkeit der Konstruktion und Erklärung seines Todes erklärt, daneben auch aus dem psychologischen Bedürfnis, den sich wiederholenden Vorgang zu einem anschaulichen, außer uns liegenden und ein für allemal fertigen Ereignis zu hypostasieren. Meine Darstellung will also nicht in der Weise Biedermanns das Prinzip an Stelle der Person setzen. Ueber das genauere Verhältnis von Person und Prinzip mich zu äußern, ist hier nicht der Ort, doch sind die Grundlinien mit dem Bisherigen gegeben. Alles Weitere ist nicht mehr Sache der Wissenschaft.

der bisherigen Religionen, und alles, was wir gewonnen haben, sind die beiden Sätze: Wer überhaupt die Realität des religiösen Verhältnisses und die eigentümliche Selbständigkeit seiner Entwickelung anerkennt, wird in dem höchsten Erzeugnis der religiösen Entwickelung die uns erreichbare höchste religiöse Wahrheit anerkennen; und: Wer also überhaupt auf dem Boden der religiösen Weltanschauung steht, muß im Christentum nicht nur die höchste Religion, sondern auch die höchste Wahrheit anerkennen. Wir mögen uns umsehen in dem Kosmos der Religionen soviel wir wollen, wir mögen seine Einzelgestalten so liebevoll studieren als wir können, dieses Ergebnis wird für jeden, der überhaupt am religiösen Leben inneren Anteil hat, mit voller Sicherheit feststehen. Wer überhaupt in der Religion seinen Halt finden will, findet nichts Höheres und Größeres. Daran ändern auch die verschiedenen philosophischen Weltanschauungen nichts, die im Schoße der christlichen Gesittung entstanden sind, christliche Impulse mit denen des Altertums und der modernen Naturwissenschaft in irgend einer Form zu verbinden suchen, und dabei die religiösen und ethischen Ideen mannigfach umgestaltet und verarbeitet und dabei oft tiefe Gegensätze gegen die christlichen Ideen ausgesprochen haben. Sie sind nur Reflexionen über die Religion und nicht selbst Religion, und achtet man nicht sowohl auf den Reiz ihres gewaltigen Ringens mit den Problemen, sondern auf den wirklichen religiösen Ertrag, so ist er meistens ein ganz verschwindend geringer und ohnmächtiger gegenüber dem Inhalte und der Kraft der christlichen Idee.

Man könnte sich vielleicht hierbei beruhigen. Was hilft es mehr zu wollen und über die Absolutheit des Christentums zu grübeln, die man doch nicht beweisen kann, auch dann nicht beweisen kann, wenn sie Thatsache ist? Oder über die Möglichkeit einer höheren Religion nachzudenken, wenn doch eine höhere für uns nicht vorhanden ist und aller Wahrheitsgehalt der erreichten Stufe in die höhere übergehen muß? Das Beweisen spielt ja überhaupt im Leben der Menschen eine viel geringere Rolle, als man so obenhin meint. Alles Höchste und Beste entbehrt des Beweises, weil es nichts ihm Uebergeordnetes giebt, aus dem es abgeleitet werden könnte. Könnte es das, so wäre es das Beste nicht. So darf

man auch vielleicht den Beweis der Absolutheit des Christentums nicht überschätzen. Die Wissenschaft hat hier jedenfalls ein Ende, und die Versuche, das Christentum als die absolute Religion aus dem Begriff der Religion zu erweisen, sind kümmerliche Kunststücke. Wer einmal die einzig mögliche Beweisführung, die Zurückführung des Christentums auf die völlig einzigartige, von allem Uebrigen handgreiflich unterschiedene Wunderkausalität aufgegeben hat, kann dieses Mittel durch kein anderes ersetzen. Er muß dann seinen Standpunkt in der ganzen Breite des Gesamtlebens nehmen und kann sich über dessen Inhalt und Ziel nur durch Aufsuchung seiner geistigen Grundgesetze klar werden. Absolutheit und Unüberbietbarkeit läßt sich aber auf diesem Wege nicht beweisen. Es läßt sich nur sagen, welches der höchste Punkt der bisherigen Entwickelung ist. Nachzuweisen, daß man überhaupt so verfahren darf und daß man von diesem Verfahren aus diese bestimmte Entscheidung treffen darf, ist schon eine überaus mühevolle wissenschaftliche Arbeit, welche den besten Ertrag des gesamten modernen Denkens vieler Generationen in sich schließt. Daß es thatsächlich keine höhere Religion giebt als das Christentum, das ist das einzige Ergebnis, das sich aus einer solchen wissenschaftlichen Arbeit gewinnen läßt. Dieser eine Satz ist der letzte Strick, wenn alle anderen Stricke reißen. Der theologische Forscher, der wirklich auf die Grundgedanken der Wissenschaft eingeht und dem hierbei die Wasser des alles in Relativitäten verwandelnden Historismus an die Kehle gehen, hat keinen anderen, an dem er sich halten könnte. Es ist aber auch der einzige Beweis, der praktisch wirklich durchschlägt. Man mag die verschiedenen Religionen ins Auge fassen oder man mag durch die verschiedenen Weltanschauungen der Wissenschaft und Litteratur sich hindurchbewegen, es giebt zuletzt doch nichts Höheres als die einfachen Grundideen des Christentums. Wer in ihm lebt und es ernstlich mit ihm versucht, kennt nichts größeres und bleibt dabei, bis er immer tiefer hineingewachsen ist. Es ist blos theologische Kunst scholastischer Ausschmückung, wenn dieser Beweis als innerer Erfahrungsbeweis weitläufig entfaltet wird.

Aber gleichwohl ist es nicht möglich mit der wissenschaftlichen

Reflexion hierbei stehen zu bleiben. Es ist eben die Frage, ob die religiöse Krisis der letzten Jahrhunderte nicht der Anfang vom Ende sei, ob die vom Christentum vorausgesetzten metaphysischen und anthropologischen Grundbegriffe sich nicht in Widersprüche zersetzt und mit der fortschreitenden Erkenntnis von Natur und Geschichte unheilbar entzweit haben. Das ist mit der Dogmatik der bestehenden Kirchen zweifellos der Fall. Eine andere Frage aber ist, ob in der That die Grundbegriffe des christlichen Glaubens, der theistische Gottesbegriff eines durch und durch geistigen, von der Welt innerlich sich unterscheidenden, aber doch in ihr sich offenbarenden Gottes, der entsprechende Seelenbegriff einer im göttlichen Wesensgrunde wurzelnden und für ihn bestimmten, aus der Sinnenwelt für ein höheres Jenseits reifenden Persönlichkeit, schließlich der Begriff einer eigenständigen Kraft des Willens, den Motiven des Guten oder Bösen durch innere Wesensaufbietung zu gehorchen oder zu widerstreben, ob diese Begriffe gegenüber der modernen Wissenschaft, ihren neuen stofflichen Einsichten und ihren neuen prinzipiellen Grundlagen unmöglich geworden sind oder ob sie mit ihr verschmolzen werden können. Ich habe einen Teil dieser Fragen in den früheren Aufsätzen bereits behandelt und aus dem geistigen Leben der Gegenwart darzuthun gesucht, daß diese Begriffe weder unmöglich geworden sind, noch überhaupt wirklich verlassen worden sind. Sie sind natürlich nicht beweisbar, da sie die Sphäre der exakten Beweisführung überschreiten und auf mehr oder minder lückenhafte Schlüsse angewiesen sind, die unter ihren Prämissen bereits ganz bestimmte persönliche Lebensstimmungen und Willensentschließungen haben. Allein die angeblichen, auf die neuen Prinzipien aufgebauten Lebens- und Weltanschauungen überschreiten ebenfalls jede exakte Beweisbarkeit und sind zum großen Teil sogar noch schwieriger und widerspruchsvoller. Sie ziehen zum Teil ihre Lebenskraft aus den christlichen Ideen selbst, zum Teil arbeiten sie mit Idealen des Altertums, die nur auf dem Boden der antiken Naturreligion wirklich möglich sind, zum Teil beruhen sie auf dem altbekannten und immer wirksam gewesenen Widerstreben gegen übersinnliche Ideale und deren Forderungen. Gerade die edelsten und idealistischen unter ihnen

stehen in der Luft, indem die alten Ideale im wesentlichen anerkannt werden, aber ihnen ein Fundament nur in dem Subjekt und nicht in einer alles umfassenden und begründenden göttlichen Objektivität gegeben wird. Man lebt und denkt, als ob Gott irgendwie wäre, ohne doch zu bedenken, daß, wenn er wirklich *ist*, er doch sehr lebendige, von der Person volle Hingebung fordernde Realität sein muß, oder daß, wenn er *nicht ist*, diese Ideale unbegreifliche Fragmente in einem großen Zufallshaufen sind. Wo aber der Grund der Lebensanschauung und der Ideale in einem lebendigen Gotte gesucht und gefunden wird, da nähert man sich überall den christlichen Ideen, deren wirkliche Unmöglichkeit niemand nachgewiesen hat. So verwirrt und unklar die Lage auch ist, wir dürfen doch in ihr nur einen Uebergangszustand sehen, der nicht die Auflösung, sondern die Umbildung der christlichen Ideenwelt bedeutet. Welches ihr schließliches Ergebnis sein werde und vor allem auf welchem Wege sie sich durchsetzen werde, das vermag heute mitten im Kampfe niemand zu sagen. Aber wir dürfen gewiß sein, daß der höchste Ertrag der bisherigen Geschichte der Menschheit erhalten bleiben wird.

Aber auch so bleibt uns noch eine Frage übrig, und zwar die schwierigste und ernsteste von allen, die uns die Frage nach der absoluten Religion von neuem aufzunehmen zwingt. Sie ergiebt sich aus der eigentümlichen Natur des christlichen Erlösungsbegriffes. Dieser Erlösungsbegriff setzt nämlich voraus, daß das Christentum eine volle und endgültige, keinen Zweifel mehr übrig lassende Offenbarung des göttlichen Willens sei. So viel des Unerforschlichen übrig bleibt und so sehr die Gottheit nur einen Ausschnitt ihres Wesens den Menschen zukehren mag, es muß doch volle Gewißheit über ihren Willen gegenüber der Schuld und Sünde wie gegenüber dem tiefsten Lebensanspruch der Menschen verbürgt sein. Die Erlösung ist die Offenbarung Gottes, sie ist die von dieser Offenbarung ausgehende Gewißheit der Gottesgemeinschaft, die Kraft des mit Gott geeinigten Willens, die Leitung des Lebens und die Hoffnung der Vollendung: Glaube, Liebe, Hoffnung. So ist von dem Wesen des Christentums unabtrennbar, daß es eine *endgiltige* und für das menschliche Bedürfnis erschöpfende Offen-

barung des göttlichen Heilswillens zu sein beansprucht. Diesen Anspruch kann es nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben.

So ist also das Christentum doch als die absolute Religion anzuerkennen? Allerdings. Nur um diesen Preis ist es zu erleben und zu erfahren. Nur wer in dem Gott des Christentums das ewige Gute und das ewige Wahre, soweit es für Menschen überhaupt bestimmt ist, zu besitzen gewiß ist, kann seinen Ernst verspüren und seine Kraft an sich erproben. Eine schwankende Stimmungsseligkeit, die in ihm nur etwas möglicher Weise irgendwie Wahres erkennt, betrügt sich um seine Wirkung. Dabei handelt es sich nicht bloß um den Glauben an seine Wahrheit, sondern darum, daß bei ihm der Glaube an seine Wahrheit der Glaube an seine Absolutheit ist. An die Aechtheit ihres Ringes glauben alle Religionen und haben in diesem Glauben ihre Kraft. Aber daß es überhaupt nur einen ächten Ring geben könne und dürfe, das glauben nicht alle Religionen. Der Buddhismus und Neuplatonismus halten allerdings ihre Wahrheit für eine allgemeingiltige, aber sie können sich doch zugleich jede beliebige Erweiterung und Versetzung mit fremden Elementen denken. Denn sie verdanken ihre Allgemeingiltigkeit nicht einer überwältigenden, aus dem Wesen Gottes das Heil begründenden Offenbarung, sondern der philosophischen Notwendigkeit ihrer allgemeinsten Voraussetzungen über das Wesen der Welt und der Seele. In der Anschauung des Weltleides und des Wandelungsgesetzes oder des großen Emanations- und Remanationsprozesses empfinden sie religiöse Stimmungen und Forderungen die allerdings allgemeingiltiger und absoluter Art sind, die den Trieb und die Richtung auf eine absolute Religion enthalten, aber ihn nicht befriedigen und sicherstellen können, weil ihnen der feste Grund und Halt dieser Frömmigkeit in einem lebendigen, sein ewiges Wesen und Wollen klar offenbarenden Gotte fehlt. Sie stehen auf der Stufe des Durchbruches der absoluten Religion aus der beschränkten, particularistischen, an die gegebenen Natur- und Volksverhältnisse sich haltenden Religion, sie haben aber eben damit zugleich den festen Halt in einem bestimmten Gottesglauben verloren, der allein die Religion zur Religion macht. Die Absolutheit, die sie beanspruchen,

ist daher auch nur eine eingeschränkte. In seinen zahllosen Incarnationen kann der Buddha beliebig viel Neues offenbaren und der grübelnde Arhat kann seine Erkenntnis erweitern, wie er will. Der Mystiker kann in Ekstasen und Dämonenbeschwörungen die wundervollsten neuen Wahrheiten entdecken. Der Universalismus des Islam hingegen ist ein Erbe des Juden- und Christentums, das dem finsteren, fatalistischen, ächt semitischen Allah des Mohammed zugefallen ist und nur in der Allmacht dieses Gottes, nicht aber in einem aus seinem Wesen folgenden, innerlich notwendigen, religiös-sittlichen Heilsgute begründet ist. Auf seinen ersten großen Eroberungszügen hat daher auch der Islam die Ungläubigen nicht bekehren, sondern nur unterwerfen wollen und sie sorgfältig bei ihrem Unglauben erhalten, damit sie als die ernährenden Steuerzahler und Heloten der arabischen Militär- und Religionsgemeinde verwendbar blieben. Er hat auch die Reste nationalarabischen Heidentums niemals ganz überwunden. Das Christentum allein, das auf eine lebendige Offenbarung seines Gottes, seiner ewigen Forderungen und seines ewigen Gutes in einer von allen Wundern der Religionsgeschichte umstrahlten Person sich beruft, ist seinem Wesen nach notwendig absolute Religion und besitzt in seinem Gottes- und Offenbarungsglauben die Kraft der absoluten Religion. Der Glaube an diese Absolutheit ist das Wesen des christlichen Glaubens, der Hingabe der ganzen Seele an eine ewige, den Menschen erneuernde und vollendende Wahrheit ist. Es allein nimmt die Seele aus der Mannigfaltigkeit und Verworrenheit der Welt in die ewige Wahrheit auf, die nicht der Mensch mühsam, lückenhaft und immer noch zweifelnd ersinnt, sondern die ihm Gott geschenkt hat. Hierin ist auch der so vielfach mißverstandene „asketische" Charakterzug des Christentums begründet, durch den es die Welt herabsetzt zu relativer Gleichgiltigkeit und alle Kraft konzentriert auf den innersten Kern und das letzte Ziel alles Lebens, auf die Gemeinschaft mit Gott.

Es ist also allerdings unmöglich aus den Entwickelungsgesetzen der Religion die absolute Religion zu konstruieren oder das Christentum als solche zu beweisen. Aber es bleibt doch die Thatsache, daß das Christentum in einer Weise für sich die Ab-

solutheit in Anspruch nimmt, daß dieser Anspruch von seinem Wesen nicht abzutrennen ist, zugleich in einer Weise, die sich von dem Wahrheitsanspruch aller anderen Religionen unterscheidet. Sein Erlösungs- und sein Offenbarungsglaube sind Korrelate. Es kennt ein absolutes Heilsgut, weil es eine absolute Offenbarung kennt. Dieser Anspruch ist nicht zu beweisen, weil ein solcher Anspruch seiner Natur nach unbeweisbar ist. Aber sollte darum dieser Selbstaussage des Christentums der Glaube versagt werden müssen? Es handelt sich ja doch nicht blos um den Wahrheitsanspruch, wie ihn alle Religionen erheben, nicht um hochmütige Ausschließlichkeit und nicht um Rechthaberei, sondern um den Kern der Erlösung, eine Wirren, Sorgen und Schmerzen der Welt überwindende und versöhnende Offenbarung der göttlichen Gnade, um etwas, das in dieser Weise nirgends sonst beansprucht wird. Warum sollte dieser Anspruch nicht Recht haben können?

Der Grund des Widerstrebens ist gewöhnlich der, daß die gegenwärtige Wissenschaft von einer Grundanschauung des Werdens in seinem Verhältnis zum bleibenden Wesen durchdrungen ist, die nicht blos der Auffassungsweise der Bibel und den Formulierungen des griechischen Dogmas fremd gewesen ist, sondern die überhaupt alle Erscheinungen der Geschichte in den Strudel der geschichtlichen Relativität, in den Abgrund der „Entwickelung" zu verschlingen droht. In England und Amerika, wo einerseits der „Evolutionismus" Spencers herrscht und andererseits der Supranaturalismus der Dogmatik weniger verschämt ist als bei uns, wird dieser Gegensatz klarer empfunden und ausführlicher behandelt. Hier liegt in der That ein ernstes Problem der Theologie[1]). Auch hier ist natürlich kein direkter Beweis für das Recht

[1]) Diese Frage habe ich bereits in meinen früheren Aufsätzen ausführlich zu behandeln versucht. Inzwischen haben sich auch die Untersuchungen anderer Theologen gerade diesem Problem als dem zentralen zugewendet: Härings Tübinger Antrittsrede „Die Lebensfrage der systematischen Theologie die Lebensfrage des christlichen Glaubens", Tübingen 1895 und Harnacks Vortrag: „Das Christentum und die Geschichte", Leipzig 1895. Häring sucht das Problem dadurch zu lösen, daß er einerseits die relativistischen Konsequenzen des Entwickelungsgedankens durch

jenes Offenbarungsanspruches möglich. Es ist ausschließlich ein Ergebnis des Glaubens an den christlichen Gott, wenn man im christlichen Prinzip die Gottesoffenbarung anerkennt, die es selbst sein will, und von hier aus den Gang der Religionsgeschichte so versteht, wie es selbst ihn versteht. Ohne diese selbst nicht zu beweisende Grundvoraussetzung, fehlt jeder Antrieb und jede Grundlage für einen solchen Offenbarungsglauben. Wohl aber vermag die wissenschaftliche Zergliederung und Durchdenkung des Entwickelungsbegriffes zu zeigen, daß dieser Begriff selbst wie alle großen Methoden des Denkens ein Knäuel von Problemen ist, ein Gefäß, in das der verschiedenartigste Inhalt gelegt werden kann. Nicht aus dem Begriffe selbst ergiebt sich Möglichkeit oder

---

den Hinweis auf die Forderung des Willens nach einem absoluten ethischen Ideal entwurzelt und andererseits aus der inneren, am geschichtlichen Christus entstehenden Erfahrung die Absolutheit der Persönlichkeit Jesu begründet. Die erstere, vermutlich an Sigwarts Logik anknüpfende Gedankenreihe bedarf einer näheren Ausführung, für die wir gewiß alle sehr dankbar wären. Gegen die zweite Gedankenreihe habe ich allerdings einzuwenden, daß für die Frage nach der Absolutheit in dem Zusammenhange des Entwickelungsgedankens in erster Linie nur das christliche Prinzip in Betracht kommen kann und daß erst von der Absolutheit des Prinzips aus auch die Einzigartigkeit Jesu zum Verständnis und zur Anerkennung kommen kann. Dabei bleibt ein inneres und dauerndes Verhältnis von Person und Prinzip durchaus zu Recht bestehen. In der That hat auch Harnack wesentlich von dieser Grundlage aus die Absolutheit des Christentums behauptet. Innerhalb der allgemeinen religiösen Entwickelung das Christentum und dieses letztere sich stützend und berufend auf eine unüberbietbare Offenbarung und Bürgschaft in der Person Jesu: das ist sein Gedankengang, der durch glänzende Darstellung großen Eindruck macht. Als Systematiker habe ich freilich gegen die Behandlung der grundlegenden Begriffe durch den großen Historiker manche Bedenken. Aus dem Gegensatz von Entwickelung und Persönlichkeit allein läßt sich die Frage nicht beantworten. Die Persönlichkeiten sind doch immer Glieder des Entwickelungsganges und gerade die schöpferischen sind Uebergänge und Ausgangspunkte zu besonderen Entwickelungsreihen. Es handelt sich vielmehr um das Verhältnis von Entwickelung und Entwickelungsertrag, ob man einen absoluten Ertrag überhaupt anerkennen, und wenn das der Fall ist, warum man ihn gerade in einer bestimmten Reihe innerhalb des Gesamtprozesses anerkennen dürfe. Auch die Gleichsetzung von „Prinzip“ und Lehre wird dem durch den Begriff „Prinzip“ angedeuteten Problem nicht gerecht.

Unmöglichkeit des Offenbarungsglaubens, sondern aus den Voraussetzungen, unter denen er gehandhabt wird. Es giebt eine ästhetisch-idealistische und eine mechanisch-naturalistische Auffassung und Verwertung dieses Begriffes. Es ist auch eine Verwertung unter der Voraussetzung des Glaubens an eine lebendige Gottheit möglich und sie vermeidet sogar manche Schwierigkeiten, die jenen anderen anhaften. Der Entwickelungsgedanke in seiner Anwendung auf die organische und psychische Welt bedeutet ja eben, daß in den Anfängen thatsächlich etwas enthalten ist, was erst nach und nach in der Zeit aus ihnen herausgebildet wird, worauf aber jene Anfänge durch innere Triebkraft angelegt waren und dessen Verwirklichung in einer über die einzelnen Zeitabschnitte übergreifenden, vom Zweckgedanken geleiteten Kraft begründet ist. Der Entwickelungsgedanke enthält in sich selbst von Hause aus eine teleologische Metaphysik, die Forderung der Verwirklichung des im ersten Anfang schon mitgesetzten Endzieles. Das ist seine einzige klare Fassung. Wenn daher im Christentum und seiner Entfaltung das teleologische Endziel der religiösen Entwickelung gesehen wird, so widerstreitet das wenigstens nicht den Konsequenzen dieses wissenschaftlichen Grundbegriffes, den mit allen seinen Konsequenzen anzuerkennen auch dem Theologen unbedingte wissenschaftliche Pflicht ist. Aber freilich weiter reicht die Wissenschaft nicht. Daß das Christentum eine endgültige Offenbarung Gottes sei, ist reiner Glaube, mit dem man es versuchen muß, ob er hält, was er verspricht, und den man eben deshalb nicht allzu pedantisch wegen der Formen quälen darf, die er sich giebt.

Aber auch die Möglichkeit von alledem zugegeben, so scheinen damit doch die alten Bedenken wiederzukehren. Wir kennen ja doch nur einen kleinen Ausschnitt aus der menschlichen Geschichte, der nach rückwärts und vorwärts von Dunkel umschlossen ist. Ist es da nicht mehr als vermessen, gerade innerhalb eines solchen Ausschnittes die absolute Religion finden zu wollen? Sieht das nicht aus wie ein glücklicher Zufall? Das wäre ein ernstes Bedenken, wenn wirklich eine unbegrenzte Fülle von Ideen die Menschen beherrschte, wenn unsere bisherige Geschichte nur ein zufällig gerade unter die Beleuchtung unseres Wissens geratener Winkel der

Menschheitsgeschichte wäre. Allein die Summe der Ideen, die unseren Ausschnitt beherrschen, ist zwar in der Form, die sich geben, unermeßlich, aber in ihren inhaltlichen Haupttypen verschwindend gering. Wir dürfen daher annehmen, daß sie überhaupt nur eine sehr beschränkte sein werde. Dieser Ausschnitt selbst aber umfaßt thatsächlich alles, was an großen Kulturen aus der prähistorischen Roheit hervorgegangen ist, und zeigt uns den Zusammenfluß dieser Kulturen zu einer Weltkultur, die im Wesentlichen von den Völkern des Mittelmeeres erarbeitet worden ist und bis heute getragen wird. Wir dürfen also annehmen, daß in diesem Ausschnitt die tiefsten und besten Kräfte der Menschheit bereits sich zu ihren grundlegenden Leistungen zusammengefaßt haben. Was ich am Anfang als Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit bezeichnet habe, daß nämlich in diesem Ausschnitt die tiefsten Probleme und die wesentlichen Kräfte der menschlichen Geschichte bereits in Bewegung geraten sind, darf als Thatsache behauptet und in seiner Tragweite noch nachdrücklicher betont werden. In Religion, Moral und Kunst hat die bisherige Geschichte, die doch die größten Gegensätze der Unkultur und der Ueberkultur schon mannigfach nebeneinander zeigt, nur eine ganz geringe Zahl von Grundtypen hervorgebracht. Und diese Typen stehen unter einander in einem der Hauptsache nach durchsichtigen Zusammenhang, der zeigt, wie unendlich langsam der menschliche Geist an seinen Hauptproblemen arbeitet und wie unendlich mühsam er die einfachsten Konsequenzen seiner grundlegenden Anlagen und Erfahrungen zieht. Was ich an der Religionsgeschichte als Zug der Entwickelung zeigte, ist nichts anderes als die Entwickelung der Konsequenzen der religiösen Anlage überhaupt. Wie leicht und schnell folgt diese Entwickelung bei der nachträglichen Analyse aus ihren Grundlagen und wie unendlich mühselig und langsam hat die Menschheit sie gezogen und zieht sie dieselben heute noch! Das beweist nichts anderes, als daß die Möglichkeit verschiedener Inhalte des menschlichen Geistes eine sehr begrenzte ist und die Phantasie sich durchaus keine unbegrenzte Veränderlichkeit ausdenken darf. Das menschliche Wesen mit seinen Grundlagen, wie wir es in den verschiedenen geschichtlichen Gruppen überall wieder erkennen, ist ein sehr begrenztes, und die Entwicke-

lung seine Inhaltes in der Geschichte ist darum eine nicht minder eng begrenzte. Das vorige Jahrhundert hat überall nur das Identische gesehen und dabei gewiß vielfach geirrt. Aber das unsere irrt nicht minder, wenn es von dem Entwickelungsbegriff und dem zauberischen Einblick in die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Formen berauscht sich eine unbegrenzte Variabilität erträumt, bei der es nicht möglich sei, Ziel und Ende zu ahnen. Im Wesen des menschlichen Geistes liegen nur einige wenige Möglichkeiten, und es wird schwerlich seine Aufgabe sein, niemals über seinen höchsten Ertrag im Klaren zu sein. Es ist vielleicht wahrscheinlicher, daß er verhältnismäßig bald sich die Einsicht in diesen tiefsten Grund und besten Ertrag seines Wesens erringt, um dann in weiterer Arbeit immer wieder zu erwerben, was er ererbt hat, damit er es als sein Eigenes besitze und entfalte.

Die Anwendung dieser Sätze auf die religiöse Entwickelung ergiebt sich von selbst. Die christliche Idee erscheint als die einfache, von aller nationalen Besonderheit und aller Naturreligion befreite Konsequenz der religiösen Grundanlage überhaupt. Daß sie deshalb die absolute Religion sei, ist damit nicht im strengen Sinne zu beweisen, aber es erscheint doch als etwas Naheliegendes und Wahrscheinliches. Ihr Anspruch braucht nicht dem ängstlichen oder hochmütigen Zweifel zu begegnen, als wäre in tausend Jahren Bedürfen und Wollen der Religion vielleicht ein ganz anderes. Vor allem aber ist hierbei zu beachten, daß das Christentum ja selbst nichts Starres und Unwandelbares, sondern die Triebkraft einer reichen Entwickelung ist, die in der mühsamen Arbeit von fast 2000 Jahren erst die einfachen Konsequenzen und den einfachen Wesenskern aus den Formen herauszubilden beginnt, welche von seiner jüdischen Entstehung und seiner, auf griechisch-römischem Boden erfolgten Kirchenbildung her seine erste geschichtliche Gestalt bedingt haben. Es ist ein von der vorausgegangenen Entwickelung vorbereitetes, auf die Persönlichkeit Jesu sich begründendes und stützendes Prinzip, das den von Anfang an in ihm gesetzten Inhalt erst nach und nach entfaltet und dabei den verschiedensten Gesammtlagen sich anpaßt. Die menschlichen Dinge wachsen langsam, und ihre großen Ziele sind durch das Wesen

des Menschen auf eine geringe Zahl eingeschränkt. In dem Bilde Lessings gesprochen, bedeutet das Christentum das Ende der vorchristlichen Erziehung des Menschengeschlechtes und ist es die Grundlage einer christlichen Erziehung. Die neueren Jahrhunderte haben die allmähliche Auflösung der auf Antike und Katholizismus begründeten Kultur gebracht, und diese ungeheuere Erschütterung ist natürlich auch eine Erschütterung des Christentums selbst. Aber was sich hierbei geltend macht, um es zu ersetzen oder zu verdrängen, ist teils keine neue Kraft, sondern der Rückgriff auf ältere Kulturen, teils etwas Neues, aber keine religiöse Kraft. Die Aufgabe der Erhaltung und Neugewinnung der sittlichen und idealen Kräfte, die wir dabei in einem erschreckenden Maße schwinden sehen, wird allein der Religion verbleiben, die ein absolut Gutes und ein absolutes Ziel kennt, die hierbei nicht auf menschliches Mühen und Erfinden, sondern auf göttliche Offenbarung sich stützt. Und das ist das Christentum.

Damit sind die gegenwärtigen Untersuchungen zu ihrem Ausgangspunkte zurückgekehrt. Sie haben die Anschauung zu begründen versucht, daß die Religion ein eigentümliches, selbständiges Ding für sich sei, das man deshalb seinem eigenen Gange überlassen dürfe und müsse, das seine Gewißheit und seinen Inhalt in sich selber trägt und bei dem es in Zeiten der Krisis nur die Hemmnisse zu beseitigen gilt. Die Fäden, aus denen das Gesamtleben der Menschheit sich zusammenwebt, verwirren und entwirren sich beständig. Es ist deshalb zu allen Zeiten die Hauptaufgabe einer wissenschaftlichen Orientierung, die einzelnen Fäden klar zu legen und deren Zug zu verfolgen. Das ist in der schmerzenreichen Verwirrung aller Fäden, welche die letzten Jahrhunderte so groß und so schwierig macht, die einzige Aufgabe, welche sich von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus die Theologie stellen kann. Wohl uns, wenn wir sicher sein dürfen, den richtigen Lauf desjenigen Fadens herausgefühlt zu haben, der das ganze Gewebe zusammenhält. Wenn wir dessen sicher sind, können wir die mancherlei Wirren der Dogmatik, die ja oft nichts anderes ist als der Kampf um die Nuance und die ja keineswegs nur durch wissenschaftliche Motive bestimmt ist, mit verhältnismäßiger Gefaßtheit ertragen.