Werk

Titel: Zwei religionsphilosophische Bücher der Gegenwart

Autor: Wendland, Johannes

Ort: Tübingen

Jahr: 1922

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1922_0003|log40

Kontakt/Contact

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

info@digizeitschriften.de

Kritiſche Berichte.

Zwei religionsphiloſophiſche Bücher der Gegenwart.

Von

Profeſſor D. Johannes Wendland in Baſel.

Ueberſicht: 1. Das Unternehmen einer Religionsphiloſophie. 2. Das Weſen der Religion und ihre Stellung im Geiſtesleben. 3. Die Typen der Religion und das Chriſtentum.

1. Das Unternehmen einer Religionsphiloſophie.

Das Unternehmen einer Religionsphiloſophie galt W. Herrmann für eine Unmöglichkeit [1]). Er ſah darin den falſchen Verſuch, Wiſſenſchaft und Religion zu einer Einheit zuſammenzuſchmelzen. Sein an der Naturwiſſenſchaft orientierter Begriff von Wiſſenſchaft ſah als Aufgabe aller Wiſſenſchaft das Feſtſtellen geſetzmäßiger Zuſammenhänge an. „Alles was die Wiſſenſchaft erfaſſen kann, iſt tot. Es kann Lebensmittel ſein, aber nicht Leben. Die Religion aber iſt Leben“ [2]). Alle Religionsphiloſophie wecke den Schein, als könne man Religion von außen her verſtehen, indem man die Gedanken kennen lernt, die andere Menſchen aus ihrem religiöſen Erleben heraus produziert haben. In Wahrheit aber könne nur der die Religion verſtehen, der in ihr lebt, in dem durch eine perſönliche Begegnung mit Gott Glaubensleben entſtanden iſt. Das Wertvolle an Herrmanns Theologie wird immer bleiben: das Drängen auf den einzigen Weg zur Religion, auf das perſönliche Erlebnis; ferner die klare Erkenntnis der Verſchiedenheit religiöſen Lebens und wiſſenſchaftlichen Nachdenkens; endlich die Warnung vor vorſchnellen Einigungs- und Ausgleichsverſuchen zwiſchen beiden Mächten, die einer von beiden die Spitze abzubrechen ſuchen.

1) Artikel „Religion“, Realenzyklopädie[3]. 16, S. 589 ff. — ZThK 1907, S. 3 ff., S. 180 ff.

2) Realenzyklopädie 16, S. 592.

Aber gelegentlich gab doch auch Herrmann zu: „Eine von dem Verständnis der Religion geleitete Religionsgeschichte ist allerdings ein unschätzbares Mittel, es zu bereichern. Wer kraft seiner eigenen religiösen Lebendigkeit imstande ist, das religiöse Leben in anderen anzuschauen, kann dadurch auf Schranken aufmerksam werden, in denen seine eigene Religion bisher stecken blieb." Was Herrmann hier von der Religionsgeschichte sagt, gilt im Grunde von aller religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeit. Sie muß fähig sein, beides zu verbinden; die eigne religiöse Lebendigkeit öffnet uns einen inneren Zugang zum Verständnis fremder Religion. Aber der Forscher muß andrerseits es verstehen, sich dem eignen wie fremden religiösen Leben objektiv gegenüberzustellen und es auf seine Ausdrucksmittel hin zu prüfen. Herrmann betont mit Energie die erste Seite der Sache, Troeltsch die zweite. Erst die Vereinigung beider Seiten ist die Voraussetzung einer fruchtbringenden religionsphilosophischen Arbeit.

Horst Stephans Glaubenslehre [1]) verdankt Herrmann die entscheidenden Grundsätze seiner Theologie, sucht dabei aber selbständig ihren Weg. Entsprechend der Forderung Herrmanns, daß zuerst der christliche Glaube in seiner Entstehung dargestellt werden müsse, bevor die Gedanken dargestellt werden, in denen der Glaube seine Heilserkenntnis entfaltet, wird der eigentlichen Dogmatik ein erster Teil vorangeschickt, der von dem evangelischen Glauben, seiner Entstehung, seiner Begründung und Entfaltung im geistigen Leben handelt. In dem zweiten umfangreichsten Teil, der speziellen Glaubenslehre, ist die eigentümliche Haltung Stephans, daß er entsprechend dem Zusammenhange mit dem ersten Teil unterscheidet: wie weit reicht die Tragweite der Glaubenserkenntnis? Was ist dem frommen Menschen gewiß auf Grund seines Erlebens? In welchen Gedanken kann er diese Gewißheit am besten ausdrücken? Welche Rätsel bleiben dem Glauben übrig? Inwieweit kann er mit Ahnungen und versuchsweise gebildeten Gedanken in dies Gebiet weiter hineindringen? Hiermit ist die Konzentration auf das Wesentliche, wie Ritschl und Herrmann sie so energisch gefordert haben, vollzogen und doch daneben Raum gelassen für spekulative Gedankengänge, die freilich immer in einer Abstufung zu den zentralen Gedanken hinzutreten.

Besonders interessiert uns hier Stephans Stellung zur Religionsphilosophie. Sie ist sehr verschieden von der Herrmanns. Nach Herrmann ruht das Unternehmen einer Religionsphilosophie auf einer unzulässigen Vermischung des Unvereinbaren, der allgemeingültig nachweisbaren

1) Glaubenslehre. Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung. 1921, 336 S. Vgl. Jahrgang 1920, 277. 461 ff.

gesetzmäßigen Wirklichkeit und des persönlich Erlebbaren. Stephan findet zwar auch darin eine häufige Fehlerquelle der Religionsphilosophie, daß sie gegenüber der persönlichen im Glauben wurzelnden Haltung der Glaubenslehre eine wissenschaftliche Objektivität anstrebt, aber doch nie erfüllen kann, da sie ebenso wie die Glaubenslehre nur von einer bestimmten persönlichen Haltung getragen sein kann. Aber Stephan meint ganz anders als Herrmann: „Der religionsgeschichtliche und religionspsychologische Stoff schreit nach einer solchen Religionsphilosophie (S. 2)." „Sie ist die systematische Abteilung der Religionswissenschaft, die alle Religionen gleichmäßig bearbeiten und würdigen möchte. Sie müßte zunächst die einzelnen Religionen systematisch durchforschen, dann über der Systematik der einzelnen Religionen eine Typenbildung, die gemeinsamen Züge, den inneren Grund der Verschiedenheiten und zuletzt einen Religionsbegriff herausarbeiten, der wiederum die Verbindung mit dem allgemeinen System des Geistes erstreben müßte."

Stephan hält daher eine gegenseitige Befruchtung von Religionsphilosophie und Glaubenslehre für heilsam. „Die beiden Wissenschaften ergänzen sich so stark, daß man vom Religionsphilosophen eine vorbereitende Schulung in der Glaubenslehre und vom Glaubenslehrer eine solche in der Religionsphilosophie verlangen muß" (S. 6). Trotzdem will Stephan nicht den Weg gehen, der seit Schleiermachers Vorbild oft betreten ist, den auch J. Kaftan innerhalb der Schule Ritschls gepflegt hat: der Glaubenslehre einen religionsphilosophischen Unterbau zu geben, indem man das Wesen der Religion, ihre Arten und Stufen ermittelt, um dann die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte zu finden und schließlich die Stellung der Religion im Geistesleben darzustellen. Stephan geht vielmehr den Weg Reischles. Er geht von der christlichen Religion aus, und erst, nachdem er die christliche Glaubenserkenntnis dargestellt hat, sucht er die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte zu ermitteln, nicht zu dem Zweck, einen Allgemeinbegriff von Religion zu finden, sondern um zu zeigen, wie das Christentum sich mit den hochragenden Gipfeln in der Religionsgeschichte, mit prophetischer und philosophischer Religion, auseinandersetzt und seine Ueberlegenheit begründet. Diese Anordnung hat das Mißliche, daß vom Wesen des Glaubens (S. 29—71) gesprochen wird, bevor das Wesen der Religion erörtert wird. So gleicht Stephans Aufbau einer Pyramide, die auf die Spitze gestellt ist, deren breite Basis in die Luft ragt. Erst im dritten Teil (§ 28, 1 und § 30, 3) finden wir Ausführungen über das Wesen der Religion, die in die Grundlegung gehört hätten. Gelegentlich muß aber auch der grundlegende Teil (§ 6, 1) die Abgrenzung des

religiösen Gebietes vollziehen, also doch bereits das voraussetzen, was im 3. Teil nachgebracht wird. Ebenso stark greifen die Teile ineinander; im ersten Teil wird (§ 7) die Notwendigkeit der Entfaltung des Glaubens im natürlichen und sittlichen Leben wie in der Welt des Erkennens dargelegt, erst im 3. Teil aber (§ 30) die Stellung der Religion zu den übrigen Geistesgebieten, zum Logischen, Aesthetischen, Ethischen erörtert. Der Gesichtspunkt ist hier: inwiefern müssen alle diese Gebiete religiös gewürdigt werden? Also ein Verständnis des gesamten Geisteslebens von der obersten Spitze, der religiösen Zielrichtung aus, wird hier erstrebt. Bei der von mir befürworteten anderen Anordnung würde der Gesichtspunkt vorantreten: inwiefern unterscheidet sich religiöses Leben vom natürlichen (eudämonistischen), vom logischen, ästhetischen, sittlichen Leben? Der Gesichtspunkt, daß letztlich alles Leben eine Einheit bildet und diese Einheit zuhöchst von der religiösen Zielrichtung aus zu finden ist, hätte sich dann anzuschließen.

Wenn die Religionsphilosophie nach Stephan keine neutrale Haltung einnehmen kann, sondern selbst irgendwie in einem religiösen Glauben wurzelt, so fällt doch eigentlich das Bedenken Stephans (S. 7) fort, Dinge unter religionsphilosophischen Gesichtspunkten zu behandeln, die unter den Gesichtspunkt des Glaubens gehören. Beides ist im tiefsten Grunde kein Gegensatz. Kurz die Vereinigung von Teil 1 und 3, auf die auch die Vorrede S. IX hinweist, dürfte sich aus methodischen und sachlichen Gesichtspunkten empfehlen. Auch in der religionsphilosophischen Forschung wird immer die Ueberzeugung von der Normalgestalt der Religion sich irgendwie geltend machen. Immerhin ist auch bei Stephans Anordnung die Glaubenslehre von einer gefährlichen Isolierung befreit und zur Mitarbeit an den Fragen der Religionsphilosophie und der Weltanschauungsbildung aufgerufen.

Den von Stephan abgelehnten Weg, Religionsphilosophie und Glaubenslehre zu einem Ganzen zusammenzuarbeiten, hat besonders energisch G. Wobbermin[1]) vertreten. Er weist der Theologie den Weg, zuerst das Wesen der Religion zu ermitteln, sodann die verschiedenen Religionen nach Arten und Stufen zu gruppieren, dann über die Gründe sich klar zu werden, warum der Wahrheitsanspruch der Religion berechtigt ist und von der Wissenschaft vertreten werden darf. Daran schließt sich weiter die Bestimmung des Wesens des Christentums, seine Ausgestaltung in einer Glaubensanschauung und endlich die Rechtfertigung seiner Wahrheit.

---

1) Das Wesen der Religion. Leipzig 1921 (Bd. II des Werkes: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode), 1. Halbband.

Der 1. Band Wobbermins hatte vielleicht darum weniger Leser gefunden als wünschenswert war, weil er zunächst rein methodischen Fragen gewidmet war, die nicht jedermanns Sache sind. Ferner ist Wobbermin das eingehende Bestreben eigen, mit verwandten und gegnerischen Anschauungen in Theologie und Philosophie sich genau auseinanderzusetzen. Er weiß (ganz anders als z. B. Herrmann) dem Gegner gerecht zu werden. Er bemüht sich zuerst stets das Wahrheitsmoment im Gegner herauszustellen, aber auch ebenso bestimmt den Punkt anzugeben, wo sein Weg sich von ihm scheidet. Er verliert sich nicht in Kleinigkeiten, sondern geht stets auf die entscheidenden Punkte los. Und doch ist sein erster Band etwas umfangreich geworden. Während der erste Band sozusagen den Schlüssel herstellte, zeigt nun der 2. Band, daß der Schlüssel wirklich das Tor zur Religion und zum Christentum öffnet. Die 1. erschienene Hälfte behandelt das Wesen der Religion und die Einteilung der Religionen, der 2. Halbband soll die Wahrheit der Religion behandeln. Der 3. Band wird dann das Wesen des Christentums hinzufügen [1]). In methodischer Hinsicht scheint mir Wobbermin das Richtige zu treffen, wenn er sagt: „Es handelt sich darum, von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben zu verstehen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen zu schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückzukehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter auszudehnen und immer intensiver und innerlicher zu gestalten, um vermittelst desselben die spezifisch religiösen Gesamtkomplexe religiösen Lebens in möglichster Reinheit herauszustellen“ (II S. 7 f., vgl. I S. 408 f.). Dies Ineinandergreifen des Subjektiven und Objektiven nennt W. auch die Methode des religionspsychologischen Zirkels.

Das Wertvolle an Wobbermins Methode scheint mir zu sein: die Forschung wird nicht, wie es häufig geschieht, in zwei zusammenhangslose Aufgaben gespalten. Man sucht einerseits rein historisch und psychologisch einen massenhaften Stoff antiquierter Religion beizubringen, seltsame Riten und phantastische Mythen, die uns heute nichts mehr zu sagen haben. Andrerseits vertritt man mit Wärme das Ideal der Religion, wie sie der Norm entspricht. Ja diese scharfe Trennung wird vielfach als das Muster wissenschaftlicher Methodik hingestellt. Demgegenüber vertritt Wobbermin

1) In der Abhandlung „Das Wesen des Christentums“ in den „Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion“, 1905, haben wir einen vorläufigen Ersatz für den noch ausstehenden 3. Band.

eine einheitliche Methode. Schon die historisch-psychologische Forschung habe in allen Religionen den eigentlich religiösen Kerngehalt aus der Umhüllung fremdartiger Umkleidungen herauszustellen; also das, worauf es dem Frommen eigentlich ankommt, herauszuschälen. Gerade diese Arbeit ist nur bei eigenem religiösem Empfinden möglich. Nur weil fremde Religionen in irgendeinem Maße Verwandtes mit unserem persönlichen Fühlen haben, können wir sie verstehen und darstellen. Ein Ineinander objektiver historisch-psychologischer Forschung und persönlichen Herausfühlens des in allen religiösen Aeußerungen eigentlich gemeinten Gehaltes wird damit befürwortet. Das rein individuell-subjektive Element, das für sich allein jede Forschung aufheben würde und doch in aller Forschung sich geltend macht, wird in seinen die Wissenschaft zerstörenden Konsequenzen aufgehoben durch den entgegengesetzten Pol: die Tatsachen der Religionsgeschichte sind zu beachten. Damit wird die Frage nach der Wahrheit der Religion nicht anfänglich ganz ausgesetzt und hinterher durch einen Machtspruch beantwortet, sondern die Forschung tritt von vornherein in den Dienst der Wahrheitsfrage. Die historisch-psychologische Forschung bereitet die Lösung der Wahrheitsfrage vor, denn sie ermittelt: welcher religiöse Gehalt kann überhaupt in Frage kommen, wenn die Wahrheitsfrage aufgeworfen wird? und welche Wahrheitsmomente finden sich in den verschiedenen Religionen?

Genau so soll auch für die Erforschung des Christentums dieselbe Methode in Frage kommen, wie Wobbermin an einzelnen Beispielen wie der Trinitätslehre, dem Reich-Gottes-Gedanken, dem Wunderglauben, der Inspirationslehre zu zeigen sucht. Zuerst muß aus der Verkleidung mit andersartigen Motiven heraus der religiöse Kerngehalt erhoben werden. Dann muß gefragt werden, ob er sich an der Erfahrung bewährt. Hierbei stellt Wobbermin mehrere Schichten des religiösen Bewußtseins heraus. 1. Das primäre religiöse Erlebnis. 2. Die aus diesem Erlebnis folgende religiöse Ueberzeugung. 3. Der gedankenmäßige Ausdruck dieser Ueberzeugung. 4. Religiöse Vorstellungen primärer und sekundärer Art, die diese Ueberzeugung, sei es reiner, sei es vermischt, z. B. mit philosophisch-rationalen oder mit ästhetischen Motiven zum Ausdruck bringen.

Wobbermin vereinigt in dieser Weise zwei Tendenzen, die oft feindlich auseinandertreten, ja er biegt sie nicht äußerlich zusammen, sondern zeigt, warum der eine Gesichtspunkt der Ergänzung durch den andern bedarf: der Ausgang von der eigenen religiösen Erfahrung ist durch die Reformation gewonnen, von Schleiermacher neu gefunden und dann von Ritschl und Herrmann energisch geltend gemacht. Aller Rationalisierung und Umbiegung der religiösen Ueberzeugung in philosophische Metaphysik ist damit

gewehrt. Aber ebenso erfordern die Methoden des neuzeitlichen Denkens eine unbefangene Beachtung der Tatsachen, eine objektive Ueberschau über die Religionsgeschichte. Besonders erfolgreich hat unter anderen E. Troeltsch diesen Gesichtspunkt vertreten. Die nicht-theologische Forschung handhabt ihn als selbstverständlich. Wobbermin vereinigt in glücklicher Weise die beiden, in aller Theologie von jeher irgendwie vorhandenen Gegensätze, die objektive Beobachtung von außen und das subjektive persönliche Einfühlen in die Sache; und nicht bloß ein Einfühlen, sondern ein Leben in der Sache, d. h. persönliches Glaubensleben befähigt den Forscher zu seiner Arbeit.

Weniger glücklich finde ich die Terminologie Wobbermins, die er in einer Reihe von Abhandlungen und Schriften „Zum Streit um die Religionspsychologie" und sonst unermüdlich vertreten hat. Wobbermin legt bei dem Worte „religionspsychologisch" den Ton auf die erste Hälfte des Wortes und grenzt seine Methode ab gegen die Art rein empirischer oder formaler Psychologie, die nicht nach den Inhalten religiöser Ueberzeugung fragt, sondern nur nach den psychischen Formen, in denen Religion empirisch auftritt. Zuerst hatte Wobbermin den Ausdruck gebraucht, es handle sich um eine transzendentalpsychologische Forschung. Er meinte damit, es solle kritisch der Wesensgehalt herausgestellt werden. Jetzt hat Wobbermin diesen Ausdruck fallen gelassen, da er mißverständlich sei und in dem von ihm gemeinten Sinne ungebräuchlich ist. An dem Begriff „religionspsychologische Methode", die für die gesamte Religionswissenschaft wie für die Theologie maßgebend sein solle, hält er dagegen fest. Aber es fragt sich, ob man eine Forschung, die nicht bloß die Formen, sondern auch die Inhalte des religiösen Lebens zum Gegenstand ihrer Arbeit macht, religionspsychologisch nennen darf. Jedenfalls will Wobbermin Form und Gehalt der religiösen Ueberzeugung und Gedankenbildung herausstellen. Es ist dasselbe, was andere „Sinnforschung", was Husserl „phänomenologische Forschung" [1]), Eucken „noologische Methode" nennt, was ich als die in allen Geisteswissenschaften zu übende Einstellung bezeichnen möchte: die Beteiligung an dem Gegenstande durch persönliches Leben in ihm und zugleich die weiteste Ueberschau über die Sache, in der ich mich objektiv der eigenen Ueberzeugung wie den geistigen Aeußerungen andrer gegenüberstelle.

Von dem aus, was Wobbermin den „religionspsychologischen Zirkel" nennt, wird auch deutlich, warum sich die beiden Methoden gegenüber-

1) R. Winkler zeigt ZThK 1921, S. 103 ff., daß die „Wesensschau", die die Phänomenologie erstrebt, genau dasselbe ist, was Wobbermins Methode anstrebt.

stehen: einerseits gehen Ritschl, Herrmann, Reischle, Stephan vom Wesen des Christentums aus, um von da aus zu bestimmen, was „Wesen der Religion" zu heißen verdient. Andererseits ist es seit Schleiermacher, Kaftan, Siebeck, Troeltsch üblich, umgekehrt zu verfahren, zuerst das Wesen der Religion festzustellen und dann die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte durch eine Gruppierung der Religionen nach Arten und Stufen zu bestimmen. Nun ist es ganz deutlich, daß man weder eine streng objektive Bestimmung des Wesens der Religion, abgesehen von der eigenen Ueberzeugung, noch eine unparteiisch objektive Einteilung der Religionen finden kann. Die eigene Ueberzeugung wird immer irgendwie mitspielen, und doch ist sie nicht bloß eine Fehlerquelle, sondern ebensosehr ein Schlüssel, der das Verständnis der Fremdreligion aufschließt. Die andere Seite des Sachverhalts ist aber, daß die eigene religiöse Ueberzeugung durch die Kenntnisnahme fremder religiöser Ueberzeugungen wesentlich geklärt, vielleicht erweitert, berichtigt wird. Infolgedessen wird es begreiflich, wie beide Methoden vertreten werden können; und doch wird es das Richtigste sein, wenn man im Interesse möglichster allgemeiner Verständigung nicht bloß die eigene Ueberzeugung, sondern auch die Tatsachen sprechen läßt, um einen Allgemeinbegriff zu gewinnen, der das umfaßt, was die entscheidenden religiösen Motive in allen Religionen bildet und ebenso die vollendete Religion umschließt.

Stephan, der den umgekehrten Weg von der Darlegung der eigenen Glaubensüberzeugung aus geht, hält doch (S. 3) den Ausgang von einer Religionsphilosophie gleichfalls für möglich, ja er meint, wenn es eine ideale Religionsphilosophie gäbe, müßte sie ein enges Verhältnis zur Glaubenslehre gewinnen. — Eine solche Religionsphilosophie, die als Grundlage der theologischen Arbeit angesehen werden kann, ist nun inzwischen erschienen, von Heinrich Scholz[1]), der von der Theologie zur Philosophie übergegangen ist. Wenigstens möchte ich das 1. und 3. Buch seines Werkes, das Wesen der Religion und die Wahrheit der Religion überschrieben, als Muster einer philosophischen Betrachtung der Religion ansehen. Er gibt zwar keine eingehende Erörterung über das Verhältnis philosophischer und theologischer Arbeit. Aber seine Auffassung tritt doch da, wo er von der religionsphilosophischen Arbeit spricht, deutlich hervor. Die Religionsphilosophie kann nicht religiöses Leben entzünden, sie stellt sich objektiv der Religion gegenüber; sie legt sich eine gewisse Reserve auf; sie führt nur bis an die Religion heran. „Den Glauben, in dem die lebendige Religion sich gegen die ewige Brandung des Zweifels durchsetzt, wird keine Philoso-

1) Religionsphilosophie, 1921; 2. Aufl. in Vorbereitung.

phie, die sich ihres Wesens bewußt bleibt, jemals aus eigener Kraft erzeugen können" (S. 441). Die ergänzenden Urteile liegen nahe: die Theologie stellt sich ganz in die Sache hinein und entwickelt die Fülle des religiösen Glaubens mit innerer Wärme, wie es z. B. Herrmann und Stephan tun. Doch scheint mir allerdings, daß man die Sprache des Propheten und die des Theologen unterscheiden muß. Zum Theologen ist nur der geeignet, der beides vermag: sowohl in der Religion leben als auch objektiv, kritisch, beobachtend sich dem Gegenstand gegenüberstellen. Darum braucht die Theologie, wenn sie Wissenschaft sein will, auch die religionsphilosophische Einstellung.

2. Das Wesen der Religion und ihre Stellung im Geistesleben.

Die Bedeutung der Scholzschen Religionsphilosophie finde ich darin, daß sie ein feines Verständnis für Religion mit einer intimen Fühlung mit der gegenwärtigen Philosophie und mit scharfer begrifflicher Präzision verbindet. Philosophisch ist Scholz in dem allgemeinen Sinne an Kant orientiert, daß er eine kritische Erforschung aller Kulturschöpfungen des Geistes für die Aufgabe der Philosophie hält. Aber er lehnt entschieden die Deutung der Religion ab, die in der Marburger Kantschule und bei Windelband üblich geworden ist, durch die sich auch Troeltsch von seiner ursprünglichen Position hat abdrängen lassen: Religion wird hier als eine notwendige Schöpfung des menschlichen Geistes, als ein Apriori unserer Vernunft angesehen. Hierunter leidet die Religion, denn wenn sie auch als überindividuelle Schöpfung erscheint, ist sie doch eine Vernunftschöpfung. Scholz dagegen sieht in ihr nicht in erster Linie einen „Schöpfungsakt", sondern einen „Erfassungsakt". Sie ist Erfassung des Göttlichen [1]). Scholz schließt sich damit an den erkenntnistheoretischen Realismus an, wie ihn z. B. A. Riehl philosophisch vertreten hat. Im Unterschiede von dem erkenntnistheoretischen Idealismus, der nur die Formen und Funktionen unseres Bewußtseins zum Gegenstand der Forschung macht, kennt der Realismus eine

1) Vgl. die eingehende Kritik des Begriffs eines religiösen Apriori S. 349 ff. Scholz geht aber weit über das Ziel hinaus, wenn er gegen Stange geltend macht: die Religion sei kein wesensnotwendiger Bestandteil des menschlichen Geistes, sondern sie verdanke einem „Zufall" ihre Entstehung, den der religiöse Glaube Offenbarung und Gnade nenne (S. 455). Beides schließt sich doch nicht aus, daß die Religion durch Gottes Tat hervorgerufen wird, und daß es dem menschlichen Geist wesentlich einwohnt, über die Grenzen der Welt hinauszugehen und Gottes inne zu werden.

von unseren Gedanken unabhängige Wirklichkeit, auf welche unsere Denkformen hinweisen. Dementsprechend ist die Eigenart der religiösen Erfahrung, daß sie eine transsubjektive Wirklichkeitserfahrung ist, die durch ihre starke Gefühlstönung mit nichts Irdischem verglichen werden kann: „eine Ergänzung des irdischen Wirklichkeitsbewußtseins durch herzerhebende Eindrücke von transsubjektivem Charakter und akosmistischer Qualität" (S. 167), oder „ein durch eigentümliche Durchbrechungen des Weltbewußtseins veranlaßtes Erfülltsein von der Präsenz des Göttlichen" (ebenda).

An diesem Punkte scheint mir eine Uebereinstimmung der maßgebenden Forscher sich anzubahnen. Wobbermin findet ebenso „ein Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer über die gesamte raumzeitlich-endliche Welt hinausliegenden Wirklichkeit" als das Grunddatum aller Religion (II S. 139). Auch Troeltsch sieht „die Präsenz des Göttlichen in der Seele, die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung in bezug auf Uebermenschliches oder Unendliches" als den Ausgangspunkt für die Analyse des Kerngehaltes der Religion an. Stephan kommt in dem religionsphilosophischen Abschnitt seiner Glaubenslehre auf etwas Aehnliches heraus, wenn er schreibt: „Religion ist in ihrem tiefsten Wesen Selbstvergegenwärtigung Gottes im menschlichen Erleben" (S. 289). Scholz wie Wobbermin betonen, daß es der Religion eigentümlich ist, über den Umkreis der gesamten Welt hinauszustreben. Ein metaphysischer Tatbestand liegt also im Wesen der Religion beschlossen. Beide brauchen diesen Begriff, grenzen aber die religiöse Metaphysik ganz anders als z. B. Biedermann und A. Dorner gegen jede philosophisch-rationale Metaphysik ab. Der Unterschied zwischen beiden liegt nach Scholz darin, daß der Religion eigenartige Erfahrungen zugrunde liegen, während die Metaphysik sich nicht notwendig auf besondere Erlebnisse stützt. Sie kann auch in ihren Spekulationen lediglich gedankliche Konsequenzen aus der allgemeinen Erfahrung ziehen. Ferner endet die Metaphysik mit dem Begriff der Welt; wenn sie über die Welt hinausgeht, wird sie zur Religion, die Religion dagegen hat es immer mit Erlebnissen zu tun, die über die Welt hinausreichen. Ferner berührt sich die Religion mit der Metaphysik, indem sie eine Weltanschauung aus sich heraus entwickelt. Aber der Unterschied bleibt: Religion erzeugt wohl ein Denken über Gott, Mensch, Welt aus sich heraus; sie ist aber grundsätzlich in erster Linie eine Lebensverfassung, erst an zweiter Stelle ein Denken. Metaphysik ist dagegen in erster Linie ein Denken, und in diesem Denken steht wiederum nicht Gott sondern die Welt und der Mensch voran (S. 217. 229). Infolgedessen wird im Gegensatz zu vielen Metaphysikern gezeigt, daß der philosophische Begriff des Absoluten und der religiöse Gottesbegriff sich nie mit-

einander decken können. Ja die Lebendigkeit des religiösen Gottesbegriffs streitet mit dem logisch orientierten Gedanken des Absoluten. Aber gerade wegen der Eigenart und Selbständigkeit der religiösen Erfahrung verwehrt Scholz es der Metaphysik, von ihrem Begriff des Absoluten aus die religiösen Aussagen über Gott zu kritisieren; Gott wird immer in der Religion als das Unirdische, als das machtvoll Erhabene und als das ewig Begehrenswerte erfaßt. Ueber den Seinscharakter dieser und aller übrigen noch weit konkreteren Bestimmungen des Wesens Gottes glaubt Scholz, wieder in Analogie zu dem philosophischen Realismus eines Riehl und anderer, sagen zu können: Genau wie in den Sinnesqualitäten sich zwar die Natur des erkennenden Subjekts, aber nicht bloß diese, sondern auch die Natur der empfundenen Objekte kund tut, so bringen zwar die Aussagen über Gott die Natur des religiös empfindenden Subjekts zum Ausdruck. Denn eine adäquate Erfassung oder inhaltliche Abbildung Gottes gibt es nicht. Aber letztlich ist doch das Göttliche selbst der erzeugende Grund für die religiöse Erfahrung und ihre eigentümliche Färbung.

In letzterem Satz sind wir bereits übergegangen zu dem bedeutsamen Versuch von Scholz, zu zeigen, ob und wie der Philosoph die Wahrheit der Religion aufweisen könne. Ich sehe die Bedeutsamkeit des 3. Teils der Religionsphilosophie von Scholz darin, daß er es mit dieser Begründung der Wahrheit nicht leicht nimmt. Er wendet sich energisch gegen jeden Versuch, den Sinn des Wahrheitserweises umzubiegen in den Erweis des Wertes der Religion oder der Bedeutsamkeit der Religion für das Kulturleben, das ohne religiösen Hintergrund seine Weihe und Innerlichkeit verlieren würde, also verarmen müßte. So richtig diese Gedanken, wie sie z. B. Eucken darbietet, an sich sind, können sie doch nicht den Wahrheitsgehalt der Religion erhärten; sie biegen immer in den Gedankengang des Pragmatismus ein, der aus dem Wert einer Sache auf ihre Wahrheit schließt. Und dieser Schluß ist immer falsch. Vielmehr wie die Analyse des Wesens der Religion gezeigt hatte, daß es sich um eine Wirklichkeitserfahrung handelt, die über das Irdische hinausweist, so handelt es sich jetzt darum, die Wahrheit des Urteils zu erweisen, daß Gott existiert. Scholz macht es sich auch darin nicht leicht, daß er ausführt: es genügt nicht zu zeigen, daß die Gottesidee aus der religiösen Erfahrung heraus mit Notwendigkeit gebildet wird, sondern es handelt sich um Schwereres, die Existenz Gottes zu erweisen. Am leichtesten wäre es, wenn man die Wirklichkeit Gottes auf einem andern Wege als dem der religiösen Erfahrung nachweisen und dann die Uebereinstimmung dieser Wirklichkeit mit dem, was in der religiösen Erfahrung liegt, dartun könnte. Dieser Weg ist in den Gottesbeweisen in der Metaphysik

versucht worden. Aber er führt nicht zum Ziele, denn der philosophische Begriff des Absoluten erreicht nicht den religiösen Gottesgedanken, denn er führt nicht mit Notwendigkeit über die Welt hinaus.

Aber auch der Beweis von Karl Stange, mit dem Scholz in der Betonung, daß es sich um eine eigenartige Wirklichkeit handelt, eine Strecke Weges zusammengeht, führt nicht zum Ziel. Stange geht von dem allgemeinen Begriff der Erfahrung aus und meint, aus der Unvollständigkeit der gewöhnlichen Erfahrung, die zwischen der Erfahrung der Außenwelt und der des eigenen Ich keine Einheit finden könne, auf die Notwendigkeit ihrer Ergänzung durch die religiöse Erfahrung schließen zu können, die überall auftritt, wo man nach der Vollständigkeit der Erfahrung fragt. Demgegenüber zeigt Scholz mit Recht, daß der Schluß von der allgemeinen Erfahrung auf die religiöse Erfahrung nicht zutrifft, weil die religiöse Erfahrung auf ein Nicht-Irdisches hinweist, also eine ungewöhnliche Erfahrung ist, ja geradezu den Begriff der Erfahrung sprengt, der die jedem erweisliche Erfahrung der sinnlichen Außenwelt und des geistigen Innenlebens im eigenen Ich wie im Seelenleben anderer für die einzige Wirklichkeit ansehen will. Ja Scholz beweist darin seine philosophische Unparteilichkeit, daß er zunächst alle Gründe aufbietet, die den Philosophen dazu führen könnten, die Wirklichkeit Gottes entweder zu verneinen oder für unerweislich zu halten. Und doch verzichtet er nicht mit dem Positivismus oder Agnostizismus oder Pragmatismus, mit denen er sich oft auseinandersetzt, auf Gründe, er schiebt auch nicht die Lösung der Frage einfach dem religiösen Glauben selbst zu. Sondern er findet, daß der Philosoph, wofern die Philosophie alle Lebensgebiete umfassen und ihre Wirklichkeitsansprüche diskutieren will, Gründe hat, die es ihm wahrscheinlich machen, daß dem religiösen Leben eine Wirklichkeit zugrunde liegt, daß also der religiöse Mensch nicht einer vielleicht notwendigen oder heilsamen oder wertvollen Illusion unterliegt oder eine fruchtbringende Fiktion (Vaihinger) bildet. Die Gründe sind folgende: 1. Das Gotteserlebnis drängt sich hochstehenden religiösen Menschen nicht nur ohne ihren Willen, sondern zuweilen gegen ihren Willen auf. 2. Die allen zugängliche Erfahrung erreicht nirgends die letzte absolute Wirklichkeit. Eine andersartige Wirklichkeit drängt sich nicht nur dem religiösen Menschen, sondern auch dem sittlichen Erleben (wenn man es mit Kant interpretiert) auf; ebenso liegt dem künstlerischen Empfinden nicht bloß eine Welt des schönen Scheins zugrunde, sondern eine neue Seite der Wirklichkeit tut sich hier kund. Hieraus ist zu schließen: die Wirklichkeit enthält eine Tiefendimension; verschiedene Schichten der Wirklichkeit tun sich gerade den hochstehenden Charakteren

der Menschen kund. 3. Gerade der irrationale Gehalt der religiösen Erfahrung, der es nicht zuläßt, daß man sie auf kosmische Größen (Universum, Menschheit, Lebensideale) zurückführt oder den Gottesbegriff mit dem philosophischen Begriff des Absoluten identifiziert, legt dem Philosophen den Schluß nahe: der Grund für die Eigenart der religiösen Erfahrung, ja für ihre besondere Färbung, Schattierung und jede Zustandsänderung derselben ist zwar durch das religiöse Subjekt mitbedingt; aber nicht nur durch dieses, sondern der erzeugende Grund für alle Besonderheiten der religiösen Erfahrung wird letztlich in dem Gegenstand, in dem Göttlichen selbst liegen.

Soweit der unter dem Einfluß des philosophischen Realismus eines Riehl und Külpe, wohl auch der Geistesart von Husserl und Scheler unternommene Begründungsversuch von Scholz. Wie ist über ihn zu urteilen? Mir scheint das Wertvolle darin zu liegen, daß Scholz die eigenartige Lebenskraft und Selbstgewißheit, die irrationale Eigenart der Religion aufdeckt, sie in ihrer Art bestehen läßt und doch als Philosoph Verstandeserwägungen über diese irrationale, eigenartige, von Gefühlstönungen begleitete Lebensmacht anstellt. Scholz ist als Philosoph Intellektualist, als religiöser Mensch dagegen kennt er die alle Vernunft übersteigende Lebensmacht der Religion. Die Religion wird zum Gegenstande des intensiven Nachdenkens gemacht, ohne daß sie selbst rationalisiert wird. Damit sind die beiden Extreme vermieden, einerseits die Umdeutung der Religion in philosophische Metaphysik, andererseits wird aus dem Glaubenscharakter der religiösen Ueberzeugung nicht die Folgerung gezogen, daß alle intensive Denkarbeit der Religion gefährlich sein müsse und daher der kritische Prozeß irgendwo abgebrochen werden muß, damit das Gemüt an die Stelle des Denkens trete aber dasselbe zu seinen Gunsten bestechen oder umbiegen müsse [1]). In der wissenschaftlichen Arbeit muß der Primat des Intellekts herrschen. Aber dieser Intellekt

1) Zu vergleichen ist die Stellung Stanges zu dieser Frage. Er führt in der Schrift: „Religion als Erfahrung" 1919, S. 20 aus, „daß die Religionsphilosophie gar nicht die Absicht haben kann, einen unmittelbaren Einfluß auf die Selbstgewißheit der religiösen Ueberzeugung auszuüben." „Zwischen der wissenschaftlichen Einsicht und der praktischen Erfahrung besteht immer ein Unterschied". „Es ist ein Irrtum, wenn man meint, aus religiösem Interesse die religionsphilosophische Untersuchung ablehnen zu müssen." „Das Bedürfnis, die Religion wissenschaftlich zu begreifen, stammt nicht aus der Religion, sondern aus dem Interesse, unser geistiges Leben als eine Einheit zu verstehen, also aus einem intellektuellen Interesse." Vgl. auch in Siebecks Religionsphilosophie S. 331 f. eine ähnliche Ausführung.

kann nicht die Inhalte des Geistes aus sich hervorbringen. Er darf sie nicht umbiegen, sondern muß sie in ihrer phänomenologischen Bestimmtheit erfassen. Im Leben dagegen hat nicht der Intellekt, sondern der Glaube den Primat. Daher sagt Scholz: „Was wir wissen und folglich beweisen können, kann immer nur das Vorletzte sein" (S. 442). Alle letzten Urteile sind Glaubensurteile. Daher wird auch der Prozeß des ruhig abwägenden Urteils von der Zuversicht des Glaubens getragen werden: das scharfsinnigste Denken kann nie die Religion auflösen, es kann sie immer nur aufhellen, ja bis an das eigenartige Leben der Religion heranführen.

Kant hat seinerzeit in der Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" einen Kursus der philosophischen Theologie für jeden Theologen für notwendig gehalten und Schleiermacher hat eine, allerdings andersartige philosophische Theologie in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" wie in der Einleitung seiner Glaubenslehre skizziert. Dies Erfordernis gilt auch heute. Methodisch liegt darin: der Theologe soll in gleicher Weise befähigt sein: in den Gedanken seines Glaubens zu leben und seinen Gehalt immer reicher im Denken wie im Leben auszugestalten, aber er soll auch die Fähigkeit haben, sich seinem Glauben objektiv beobachtend, kritisch nüchtern gegenüber zu stellen.

3. Die Typen der Religion und das Christentum.

Von einer Religionsphilosophie erwartet man ferner, daß sie alles religiöse Leben der Menschheit systematisch durchleuchte, die gemeinsamen Züge der Religion, den inneren Grund der Gemeinsamkeit wie der Verschiedenheiten ans Licht stelle und so ein Schema aufstellt, das die Religionen nach Stufen und Arten gliedert [1]). In großartig konstruktiver Weise hat Hegel die Religionen der Erde unter das Schema Naturreligionen, Religionen der geistigen Individualität und absolute Religion zu bringen gesucht. Schleiermacher hat die Einteilung Polytheismus und Monotheismus zugrunde gelegt und einen ästhetischen und teleologischen Typus innerhalb des Monotheismus unterschieden. Besonders wertvoll ist die Einteilung von Siebeck: Naturreligionen, Moralitätsreligionen, Erlösungsreligionen, bei letzteren wird eine Erlösung mit negativem Ziel (Weltverneinung) von der Erlösung mit positivem Ziel unterschieden [2]). Da die Kategorie der

1) Dasselbe fordert Stephan a. a. O. S. 6.

2) Th. Steimann, Die Stufenfolge der Religionen (in Religion in Gesch. u. Gegenwart V 973 ff.) unterscheidet: Naturreligionen, Kulturreligionen, Weltreligionen; Fabricius (ebenda 1401 ff.): weltförmige, weltverneinende, weltüberwindende Religionen, bei den ersten den sinnlichen, sinnlich-ästhetischen, intellektuellen Typus.

Moralitätsreligionen nach Siebeck einen Uebergang bildet und noch halb Naturreligion ist, halb die Tendenz zur ethischen Religion hat, meinte Tiele, lieber die beiden Begriffe zugrunde legen zu sollen: Naturreligionen und spiritualistisch-ethische Offenbarungsreligionen. Diese verschiedenen Gruppierungen zeigen, daß sich die Religionen der Erde einem einzigen Schema nicht ungezwungen einordnen lassen, zumal eine Reihe Religionen durch Schichtung verschiedener Entwicklungsstufen entstanden sind und Niederes wie Höheres zusammen enthalten. Daher kann man verschiedene Einteilungsversuche gegeneinander abwägen und fragen, welcher von ihnen am meisten dem konkreten Leben gerecht wird. Sehr beachtenswert ist auch die Vierteilung von Kaftan. Sie entsteht auf Grund des doppelten Gesichtspunktes, ob vorwiegend irdische Güter in der Religion erstrebt werden oder ob ein überweltliches Gut gesucht wird; zweitens ob die Güter natürlicher oder sittlicher Art sind. Daraus folgen die vier Typen der Religion: die Naturreligionen erstreben vorwiegend natürlich-weltliche Güter, die Volksreligionen sittliches Gedeihen auf dieser Welt; die Mystik erstrebt ein Aufgehen in der Gottheit, das Christentum ein überweltliches Gottesreich, das nicht ohne Streben nach innerweltlicher Verwirklichung des Gottesreichs gewonnen werden kann.

Schon bei dieser Uebersicht ist deutlich, daß alle nur denkbaren Gesichtspunkte der Einteilung bereits zur Sprache gekommen sind. Die Art des Gottesglaubens, die Stellung des Frommen zur Welt und das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit sind die sich vordrängenden Gesichtspunkte der Unterscheidung. Es fragt sich, ob auf diesem Gebiet überhaupt noch weitere Fortschritte möglich sind, da alle denkbaren Begriffe zwar näher an die geschichtlich vorhandenen Religionen heranführen, aber diese doch niemals völlig erschöpfen können. Die beste Einteilung wird die sein, die sich sowohl begrifflich aus dem Wesen der Religion ableiten läßt, d. h. angibt, welche verschiedenen Abwandlungen die zum Wesen der Religion gehörigen einzelnen Momente derselben haben können, als auch sich mit den empirisch aufgetretenen wirklichen Religionen am ehesten deckt. Von diesem Gesichtspunkt wird die Einteilung von Wobbermin, die je einen Begriff von Schleiermacher und von Kaftan miteinander vereinigt, mindestens als eine gute Teilung angesehen werden können. Wobbermin sieht, daß in dem Begriff der Abhängigkeit von Gott einerseits Geborgenheit in Gott und Seligkeit eingeschlossen ist, andererseits Verpflichtung gegen Gott. Von hier aus lassen die Religionen sich danach unterscheiden, ob die mystische Tendenz oder die ethische Tendenz in ihnen obwaltet. Hiermit verbindet Wobbermin die ältere, von Schleiermacher aufgenommene, aber von neueren oft

als nebensächlich betrachtete Unterscheidung: Vielheits- und Einheitsreligionen. Daraus ergeben sich die vier Rubriken: Vielheitsreligionen mystisch-magischer Art, in denen natürliche Güter erstrebt werden; polytheistische Volksreligionen, in denen das Gedeihen der sozialen Gemeinschaften der beherrschende Mittelpunkt der Heilserwartungen ist. Bei den Einheitsreligionen werden Gesetzesreligionen (Parsismus, Judentum, Islam) mit ethischer Tendenz von den kontemplativen Erlösungsreligionen (Buddhismus, Pantheismus, Mystik) unterschieden. Innerhalb dieser Gruppierung hat das Christentum keinen Platz. Offenbar soll es dadurch als die allen andern überlegene, ja als die absolute Religion geltend gemacht werden, daß die beiden Tendenzen, die mystische und die ethische in ihm zu einem Gleichgewicht gekommen sind, so daß es über den Gegensätzen steht, bzw. daß alle wertvollen in den übrigen Religionen einseitig gegen einander tretenden Tendenzen zu einer höheren Einheit vereinigt sind. Und wenn in der orientalischen (orthodoxen) Kirche die mystische, im abendländischen Katholizismus die gesetzliche Tendenz vorwiegt [1]), so wird hierdurch wiederum bestätigt, daß die wichtigsten, in der Religionsgeschichte auftretenden Unterscheidungen auch innerhalb des Christentums sich geltend machen.

Ganz andersartig ist der Abschnitt bei Scholz über „Die Lebensformen der Religion" (S. 255—330). Scholz faßt gar nicht alle Religionen der Erde ins Auge; er richtet seinen Blick nicht auf die abgestorbenen Religionen, die keinen Anspruch auf gegenwärtige Wahrheit mehr erheben können. Diese haben nur noch kulturgeschichtliches Interesse. Nur diejenigen Religionen, „die mit diskutierbaren Wahrheitsansprüchen auftreten" (S. 40), werden von Scholz philosophisch erörtert. Er gibt zu, daß eine andersartig orientierte Religionsphilosophie sich auch die weitere Aufgabe einer Klassifizierung der Religionen stellen könne. Seine Religionsphilosophie dagegen, die an dem Wahrheitsgehalt der religiösen Erfahrung orientiert ist (er nennt sie Religionsphilosophie im prägnanten Sinne), will nur die heute lebendige Religion in Betracht ziehen. Diese Selbstbeschränkung hat scheinbar einen großen Vorzug: sie tischt uns nicht wie die gangbaren Lehrbücher der Religionsgeschichte einen massenhaften Stoff von antiquierten Vorstellungen und seltsamen Kulten und Riten auf, den wir nur noch historisch verstehen können. Und doch ist diese Beschränkung nicht gerechtfertigt. Denn wenn die neueren Forschungen z. B. von Beth und Söderblom uns gezeigt haben, daß allen primitiven Religionen Ehrfurcht vor einem den Menschen über-

1) Wobbermin, Das Wesen des Christentums. Sonderdruck aus den Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, 1905, S. 29 ff.

legenen Heiligen, Uebersinnlichen, vor einer geheimnisvollen Kraft zugrunde liegt, so sind wohl die mit dieser Empfindung verbundenen Vorstellungen und Riten antiquiert, erstorben; aber die zugrunde liegende religiöse Empfindung ist etwas ewig Lebendiges, Zeitloses und kann daher von jeder Religionsphilosophie herangezogen werden. Wobbermins Buch ist daher mit religionsgeschichtlichem Stoff weit mehr gesättigt als das Buch von Scholz. Wobbermin bemüht sich sorgfältig, in allen Religionen das eigentlich Religiöse herauszustellen. Scholz dagegen zieht nur Pantheismus, Mystik und Christentum als die drei Religionen in Betracht, die heute miteinander konkurrieren.

Er selbst meint, die Religionsphilosophie könne nicht eine Entscheidung abgeben, welche dieser Religionen die normative sei. Hier finde ich eine Enthaltung des Urteils, die mir durch zu große Trennung der Sittlichkeit von der Religion, durch eine auffallend starke Zurückstellung der fundamentalen Bedeutung der Erlösung, durch Bevorzugung einer Religion freudiger Erhebung vor einer Religion, die einen grundlegenden Zwiespalt im Menschen heilt, hervorgerufen ist. Alles was Scholz über die verschiedenen Lebensformen der Religion schreibt, ist gut beobachtet, vieles sehr förderlich, zumal was er über Pantheismus und Mystik sagt, geht in die Tiefe. Und doch geht Scholz wegen der eben genannten Mängel an entscheidenden Seiten der religiösen Unterschiede vorbei. Das Grundlegende ist für ihn der Unterschied einer autoritativ normierten Religion und einer Religion der freien Subjektivität, in der der Mensch das Recht für sich in Anspruch nimmt, „die Ausgangspunkte der Religion aus eigener Kraft zu bestimmen" (S. 269). Eine solche Unterscheidung scheint mir immer erst in zweiter Linie in Betracht zu kommen, wenn doch alle Autoritätsreligion auf eine ursprünglich selbsterlebte Religion prophetischer Persönlichkeiten zurückgeht, in welcher sich eine Gottesoffenbarung mit so ursprünglicher Gewalt geltend gemacht hat, daß der Gegensatz von Autorität und Freiheit in dem starken Erlebnis aufgehoben ist. Wenn die anfänglich innerlich sich beglaubigende Autorität zu einer in gesetzlichen Formen umschriebenen äußerlichen Autorität wird, so ist dies ein Vorgang der Erstarrung, der in der Religionsgeschichte oft vorgekommen ist, aber doch auch wieder zum Rückgang auf die ursprünglich erlebte Religion in Reformationen geführt hat.

Scholz stellt der äußeren Autoritätsreligion des Katholizismus die innerlich erlebte Glaubensreligion Luthers scharf gegenüber, rechnet aber doch letztere zu der „normierten Religion", denn hier werde „einem bestimmten geschichtlichen Ereignis absolute religiöse Bedeutsamkeit beigelegt", so daß das geschichtliche Ereignis auf Grund dieser Bedeutsamkeit zur

religiösen Norm erhoben wird (S. 273). Mir scheint, die Entgegensetzung wäre nur treffend, wenn es richtig wäre, daß das Christuserlebnis im Christentum nicht etwa bloß der Höhepunkt des religiösen Erlebens, sondern der Ausgangspunkt des Gotterlebens sein müßte. Und doch ist dies zweifellos nicht der Fall. Für Paulus wie für Luther war die sittliche Forderung, die im Gesetz den Menschen trifft, der Ausgangspunkt der Gotteserfahrung, der Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit führte zur inneren Zerrissenheit, und das Christuserlebnis löste diesen Zwiespalt. Ausgangspunkt des religiösen Erlebens kann im Christentum geradezu alles werden, die Natur mit ihrer Herrlichkeit, die den Menschen zur Erhebung und Freudigkeit führenden Erfahrungen des eigenen Lebens, das Walten Gottes in der Geschichte allgemein, in der Geschichte des eigenen Volkes und seiner gegenwärtigen Not, die eigene Arbeit, ihre Verantwortung, ihr Fortschritt wie ihre Hemmung. Aber allerdings alle diese Linien führen tiefer zur Erfahrung von äußerer und vor allem innerer Not, aus der die Gotteserfahrung, wie Jesus sie gemacht und wie sie von ihm aus wirkungskräftig wird, eine Lösung gibt.

Scholz nennt den Pantheismus die „Religion der unbegrenzten Ausgangspunkte“ (S. 270). Mir scheint, ganz mit Unrecht. Scholz kann sich eigentlich nur auf Goethe und zwar besonders auf sein letztes Gespräch mit Eckermann vom 11. März 1832 zur Begründung für diese Charakterisierung berufen. Hier vertritt Goethe allerdings eine Religion unbegrenzter Ausgangspunkte; aber nicht weil Goethe Pantheist war, sondern weil er in seinem reichen Geiste mehr als bloß Pantheist sein wollte, konnte er verschiedene Ausgangspunkte für gleich berechtigt ansehen. Man könnte die verschiedenen Formen des Pantheismus vielmehr als Religionen allzu beschränkter Ausgangspunkte charakterisieren. Nehmen wir die verschiedenen Formen des Pantheismus, die Scholz (S. 386 ff.) unterscheidet, vor Augen, so ist deutlich: die Universumsreligion der weltandächtigen Gottesliebe hat einen eingeschränkten Ausgangspunkt, wenn die Herrlichkeit und Unermeßlichkeit des Allebens der Tatbestand ist, an dem sich die religiöse Erfahrung aufrankt. Ebenso ist der Pantheismus der Selbst- und Menschheitsempfindung, zu dem meines Erachtens auch die bei Scholz vom Pantheismus geschiedene Mystik hinzugehört, viel zu eng, wenn er die Göttlichkeit des eigenen Selbst und der großen Förderer der Menschheit zum Ausgangspunkt nimmt. Der Pantheismus des Idealglaubens wiederum sieht zu einseitig nur in der menschlichen Idealbildung den Tatbestand, der zum Göttlichen hinführt. Ebenso übersieht die Mystik, die die Innenoffenbarung Gottes in der Seele allein in Betracht zieht, die Gottesoffenbarung, die in der Geschichte sehr viel reicher strömt als im kleinen eigenen Ich und

so die Schranken der Innenoffenbarung zu erweitern imstande ist. Ja man kann im Gegensatz zu Scholz gerade das Christentum die Religion der unbegrenzten Ausgangspunkte nennen, denn der trinitarische Gottesglaube enthält, wenn man ihn seiner dogmatischen Verengerung entkleidet, gerade die Vereinigung der verschiedensten Ausgangspunkte: in dem Glauben an die allgemeine Offenbarung Gottes in der Welt ist jedenfalls das Recht dessen, was Scholz „Alloffenbarung" nennt und im Pantheismus vertreten findet, enthalten. Im Glauben an Christus liegt jedenfalls die Anerkennung, daß Gott in der ganzen Geschichte sich offenbart, deren Höhepunkt Jesus ist. Also kann man von jedem Ereignis der Geschichte den Ausgangspunkt nehmen. Und endlich die Offenbarung Gottes im Geist enthält jedenfalls die Innenoffenbarung, die die Mystik allein zugrunde legen will.

Nun hat Scholz gerade die Mystik und den Pantheismus mit viel Verständnis und Liebe nachgezeichnet, so daß er selber die Teilwahrheiten, die in diesen religiösen Lebensformen stecken, offenbar stark empfindet. Er sieht auch, daß sich diese Wahrheitsmomente mit dem Christentum verbinden können und verbunden haben. Daher stellt er drei Formen des Christentums nebeneinander: 1. das statutarische Christentum des unpersönlichen Bekennens (Katholizismus, dogmatischer Protestantismus). 2. Das Herzenschristentum des persönlichen Gottesglaubens, wie es Luther erlebt hat. 3. Das Christentum der freien Subjektivität. „Es ist die durch ihre Christusempfindungen als Christentum charakterisierte Religion des pantheistischen oder mystischen Gotterlebens" (S. 314).

Diese Charakteristik scheint mir nicht sehr glücklich zu sein. Sie wäre richtig, wenn in dem „freien Christentum" Gott und Welt nur in Harmonie gesehen würden und niemals die Welt in ihrer Vergänglichkeit, Kreatürlichkeit und ihrer von Sünde durchzogenen Art als das Wiederspiel Gottes betrachtet würde. Ebenso wenn das mystische Gotterleben in der eigenen Seele so gefaßt würde, daß jede Gottesoffenbarung in der Geschichte für ganz bedeutungslos angesehen würde, würde die Charakteristik zutreffen. Aber wenn aus Pantheismus und Mystik die Wahrheitselemente angeeignet werden, daß die Welt trotz ihrer Nichtigkeit doch zugleich in ihrer Herrlichkeit, Unermeßlichkeit und dem Reichtum ihrer zu Gott hinstrebenden Gestalten eine große Gottesoffenbarung ist, und daß die Seele in ihrem Innersten den Einklang mit Gott so reich und tief erleben kann, daß sie die Fülle dieser Seligkeit kaum zu tragen vermag, so sind dies Empfindungen, die nicht bloß das „freie" Christentum hat, sondern die irgendwie in dem Christentum überhaupt liegen. Auch die Formulierung scheint mir nicht glücklich, daß in dem freien Christentum „nicht das Gotteserlebnis auf dem Christus-

ereignis aufruht, sondern umgekehrt die Christusempfindung aus dem Gotteserlebnis hervorgeht" (S. 305). Aber nicht bloß das Johannesevangelium, das Scholz (S. 306 f.) anführt, kennt ein Gotteserlebnis, das der Christusempfindung vorhergeht, sondern ebenso Jesus, Paulus, Luther. Nicht den Ausgangspunkt, sondern den Vollendungspunkt des Gottesglaubens bildet das Christuserlebnis im Christentum.

Richtiger ist die Formulierung: dies „freie" Christentum ist die Religion des Christusprinzips (S. 307). Während für das „normierte" Christentum die Christusschätzung sich auf das konzentriert, was Christus im Gegensatz zu allen übrigen Menschen bedeutet, so betone das freie Christentum umgekehrt das, worin die Menschheit ihm gleich werden kann und soll. Hierin liegt allerdings ein charakteristischer Unterschied zwischen dem Christentum Luthers und dem Christentum, das in Fichtes „Anweisung zum seligen Leben", in Hegels „Religionsphilosophie", in Biedermanns „Dogmatik" seinen Ausdruck gefunden hat. Aber auch hier handelt es sich doch nur um eine verschiedene Verteilung der Akzente, denn auch im „normierten" Christentum kann der Gesichtspunkt nicht fehlen, daß Christus das in sich verkörpert, was von ihm aus unser Eigentum werden soll. Der paulinische und johanneische Gedanke „Christus in uns", wir in Christus und Gottes Geist in uns wie in Christus enthalten diesen Gedanken. Und auch dem „freien" Christentum liegt der Gedanke nicht fern, daß Christus alles das in reicher Fülle in sich trägt, wozu wir in viel Unvollkommenheit uns aufzuranken suchen. Der Mittlergedanke liegt ihm daher nicht so fern. Eher könnte man in der Art, wie die Christusgestalt dogmatisch formuliert wird, den Unterschied sehen: ob Jesus prinzipiell der Menschheit entnommen und als vorzeitliches göttliches Wesen betrachtet wird, oder ob er als Vollender der Menschheit als Mittler und Träger der vollen Offenbarung Gottes angesehen wird. Dann aber liegt der Unterschied nur in der dogmatischen Formulierung, nicht in dem religiösen Erleben. Die entscheidende Frage ist: sind wir seit der Reformation zu einem neuen Typus des religiösen Erlebens gelangt, der sich prinzipiell von dem früheren scheidet? Die Antwort wird, glaube ich, lauten: bestimmte Seiten des religiösen Erlebens treten mit einer im alten und reformatorischen Christentum ungekannten und ungeahnten Wucht voran. Es sind Empfindungen, die im Altertum z. B. bei Plato und in der Stoa sich finden, in der Renaissance und der Aufklärung wie im deutschen Idealismus mit neuer Gewalt sich Bahn brechen: die weltfreudige Ahnung der Herrlichkeit des Kosmos, der von göttlichem Geist durchwaltet wird, und ein ehrfürchtiges Staunen vor den Wundern, die der Menschengeist in seinem Innern birgt. Dieser Tat-

bestand hat z. B. A. Schlatter [1]) veranlaßt, von der Gründung einer neuen Religion durch die spekulativen Kantianer Fichte und seine Nachfolger zu reden. Wenn auch Scholz keine Entscheidung über die normative Religion geben will, so scheint doch seine Meinung durchzublicken: ein durch Pantheismus und Mystik fortgebildetes, geläutertes Christentum ist sein Ideal. Mir scheint, daß man allerdings von einer neuen Religion oder wenigstens einer neuen Form des Christentums oder mit Schlatter von Versuchen, die neue Religion mit dem Christentum zu verschmelzen reden könnte, wenn wirklich die Herrlichkeit der von Gott durchwalteten Welt und die Größe des menschlichen Geisteslebens an die Stelle der Vergänglichkeit der Welt und der Empfindung der menschlichen Ohnmacht und Sünde treten müßte. In Wahrheit ist der christliche Schöpfungsgedanke kein ausschließender Gegensatz zu der Universumsstimmung von Bruno und Goethe, wenn die Natur z. B. nach Psalm 104 als der Gottheit lebendiges Kleid betrachtet wird. Und in dem Gedanken, daß der Mensch Gottes Ebenbild ist, liegt die Empfindung der Herrlichkeit des Menschengeistes, auf die hin jeder Mensch angelegt ist, beschlossen. Also handelt es sich nicht um eine neue Stufe der Religion, sondern nur um ein starkes Hervortreten von Momenten, die im Christentum liegen, und die nun mit besonderer Wucht hervortreten, denen gegenüber aber die anderen Seiten der Wahrheit nicht aufgegeben werden dürfen.

Bei Scholz kommen allerdings einige Seiten der Wahrheit viel zu kurz. In dem Abschnitt über „die Religion in ihrem Verhältnis zu den übrigen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens" (S. 217—254), wird Unterschied und Verwandtschaft von Religion und Metaphysik, Religion und Kunstgenuß, Religion und Erotik fein herausgearbeitet, dagegen ist in dem Abschnitt über Religion und Sittlichkeit (S. 229—242) das Augenmerk zu ausschließlich auf den Unterschied beider Größen gerichtet. Die innere Durchdringung beider Größen in der normalen Religion, die Erfahrung, daß Gott wesentlich auch als sittlich fordernde Macht empfunden wird, vor allem das Erlebnis sittlicher Not und Unwürdigkeit, das in der vollendeten Religion in das innerste Zentrum der Gotteserfahrung hineinführt, wird bei Scholz kaum gewürdigt. Seine intensive Beschäftigung mit der Mystik, der mittelalterlichen wie der modernen, hat ihm zwar den Blick geschärft für den innigen Verkehr der Seele mit Gott, aber doch die ethische Ausstrahlung der Religion zurücktreten lassen.

Scholz kämpft mit Recht gegen die Art Kants, die ausschließlich vom Ethischen aus den Zugang zur Religion gewinnen will, und bemüht sich

1) Die philosophische Arbeit seit Cartesius. 2. Aufl. 1910. S. 142 ff. — Vgl. auch Th. Kaftan und Dunkmann.

mit Schleiermacher und der Mystik die Eigenart der Religion auch gegenüber der Moral herauszuarbeiten. Scholz sagt, „daß es auch eine rein immanente Ableitung des sittlichen Bewußtseins gibt, die ernster Beachtung würdig ist" (S. 233). Man wird zugeben, daß das Sittliche selbständige Wurzeln im Geistesleben hat; infolgedessen kann es auch eine religionslose Sittlichkeit geben. Ebenso hat der religiöse Glaube selbständige Wurzeln in dem Gotterleben und kann daher in Spannungen mit dem sittlichen Leben geraten. Aber zu bezweifeln ist der Satz: „Das sittliche Ethos ist um so vollkommener, je mehr es sich vom Gottesgedanken befreit" (S. 236). Vielmehr je tiefer die sittliche Forderung empfunden wird, um so mehr muß sie als Gottesforderung erfaßt werden. Wenn ferner das religiöse Bewußtsein sich mit allen Erfahrungen verbinden kann, dann doch ganz wesentlich mit den sittlichen. Das Alleben der Natur sollte eine religiöse Offenbarung sein, das innerste Selbst soll dem Göttlichen sich erschließen, und das sittliche Bewußtsein sollte nicht mit der Gotteserfahrung verbunden werden? Scholz schreibt: „Denn das setzen wir hier mit Kant und der ganzen neueren Kritik des sittlichen Bewußtseins als erwiesen voraus, daß die Auffassung des Gewissens als der Gottesstimme im Menschen nicht authentisch ist, sondern auf einer zwar begreiflichen, aber durch nichts gerechtfertigten Verdinglichung rein dynamischer Erlebnisse beruht" (S. 232). An diesem Satz scheint mir nur richtig, daß der Ausgangspunkt für die Analyse des Gewissens nicht das Gottesbewußtsein sein kann. Man wird die empiristische Theorie des Gewissens mit der Anerkennung eines aprioriſchen Faktors verbinden müssen. Bei einem nicht weiter ableitbaren Faktor, kraft dessen der Mensch seine eigenen Handlungen nach einer Norm beurteilt, kann man stehen bleiben. Für den religiösen Menschen wird das Normbewußtsein zum Gottesbewußtsein, genauer zu einer wichtigen Seite des Gottesbewußtseins [1]). Die Sittlichkeit aber erhält die Ausdauer und Bürgschaft ihrer Kraft, wenn sie als Ausführung von Gottes Geboten, ja als Mitarbeit an Gottes Weltregierung empfunden wird. Scholz führt eine Stelle aus Fichtes „Reden an die deutsche Nation" an, in der Fichte das Ausharren in der sittlichen Tat, wenn kein Erfolg zu hoffen ist, ein Handeln aus Religion nennt. Er sagt mit Recht, daß ein solches Handeln erst durch die religiöse Fundamentierung die charakteristische Tiefe und Sinnhaftigkeit erhält (S. 236 f.). Aber ich verstehe nicht, wie Scholz daraus folgern kann: „Diese beiden Arten des Handelns (das religiös motivierte und das autonome Handeln) haben nichts anderes miteinander gemein, als die praktische Bedeutsamkeit, um derentwillen sie anderen Verhaltungsweisen vorgezogen

1) So z. B. Wobbermin, II, S. 231.

werden; in allen übrigen sind sie wesensverschieden. Sie können daher auch nie „ineinander übergehen", sondern denkbar ist immer nur ein Uebergang aus der einen in sich geschlossenen Reihe in die andere, die ebenso geschlossen ist" (S. 237). Mir scheint vielmehr z. B. das ganze Christentum der Bergpredigt eine so völlig geschlossene Reihe zu bilden, daß hier kein Uebergang von einer sittlichen Reihe zur religiösen möglich ist. Alles Handeln ist so völlig religiös und zugleich sittlich, weil beides sich ganz durchdringt. Die Sittlichkeit ist hier ganz in die Religion aufgenommen und von ihr getragen und beseelt, daß nicht mehr zwei Reihen von Handlungen vorliegen. Aehnlich liegt es in Luthers „Sermon von den guten Werken" und in vielen Paulusworten.

Ebensowenig glücklich finde ich es, wenn Scholz die Geschichte von Barlaam und Josaphat, die sich bei Johannes Damascenus findet, und die nichts anderes ist als die ins Christentum transponierte Geschichte von Buddha, verwendet, um aus ihr zu folgern: „entweder die Identität von Christentum und Buddhismus oder die völlige Untauglichkeit der auf Grund des religiösen Bewußtseins erzeugten Lebensideale zur Bestimmung des Wesens der Religion" (S. 239 f.). Die erste Möglichkeit ist ausgeschlossen. „Es bleibt also nur die Folgerung übrig, daß die praktischen Konsequenzen des religiösen Bewußtseins in keinem Sinne geeignet sind, das Wesen der Religion zu erhellen". Es wundert mich, daß ein so scharfer Denker wie Scholz zu so irrigen Schlüssen gelangt. Denn offenbar ist die in einer Religion vorhandene Sittlichkeit zwar nicht das einzige, aber ein ganz wesentliches Erkennungszeichen für die Eigenart und Höhenlage einer Religion. Im Judentum, Islam, Christentum, Parsismus wird man ganz wesentlich fragen, welche Sittlichkeit wird hier gelehrt? Wenn nun die Buddha-Geschichte im orientalischen Christentum assimiliert werden konnte, so beweist dies, wie die asketische Sittlichkeit der morgenländischen Kirche wesentliche Züge des buddhistischen Mönchtums als verwandt empfinden konnte, wie denn überhaupt das orientalische Christentum eine Angleichung des Christentums an den mystischen Religionstypus bedeutet, wie er auch im Buddhismus und in den orientalischen Mysterienreligionen wirksam ist. Der tiefste Grund dafür, daß der Unterschied zwischen Religion und sittlichem Bewußtsein nicht, wie Scholz urteilt, größer ist als der zwischen Religion und Metaphysik, liegt darin, daß Religion die tiefste Lebenswurzel im Menschen berührt. Keine andere Macht außer der Religion steht so sehr im Zentrum des Geisteslebens wie die Sittlichkeit. Daher dürfen wir auch die Religion ganz wesentlich nach ihren sittlichen Früchten beurteilen. Unter der Ueberschrift „Einfluß des Temperaments auf die Gestaltung der Reli-

gion" wird (S. 294 f. und S. 304 f.) der Unterschied angegeben, ob die Religion in erster Linie als „Erhebung", als Steigerung des Lebensgefühls empfunden wird oder ob sie erst im Tun zur Vollendung kommt. Diese Unterscheidung hätte besser unter die andere Ueberschrift „Der Einfluß des Charakters auf die Gestaltung der Religion" gepaßt; sie hätte auch an hervorragendere Stelle gestellt werden sollen. Denn sie ist zur wesentlichen Klassifizierung in mystische und ethische Religionen geeignet. Mit Recht werden Pantheismus und Mystik unter die Erhebungsreligionen gerechnet, während das Christentum beide Typen umspannt. Man kann die Formulierung annehmen, daß die „Marienreligion", Schleiermachers „Reden" und das Luthertum vorwiegend „Erhebungsreligion" sind, während im Jesuitismus und im Calvinismus die sittliche „Ertüchtigung" voransteht. Aber ich vermisse hier das Werturteil: wenn eine Religion nur Erhebungsreligion ist und nichts zur sittlichen Erneuerung beiträgt, so beweist sie damit, daß eine wichtige Seite ihr fehlt.

Scholz' eigenes Religionsideal, so zurückhaltend er auch in bezug auf die letzten Fragen mit Werturteilen und Bekenntnissen ist, scheint mir eher in die Linie der „Erhebungsreligion" zu gehören. Er schreibt S. 261 f.: Die Erlebnisse der Wiedergeburt und der Rechtfertigung „gehören in dem spezifischen Bedeutungsgehalt, mit dem sie sich erfüllt haben, nicht zum Wesen der Religion. Sie können daher auch fehlen, ohne daß die Religion als solche dadurch betroffen wird". Aber nirgends finden wir darauf hingewiesen, daß Erfahrungen wie Erlösung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung in das Zentrum der Religion treten müssen, wenn diese eine bestimmte Höhenlage einhalten will. Von dem Erlösungsgedanken heißt es ebenso (S. 216), daß er „überhaupt nicht geeignet ist, die Religion als solche zu charakterisieren und von anderen Geisteshaltungen zu unterscheiden. Nicht das Erlösungsbedürfnis, sondern das Gotteserlebnis ist der Quellpunkt der Religion". Es wird gezeigt, Schopenhauer hat dem Erlösungsgedanken den stärksten metaphysischen Ausdruck gegeben, und ist doch ein irreligiöser Denker gewesen. Weiter wird von dem religiösen Erlösungsglauben nirgends gesprochen. Die Frage wird gar nicht erörtert, ob in dem Menschen ein Zwiespalt zwischen sittlichem Wollen und Sein auftaucht, der zum Erlösungsglauben hinführt. Daß der vollendete Gottesglaube zum vollen Erlösungsglauben führt, darüber fehlt jede Ausführung. Die Abweisung der Frage nach der normativen Religion macht es Scholz möglich, diese Fragen zu umgehen. Nach Scholz hat die Philosophie kein Mittel, zwischen den 3 Religionen zu unterscheiden, die für die Gegenwart in Betracht kommen: Pantheismus, Mystik, Christentum. Ja auch innerhalb des

Christentums muß die Philosophie das normierte Christentum und das freie Christentum einfach nebeneinander stellen, ohne ein Werturteil zu wagen. Nur die äußerliche Autoritätsreligion könne die Philosophie als minderwertig erweisen, weil das, was in aller Religion das Zentrum ist, das persönliche Gotterleben hier zurücktritt. Man kann diese Haltung von Scholz etwa mit der 5. Rede Schleiermachers über die Religion (1. Aufl.) vergleichen. Dort werden ähnlich verschiedene religiöse Individualitäten nebeneinander gestellt, und doch blickt die Anschauung durch, daß die Religion des Christusprinzips allen überlegen ist. Fragen wir: welches ist wohl die persönliche Ueberzeugung von Scholz, so scheint mir, wenn ich Scholz nicht mißverstanden habe, durchzublicken, daß er sich für ein freies Christentum entscheidet, welches die Wahrheitsmomente von Pantheismus und Mystik in sich aufgenommen hat, ein Christentum, in welchem freudige Erhebung und Weihe der Welt, nicht Erlösung den Grundton bildet, eine Religion, in der nicht die Distanz von Gott, sondern der Einklang mit Gott vorantritt, eine Religion des ursprünglichen, nicht erst erworbenen Sicheinsfühlens mit Gott. Er betont, daß es Naturen gibt, die aus religiösen Gründen, weil sie ihre Eigenart als von Gott gewollt und geschaffen empfinden, nicht anders können, als bei ihrer Art der Religion zu bleiben. Die stärkste subjektive Nötigung, sich für einen Typus der Religion zu entscheiden, liege vor. Und doch müsse man objektiv urteilen, daß die verschiedenen Religionstypen gleichwertig seien. So scheint mir Scholz persönlich es als Notwendigkeit zu empfinden, sich für eine Religion der freudigen Erhebung zu entscheiden. Falls ich Scholz hiermit nicht mißverstanden habe, würde ich urteilen, daß bestimmte Tatbestände, die sittliche Forderung und ihre ungenügende Erfüllung, zu kurz gekommen sind. Die Religion der Erhebung darf nicht bloß eine Erhebung zur Freude, Dank und Weltandacht sein, sondern zugleich eine Erhebung aus dem Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit zur Gottesgemeinschaft und zur sittlichen Tatkraft.

Trotz alledem stehe ich nicht an, das 1. und 3. Buch für die beste Religionsphilosophie zu erklären, die uns geschenkt ist. Besonders wertvoll ist, wie energisch jeder Versuch abgewiesen wird, die Religion auf Bedürfnisse, Wertempfindungen und Werturteile oder auf Ideen, Ideale, Postulate zu gründen. Alle Religion ruht auf einer Wirklichkeit, auf Tatsachen. Die höchste Tatsächlichkeit ist Gott selbst. So wird die Forderung einer theozentrischen Theologie mit anthropozentrischem Durchgangspunkt hier wirklich durchgeführt.

Dasselbe läßt sich Wobbermins Buch nachrühmen, das in der Durchführung der Klassifikation der Religionen Scholz übertrifft. Wobber-

min bildet § 4 der Glaubenslehre Schleiermachers dahin um, daß die Objektsbeziehung vorantritt und das Abhängigkeitsgefühl in die zweite Linie rückt. „Das Wesen der Religion ist zu sehen in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Ueberwelt, von der er sich abhängig fühlt" (II S. 139). Wobbermin sieht ferner, daß das Abhängigkeitsgefühl näher bestimmt werden muß; es müsse durch das Geborgenheits- und Sehnsuchtsgefühl vervollständigt werden. Ferner schließe es Verpflichtungsgefühl und Seligkeitsstreben in sich ein (II S. 218 ff., 231 ff.). Damit ist dem Reichtum des religiösen Innenlebens in ganz anderer Weise Genüge getan als durch das eine Wort Abhängigkeit; vor allem ist ganz anders als bei Scholz das ethische Verhältnis zu Gott als ein Moment der Religion erfaßt. Freilich ist mir das gegenseitige Verhältnis dieser Momente, die zu dem Abhängigkeitsgefühl teils hinzukommen, teils aus ihm hervorgehen, nicht ganz deutlich geworden. Ich möchte in leiser Korrektur Wobbermins die Momente logisch so ordnen: Die Abhängigkeit tritt teils gefühlsmäßig als Geborgenheit und Seligkeit, teils willensmäßig als Verpflichtung gegen Gott auf. Da ferner das religiöse Leben oft in Kampf tritt mit dem natürlichen Leben, das allein herrschen und das religiöse Leben verdrängen will, so ergeben sich daraus gefühlsmäßig die Gegensätze von Gottesferne und Gottesnähe, die die Sehnsucht nach vollem Einklang mit Gott begründen. Auf der Willensseite tritt ebenso der Konflikt zwischen dem egoistischen Sichausleben und dem Gehorsam gegen Gott hervor, der zum Gefühl der Schuld, zum Verlangen nach Erlösung und Versöhnung führt. Irgendwie finden sich in allen Religionen Elemente dieser Erfahrung. Aber der religionsgeschichtliche Erweis der Ueberlegenheit des Christentums dürfte so zu führen sein, wie hier allerdings nur angedeutet werden kann: Was in anderen Religionen oft auseinandertritt: Angst vor der überragenden Macht Gottes und Einklang mit ihm bis zur völligen Verschmelzung, heilige, den Menschen niederschlagende Forderung und aufrichtende vergebende Güte, wird im Christentum, ohne daß eins durch das andere beeinträchtigt wird, zu einer höheren Einheit vereinigt, die nirgends sonst erreicht wird. Wobbermins Werk wird, wenn es vollendet wird, offenbar in derartigen Gedankengängen abschließen. Durch die intensive Verwendung religionsgeschichtlichen Stoffs übertrifft es Scholz, während Scholz durch die Energie der Grundlegung und seiner Fühlung mit einer kritisch-idealistischen Philosophie sich auszeichnet.