

## Werk

**Titel:** Prinzipielles: Intuitionismus und Mystik

**Autor:** Beth, K.

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1914

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1914\\_0017|log83](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log83)

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Systematische Theologie.

### Prinzipielles: Intuitionismus und Mystik.

BERGSON, H., Schöpferische Entwicklung. Berechtigte Uebersetzung von G. Kantorowicz. Leipzig, Diederichs, 1913. 373. M. 6.—. — DERS., Einführung in die Metaphysik. Autoris. Uebertragung. Ebenda, 1912. 58. M. 1.50. — SCHRECKER, P., Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. Schriften des Vereins für freie psychoanalytische Forschung Nr. 3. München, Reinhardt, 1912. 61. M. 1.50. — FRESENIUS, W., Mystik und geschichtl. Religion. Eine systemat. Untersuchung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. 101. M. 2.40. — HERZOG, J., Die Wahrheitselemente in der Mystik. Marburg, Verlag der Christl. Welt, 1913. 43. M. —.80. — FUCHS, E., Offenbarung und Entwicklung. Sammlung gemeinverständl. Vorträge usw. Nr. 66. Tübingen, Mohr, 1912. VIII. 37. M. 1.—. — BORNHAUSEN, K., Wider den Neufriesianismus in der Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche XX, 1910, S. 341—405.

Die letzten entscheidenden Fragen der systematischen Theologie, an denen wir seit hundert Jahren und länger mit regem Bewußtsein arbeiten, lassen sich auf zwei Grundprobleme hinausführen. Das eine spitzt sich in die Erwägung zu, welches wissenschaftliche Recht diejenige Haltung gegenüber dem kosmologischen und biologischen Weltbilde hat, welche der christliche Glaube einnimmt und die er behaupten muß, wenn er sich nicht selbst aufgeben soll. Diese Frage ist im Unterschiede von dem zweiten Problem insofern eine mehr allgemeine, als ihre Beantwortung — mit größeren oder geringeren Differenzen freilich, wie sie sich z. B. durch den mohammedanischen Fatalismus ergeben — auch für die Angehörigen anderer monotheistischer oder monotheistisch gearteter Glaubensweisen im großen und ganzen Geltung hat. Das zweite Problem hingegen betrifft

ganz speziell die Geltung des Christentums als einer historischen Religion, die durch eine an einer bestimmten Stelle der Geschichte grundlegend erfolgte Offenbarung begründet worden ist. Oder kurz: das Verhältnis unseres Glaubens zum Natur- oder Weltbild und zum Geschichtsbild sind die zwei Probleme der systematischen Theologie, welche den prinzipiellen Glaubensstandpunkt mit der wissenschaftlichen Erkenntnis auseinanderzusetzen nötigen. — Nötigen? wirklich? Kann es nicht dabei bleiben, daß die „praktische Weltdeutung“, die vom religiösen Menschen geübt wird, an der theoretischen Welterkenntnis vorbeisieht und die Bedenken einer neugierigen Religionsphilosophie, wie denn Gott und Menschheit sich abgesehen von jenem einen besonderen Offenbarungsakt zueinander verhalten mögen, welches sachliche Verhältnis die christliche Religion zu anderen Erscheinungen der Religionsgeschichte einnehme, wie der religiöse Glaube zu seinem Objekt gelange u. a. m., den animosen Neuerern überläßt? Kann nicht der in sich selbst genügsame christliche Glaube im Hinblick auf die in ihm vorgestellten ewigen Güter die fremden Gedanken- und Religionsbildungen ignorieren? Demgegenüber ist einmal darauf zu verweisen, daß nun einmal jene Bedenken vorhanden sind, die vielen die Gewißheit und Ruhe ihres Glaubenslebens stören; zum andern darauf, daß der „Diener am Wort“, wenn schon für die Gemeinde, so doch nicht allein für diejenigen da ist, die sich unangefochtener Glaubenssicherheit erfreuen. Dem mechanistischen System ein anderes, wie immer man es nennen möge, gegenüberstellen, eine den übrigen angeführten Fragen Rechnung tragende Geschichtsphilosophie erarbeiten, das sind demnach Aufgaben, an denen wir arbeiten dürfen und müssen. Der französische Philosoph Henri BERGSON tut anscheinend beides in einem; er gilt jedenfalls in weiten Kreisen seiner Heimat als ein Prophet, der mit seiner Lehre das gesamte Leben umspannt.

BERGSON tritt der mechanistischen Lebensauffassung mit einer geschlossenen Doktrin entgegen, und bei der Wichtigkeit, die dieser wie einem neuen Evangelium beigelegt worden ist, erscheint die Frage nicht überflüssig, ob sie für unsere Theo-

logie einen Wert hat. In vatikanischen Kreisen hat seine Philosophie Beunruhigung und Maßnahmen zur Abwehr hervorgerufen, nachdem Monsignore Farge das „Gift dieses philosophischen Modernismus“ erkennen gelehrt hatte. B. will einen wahren Evolutionismus lehren, der dem Wirklichen in seinem Entstehen und Wachstum nachgeht. In vier Abschnitten versucht die „Schöpferische Entwicklung“ die neue evolutionistische Auffassung darzulegen: 1. dadurch, daß dem Leben sein Platz jenseits von Mechanismus und Teleologie angewiesen wird, 2. durch die Besprechung der divergenten Richtungen der Lebensentwicklung bis zum menschlichen Intellekt, 3. durch Erörterung der Bedeutung des Intellekts und 4. unter dem Titel „le mécanisme cinématographique de la pensée“ durch eine philosophiegeschichtliche Erläuterung. Im ersten Abschnitte erfährt die mechanistische Lebensdeutung eine vernichtende Zurückweisung. Das Anorganische ist eine bloße Elementengruppe, die nicht altert und keine Geschichte hat; zum Lebendigen gehört das Altern, d. h. eine un wahrnehmbare, weil unendlich zerteilte Kontinuität der Formveränderung. Sofern auch das Leben ein Mechanismus ist, ist es der Mechanismus des realen Universums selbst, das eine unteilbare Kontinuität ist. Wegen dieser Kontinuität aber reicht die mechanistische Betrachtung nie zu. Nur ein von unserem beschränkten Denken künstlich aus der Totalität herausgeschnittenes System kann mechanistisch angeschaut werden. Aufs Ganze gesehen ist alles fortwährend sich erneuerndes Leben. Nicht nur wir Menschen sind wollende und uns stets vervollkommnende Wesen, sondern das Universum, innerhalb dessen jedes Lebewesen auf die Gesamtheit aller übrigen angelegt ist, ist sich bildendes und selbstschöpferisches Wesen, ist Leben, das von keiner Schablone gemeistert wird. Das universale Leben ist es, welches mit verschiedenen Mitteln und auf ganz verschiedenen Wegen identische Apparate herstellt, deren höchster der Mensch ist, in dem der schöpferische Trieb sich befreit und über den Stoff erhebt. Von uns aus betrachten wir rückwärts die Welt, uns anschauend als die entwickeltste Form der sich entwickelnden Welt; der einzelne eine

flüchtige, vorübergehende Gestaltung der unerschöpflichen Schwingkraft des Lebens, des élan vital. Das Leben bedeutet einen fortwährenden Anstieg, entgegen einem Ziele, das jedoch nicht als prästabiliert angesehen werden soll. Das Leben ist „eine Tendenz der Wirkung auf die tote Materie“ ohne vorherbestimmte Richtung (102).

Wollen wir die hiermit angedeutete Auffassung mit geläufigen Typen zusammenstellen und an ihnen orientieren, so ist B. ein Gegner nicht nur des Mechanismus, sondern auch des Vitalismus einschließlich des Neovitalismus. Ihm ist der Streit zwischen diesen beiden Grundauffassungen ein gar nicht auszufechtender. Deshalb schwingt er sich über den Gegensatz. Der Neovitalismus, wie ihn etwa Driesch repräsentiert, bejaht die Teleologie in den organischen Bildungen; er nimmt keinen Anstoß daran, die Materie ganz mechanistisch anzuschauen, und er läßt sie durchwirkt sein von der Entelechie. Diese Ueberwindung des Mechanismus ist für Bergson zu äußerlich. Er sucht hinter die Trennung von Darwinismus und Lamarckismus zurückzugehen. Er bespricht zu dem Ende die unmerklichen und die merklichen oder sprunghaften Variationen (die letzteren stark unterstreichend), die Orthogenesis und die Vererbbarkeit der erworbenen Eigenschaften, und er findet das Ergebnis: der Darwinismus wird durch die Tatsachen der Mutation erheblich modifiziert; das Hervorbrechen einer Abänderungstendenz nach langem Ruhen zeigt, daß die Variationen nicht zufällig sind. B. will sich aber auch nicht dafür entscheiden, daß die im Fortschreiten der Lebensverhältnisse angezeigte Funktionsänderung den Hebel der Variation bedeutet. So kommt er bei aller Neigung zum Vitalismus doch nicht zu einer Bejahung desselben, sondern er versucht beiden Parteien gerecht zu werden, indem er „das Leben“ über das ganze materielle Sein setzt, so jedoch, daß er bisweilen die Wendung gebraucht, daß das Leben das materielle Sein erst hervorbringt. Er konstruiert die „ursprüngliche Lebensschwungkraft“ (élan original), die in verschiedenen Entwicklungsreihen, an die sie sich verteilt, fortlebt. Von der Entelechie unterscheidet sich dieser élan vor allem dadurch,

daß er nicht in der Materie oder in dem quasi-Psychischen der Lebensformen wirkt. Letztlich fordert er daher, logisch angesehen, die Irrealität der Materie und die ausschließliche Realität des organischen Geschehens, d. h. die Materie ist etwas ganz Unselbständiges, sie ist gänzlich vom organischen Geschehen abhängig in ihrem Sein und in ihren Formen.

Eine frappierende neue Form von Monismus ist das, den man nicht eigentlich spiritualistisch, besser biologistisch nennen kann. In dem System dieses biologistischen Monismus erhält die Materie nur die Rolle, das notwendige Zwischenprodukt der fortgehenden schöpferischen Tätigkeit der Lebensschwungkraft zu sein. Man wird aber die Frage nicht unterdrücken dürfen, woher denn in diese Materie alle jene empfindlichen Hindernisse gekommen sind, die dem geradlinigen Zuge der Entwicklung entgegenstehen. Der an sich geradlinige Weg der Lebensentwicklung ist nämlich durch zahlreiche Hemmnisse gestört. Die Ueberwindung dieser Hemmnisse nennen wir „Anpassung“. Es ist ein schöner Gedanke Bergsons, daß die Anpassung nicht das erste Treibende für die Variationsentwicklung ist, sondern daß sie eben nur die Ueberwindung jener in der Materie gelegenen Hemmnisse des Lebens ist, die die Krümmungen und Biegungen seines Weges veranlassen. Wenn aber der Lebensschwung selbst die Materie schafft, woher dann diese Unebenheiten, diese Unstimmigkeiten? Doch mit solchen kritischen Fragen dürfen wir nicht vorwitzig sein, sonst droht das Gebäude dieses Monismus sofort sich zu senken. Bergson würde vermutlich einwenden, er habe sich auch so ausgedrückt, daß das Leben wie ein breiter Strom von Bewußtsein angesehen werden möge, der sich in die Materie ergießt. Da erscheint die Materie wieder wie etwas zuvor Vorhandenes, wie das Chaos, das die demiurgische Potenz vorfindet, wie das  $\mu\eta\ \delta\nu$ .

Welches ist nun aber die Methode, mit der B. diesen Monismus gewinnt? Sie beruht auf dem Dualismus von Philosophie und Wissenschaft (science = Naturwissenschaft) oder auf dem Gegensatz der unmittelbaren und der begrifflichen Wirklichkeit. Die Philosophie ist für ihn das

erste, das eigentlich — trotz des scheinbar empirischen Unterbaues, den er in seiner Philosophie durchschimmern läßt — der Wissenschaft voraufgehen sollte, die immer mit Begriffen arbeitet und die Wirklichkeit durch Begriffe analysiert. In der Tat fordert er mit harten Worten die Umkehrung aller üblichen Geistesarbeit, ein *u m g e k e h r t e s D e n k e n*, ein Rückwärtsdenken. Begründet findet er diesen Ruf zum umgekehrten Denken in seinen drei Wegen organischer Entwicklung: pflanzliche Dumpfheit, tierischer Instinkt, menschlicher Intellekt. Im Laufe der Entwicklung treten diese drei auseinander, aber nicht — dagegen protestiert er heftig — als drei Stufen einer und derselben in Entwicklung begriffenen Tendenz. Vielmehr denkt er diese drei in einem gemeinsamen Lebensimpuls von vornherein zusammenwohnend und als drei verschiedene Richtungen der Lebensschwungkraft auseinandertretend (139 ff.). Im Sinne einer Preisgabe des Deszendenzgedankens braucht das nicht gemeint zu sein, wenschon sie sich folgern läßt. Wir sollen uns den Prozeß so denken, daß der Elan des Lebens bei der Produktion der Lebensformen sich selbst vervollkommnet, seine Leistungen steigert, sich selbst durchsetzend und sich selbst verabsolutierend. „Alles geht so vor sich, als ob ein unbestimmtes und wallendes Wesen, mag man es nun Mensch oder Uebermensch nennen, nach Verwirklichung getrachtet und diese nur dadurch erreicht hätte, daß es einen Teil seines Wesens unterwegs aufgab. Diese Verluste sind es, welche die übrige Tierheit, ja auch die Pflanzenwelt darstellt; insoweit mindestens, als sie etwas Positives, etwas den Zufällen der Entwicklung Enthobenes bedeuten“ (270). Die ganze untermenschliche Kreatur erscheint wie übriggebliebene Reste, Spuren des Weges der Menschheitswerdung. Wäre das Leben nicht an die Materie gekettet, „wäre es reines Bewußtsein, es wäre reine schöpferische Aktivität“. Da es aber den allgemeinen Gesetzen der leblosen Materie unterworfen ist, von denen es sich zu befreien strebt, so erleidet es bei seiner fortgehenden Anstrengung auch Einbußen. So blieb der Instinkt wesentlich im Tierreich zurück, und der Mensch muß sich mit dem erbärmlichen Intellekt be-

gnügen, hingegen des Instinkts und der aus ihm stammenden Intuition fast gänzlich entbehren. Eine vollkommene Menschheit ist denkbar, die auch die Intuition in reichem Maße besitzt. In diesem Zusammenhange definiert B. den Intellekt als das Vermögen der Verfertigung und Benutzung anorganischer Werkzeuge, während der Instinkt in dem Vermögen der Anwendung und auch des Aufbaues organischer Werkzeuge besteht. Eine merkwürdig einseitige Beschreibung, die hier nur registriert werden soll.

Auf diese Weise ist der Gang der organischen Entwicklung selbst als die Ursache dafür hingestellt, daß die gewöhnliche geistige Betätigung des Menschen als geringfügig und unzulänglich erscheint gegenüber der Anwendung der Intuition. Die wissenschaftliche Arbeit steht hinter der intuitiven des Philosophen weit zurück. Die letztere allein schafft Licht. Das begriffliche Denken ist unfähig, die immer neue und individuelle Wirklichkeit zu erfassen. Die Intuition, die von B. als die Methode der Philosophie betrachtet wird, ist im unmittelbaren Sich-an- und -einfühlen gegeben. Sie ist das Gegenteil der Analyse. In seiner „Einführung in die Metaphysik“, wo B. die methodische Seite dieses Gegenstandes behandelt (französisch erschien diese Abhandlung in der *Revue de métaphysique et de morale*, 1903), gibt er (S. 4) folgende Erklärung: „Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt. Die Analyse dagegen ist das Verfahren, das den Gegenstand auf schon bekannte, also diesem und anderen Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt.“ Die Analyse drückt sonach ein Ding durch das aus, was nicht es selbst ist, sondern was anderen Dingen entlehnt ist. Mit Intuition allein ist Metaphysik zu schaffen, d. h. „die Wissenschaft, die ohne Symbole auskommen will“ (Einf., S. 5). Auf diese Weise will Bergson ein vollständiges Weltsystem darreichen, nicht bloß Dichtung, sondern Allgemeingültiges. Er erhebt den Anspruch, eine wissenschaftliche Erkenntnis der Welt zu bieten, die objektiv genannt werden darf, und das alles mit „Anschauung ohne Begriffe“.



Gewiß hat BERGSONS Aufriß etwas Bestechendes. Ist es nicht wirklich so, daß vielfach erst unsere Begriffe die einheitliche Gegebenheit zerspalten? Hart aneinander stoßen in unserer Vorstellung die Begriffe, gegensätzlich streben sie auseinander, und diese Gegensätze, die durch die begriffliche Fixierung in unsere Vorstellung hineingetragen und zur Vorstellungswelt zusammengefügt sind, kann der Verstand nicht für ungültig erklären. Wir bedürfen dieser begrifflichen Scheidung in eben dem Leben, für welches sie unser Verstand geprägt hat. „Diskursiv“ ist unser Verstand! Er kann das synthetische Vermögen anwenden, um Begriffe zu verbinden, aber er kann die Begriffe nicht annullieren; mit ihnen rechnen wir nun einmal, mittels ihrer verständigen wir uns. Die gemeinschaftliche Geistesarbeit, alle geistige Mitteilung ruht auf ihr. Die Arbeitsteilung in der Welt, die Spaltung unserer Interessen, die Abgrenzung der individuellen Sphären, das alles bedingt, daß wir die Begriffe brauchen, mit ihnen leben und sie nicht missen können. Andererseits ist es aber doch etwas Wichtiges, das Zerrissene zur Einheit zusammenzufügen, den Monismus herzustellen. Wenigstens für die Religion erscheint das sehr wertvoll. Alles Viele unmittelbar zusammenschauen als einheitliches Geschehen, so wie B. es versucht, das liegt gewiß im Interesse einer monotheistischen Weltbetrachtung. Eine unter biologischen Gesichtspunkten konstruierte Einheit alles Geschehens, angeschaut mittels des Gedankens des allmächtigen Gottes, das ist sicherlich ein religiös verwertbarer Monismus — auch wenn der Gottesgedanke nicht in ihn eingeführt ist (beiläufig kommt bei B. sein Schatten gelegentlich einmal herein). Der Monismus ist alsdann nicht das Resultat des begrifflichen Denkens, nicht das Ergebnis der „Wissenschaft“. Und das ist besonders wertvoll an B.s Haltung, daß klar ausgesprochen wird, daß eine Weltanschauung nicht als Produkt der Wissenschaft ausgespielt werden darf. Es wird sonach auch B. zuzugeben sein, daß eine andere Erkenntnisweise zur Anwendung gebracht werden muß als die gewöhnliche, eine andere, als die wissenschaftliche — wenn Weltanschauung zustande kommen soll. Die Welterkenntnis unter dem Gesicht-

punkt des Gefühls, unter Berücksichtigung der Interessen des Subjekts ist eine notwendige Ergänzung der wissenschaftlichen Welterkenntnis.

So wären wir denn mit B. einig? Mir scheint doch nicht. Der Verfasser der „Schöpferischen Entwicklung“ verzichtet ostentativ auf jedwede Einmischung begrifflicher Erkenntnis. Er verachtet die Begriffe so sehr, daß er eine ganz unbegriffene und unbegreifbare, bloß anschauliche Welt andeuten will. Verständlich machen kann man sie nicht; darum soll man sich auch nicht erst bemühen. Nun wohl, auch Schleiermacher hat von der „unmittelbaren Anschauung des Universums“ gesprochen, aber er meinte damit die Religion, und zwar genauer die Religiosität als Akt des Gefühls, in ihrem intimsten Durchbruchspunkt betrachtet. Sollte es sich hierum bei Bergson handeln, so könnte er auf eben diese Linie gerückt werden. Allein er will ja mit seiner Intuition ein festes Weltssystem darstellen. Als Fichte ein „philosophisches Gemälde“ von den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ entwarf (1805), versteckte er sich keineswegs hinter der Intuition, sondern er stellte sich auf den Boden der Erfahrung und der Geschichte, die er begrifflich verarbeitete. B. will jedoch überhaupt keine verstandesmäßige Erkenntnis erwirken, sondern bloß eine „Anschauung“ von der Welt, ihrem Sein und ihrem Werden. Er verzichtet nicht nur für seine Theorie auf den anderen Versuch, die Welt verstandes- und begriffsmäßig zu fassen, sondern er ist überzeugt, daß die verstandesmäßige Erfassung, die Begriffe bildet, gar nicht in der Lage ist, das Universum zu beschreiben und ihm irgendwie dabei gerecht zu werden, weil es sich gar nicht in Begriffe umprägen lasse. Unsere gesamte Welterkenntnis soll irrational sein.

B. vertritt nicht nur eine antirationale Haltung im Weltbegreifen; soweit er das tut, darf man ihm sympathisch begegnen. Nein, er will einen entschlossenen Irrationalismus. Mit dem aristotelischen Prinzip der  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  behandelt, hat dieser Irrationalismus seinen guten Grund; das Universum bleibt uns im letzten irrational. Zu keiner Zeit wurde das so stark betont wie heute. Wir haben Bescheidenheit gelernt in der Schule der Exaktheit,

und erst hiermit ist der Fall des Rationalismus da. So mag es auch recht verstanden werden, wenn B. betont, das auf Erfahrung gegründete Wissen vermöge nur einseitige und halbe Begriffe zu erzielen, blasse Abstraktionen, die der reinen Wirklichkeit nicht entsprechen. Aber wir dürfen uns dann auch nicht einbilden, mittels der intuitiven Philosophie das reine und ganze Erkennen herzustellen, was B. allerdings tut. Das gibt Methodelosigkeit in der Arbeit, Unbestimmtheiten und Verschwommenheiten in den Resultaten. Dabei kann sich auf alle Dauer auch die einfache Frömmigkeit nicht bescheiden, oder denn, sie versumpft in vagem Mystizismus, statt mit begrifflicher Deutlichkeit das Objekt vorzustellen, mit dem sie in Verkehr tritt. Die neue Identitätsphilosophie BERGSONS, dessen Intuition denn auch nicht mehr klar zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt unterscheidet, ist für das religiöse Gemüt eine große Gefahr. Hört der religiöse Mensch auf, zwischen sich und seinem Objekte zu unterscheiden, so ist sein psychischer Zustand nicht mehr normal. Auch entsteht hier die weitere und nämliche Gefahr wie beim Mystizismus, daß bei dem Mangel jener Unterscheidung die Religion selbst aufhören muß. Vor allem aber in der Theologie können wir nicht ohne begriffliche Arbeit auskommen. B. verschmäht das Symbol des begrifflichen Ausdrucks, mit dem der Verstand um den Inhalt seines Gegenstandes herumgehe. Er will mit dem Verstande eins werden, unmittelbar das Absolute haben, im Fühlen und Handeln, ohne zu analysieren. Die Intuition soll das Absolute ergreifen. Jedoch sie hält nicht so lange an, daß ihr Bild auch noch zu begrifflicher Darstellung gebracht werden könnte. Sie erfordert, wie B. gerne versichert, große Anstrengung und ist auf Momente beschränkt.

Der Fehler des BERGSONSchen Intuitionismus ist namentlich der, daß er alle Welträtsel lösen will. Er tut es eben nach dem hundertjährigen Rezept der Identitätsphilosophie. Diese Intuition beherrscht die Geschichtsphilosophie nicht minder als die Naturphilosophie. Sie ist es, in der Natur und Geschichte

voll eins werden, sowie Bewußtsein und Natur identisch werden, die einer Quelle und einem Prozesse entstammen. Aber auf diesem Wege läßt sich alles verflüchtigen. In der Intuition, wie B. sie handhabt, läßt sich alles zusammendeuten und alles auflösen. Sie kann ebenso zerstörend wie aufbauend wirken, je nach der Willkür dessen, der sich ihrer bedient. Sie darf eben, wenn ihr auch eine unterstützende Rolle zufallen kann, nicht die Grundlage und nicht die einzige Methode zu sein beanspruchen. Deshalb ist in der Philosophie sowenig wie in der Theologie die innere Erkenntnis oder das subjektive Innenwerden als Prinzip der Erkenntnis anzusehen. Wo derartige Entgleisungen in bester Absicht vorkamen, hat man nach kürzester Zeit sich immer wieder darauf besinnen müssen, daß die Erfahrung von den Dingen und ihren Zusammenhängen die Erkenntnis dessen, was Welt heißt, vermittelt. Alle wahre Erkenntnis ist durch die Objekte der Erfahrung bestimmt. Auch die wahre Gotteserkenntnis kommt nur auf dem Wege der Erfahrung zustande, d. h. diejenige Gotteserkenntnis, welche durch Offenbarung bestimmt ist. So ist vor allem von Kaftan und Herrmann immer mit allem Nachdrucke dies betont worden, daß die Gotteserkenntnis durch die Erfahrung vermittelt ist. B. würde einen Gegensatz zwischen Offenbarung und Erfahrung konstatieren und infolge seiner Natursymbolik eine eigentliche Offenbarung in der Geschichte nicht anerkennen. Wir entnehmen jedoch die Offenbarung Vorgängen, die unserer Erfahrung dargeboten sind. Der Vollzug des Erkennens ist freilich in diesem Falle unbestreitbar ein anderer, als bei anderem Erkennen, beim gewöhnlichen oder beim wissenschaftlichen. Da wird sich selbst eine Aehnlichkeit mit B.s Intuition herausstellen, aber selbst wenn Gott auch durch die Offenbarung als eine „Totalität“ erkannt wird, so ist die Intuition etwas wesentlich anderes.

Von seiner Intuition, die das Absolute ergreifen und malen soll, sagt B., sie versetzt sich in das sich Bewegende hinein und macht sich das Leben der Dinge selbst zu eigen (Einf. i. d. Met., 46). Sie ist also die Methode seiner Metaphysik. Fragen wir ihn ausdrücklich, so sagt er freilich: nicht nur der Meta-

physik, sondern es gibt überhaupt keine philosophische Arbeit und es soll keine wissenschaftliche Erkenntnis geben als die intuitive, die den umgekehrten Weg geht, als alles übrige Erkennen. „Philosophieren besteht darin, die gewohnte Richtung des Denkens umzukehren“ (Einf., 43). Also Wirklichkeit festgestellt und Wahrheit ermittelt — die scharfe Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Wahrheit vermisste ich bei B. — wird einzig und allein durch die Intuition, d. h. durch den umgekehrten Erkenntnisprozeß, der nicht die Erfahrung zum Ausgangspunkte nimmt. Aber diesen Weg geht die offenbarungsmäßige Gotteserkenntnis nicht. Sie fällt daher nicht ins Bereich der Intuition B.s Mit Recht urteilt W. HERRMANN (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1912, S. 74 f.), der für BERGSON „auf dem Boden einer im wesentlichen katholischen Kultur“ eine Stelle findet, über seine Methode: „Mit der Wissenschaft hat diese Analyse des Lebens gerade dann nichts zu schaffen, wenn sie sich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis darbietet.“

Sollte es sich lediglich um eine Methode der Metaphysik handeln — und anfänglich war es ja wohl von B. so gemeint gewesen — dann könnte man sich mit seiner These abfinden. Wer einen Weg der Metaphysik beschreiben will, der hat freie Bahn. Denn er bewegt sich auf einem Gebiet, das von dem durch die Erfahrung vermittelten Erkennen getrennt ist. Der Metaphysiker schaltet künstlerisch mit Gedanken und Erfahrungen, er sucht nach einer künstlichen Ordnung der Dinge, nach ihrer Totalität. So mag er sich vom vermittelten und diskursiven Erkennen für diese seine Aufgabe lösen und dem Begriff die Anschauung gegenüberstellen. Er darf aber auch mit seinem Resultate keinen anderen Anspruch erheben als der Künstler mit seinem Kunstwerk. Es gefällt oder mißfällt, es behagt oder es behagt nicht. Das ist das Los jeder Romantik; sie ist für ihren Jüngerkreis wirksam, dem sie mittels der intellektuellen Anschauung etwas erschafft. Was aber für die Metaphysik eine mögliche Methode ist, das ist eben deshalb für die Theologie wie für die Philosophie in methodischer Hinsicht ein Unding.

Daraus folgt, daß BERGSONS Ausführungen nicht auf all-

gemeine Zustimmung rechnen können. Er ist der neue Romantiker auf dem Thron der Philosophen. Dem religiösen Erkennen kann seine Art unter Umständen ein Behelf werden, aber viel eher, wie wir sahen, gefährlich. Denn wir befinden uns mit ihm in einer ähnlichen Situation wie die Theologie vor hundert Jahren mit der damaligen Romantik. Wie auf Kant die intuitive Philosophie der Romantik folgte, ähnlich möchte jetzt, wie es scheint, auf den Neukantianismus eine neue Romantik reagieren. Und dieser erneuerte Schellingianismus ist mit Hegels Idee verbrämt von dem Gott, der in eigener Entwicklung die Welt entrollt und sich selbst zusammen mit der Welt werden läßt. Das Absolute ist nicht das Sein, sondern das Werden, so heißt es jetzt. Und das hat gewiß einen guten Sinn, daß alles, was uns in der Welt der Erscheinungen als eine Offenbarung des Absoluten entgegentritt, doch sich selbst wandelt, so daß das Absolute nie an einem Punkte festgehalten werden kann. Daran muß sich auch der Theologe gewöhnen. Die absolute Religion bleibt zwar in der gottmenschlichen Person Jesu verankert, aber sie erweist ihre absolute Bedeutung nur in und mit ihrem eigenen Wandel, durch den sie die Divergenzen der menschheitlichen Entwicklung überdauert. Jedoch das ist eine Wahrheit, die wir nicht aus Intuition schöpfen, sondern gerade aus der geschichtlichen Erfahrung. Es ist auch keine metaphysische Wahrheit, sondern eine prinzipielle, die eben in der geschichtlichen Erfahrung historisch begründet ist.

Einen Nachfolger Rousseaus sehen wir in B. vor uns mit der Verkündigung, daß die Verstandeserkenntnis und verstandesmäßige Aufklärung nicht den Hebel des Fortschritts, sondern die schiefe Ebene des Niedergangs bedeutet. Ein neuer Idealismus in Form eines gefühlsmäßigen Spiritualismus ist dieser Biologismus, der Rationalismus und Empirismus, Materialismus und Vitalismus, Mechanismus und Realismus in einem Ansturm niederrennt. Der Vordermänner gibt es genug, die je die eine oder andere Nuance von diesem neuen Irrationalismus vertraten. Wir werden erinnert an die Stellung eines Leibniz mit seiner auf kontemplativer Anschauung gegründeten Metaphysik gegen-

über dem Praktizismus eines Voltaire, an den Kampf von Fries und Apelt gegen eine monistische Spekulation, mit der B. zahlreiche Berührungen hat, an Schelling sowohl wie auch zuweilen an seinen leidenschaftlichen Gegner Jacobi. Wir dürfen B. der von Maine de Brian, dem etwas jüngeren Zeitgenossen Kants, gegründeten spiritualistischen Reflexion zuweisen, nur daß die Wirksamkeit Kants sowie diejenige von Schelling und Hegel dazwischen liegen und noch manches mehr. Der streng kritizistische Versuch, ein Unbedingtes als höchsten Wert und höchste Norm zu erweisen, war gescheitert, und B. stellt seine Lebensphilosophie auf diese geschichtlich gegebene Basis der Unzulänglichkeit des Kritizismus für sie. Indem er nun das Prinzip der Lebensphilosophie auf der entgegengesetzten Seite, in der romantischen Intuition, sucht, zugleich mit dem kühnen Versuch, die freie Persönlichkeit zum Maß der Dinge zu machen und vom Menschen aus die Welt zu konstruieren, erklärte er, daß die Welt- und Lebensanschauung nicht auf dem Gebiete der Empirie und des begrifflichen Denkens zu finden ist.

Daß BERGSON dem amerikanischen Pragmatismus nicht sehr fern steht, leuchtet ein, und er selbst legt Wert auf diesen Zusammenhang. Sein Aufriß der Weltansicht läßt sich auch so darstellen, daß das Persönlichkeitsgefühl Ausgangs- und Mittelpunkt ist. Und zwar sind, wie schon erwähnt, unsere intelligenten Fähigkeiten nur dazu da, unser Leben praktisch zu ermöglichen, und sie haben nicht den Zweck, Wahrheit zu erforschen. Der Intellekt soll nur dasselbe leisten, wie bei den Tieren der Instinkt: erkennen und verwerten, was nützlich ist. An diese Seite von Bergsons Philosophie knüpft SCHRECKER an, indem er mit der intuitiven Auffassung der Persönlichkeit die Methode der Wiener psychoanalytischen Schule (S. Freud) kombiniert, normale und pathologische Formen der Persönlichkeit in ihrer Genese und teleologischen Struktur zu verstehen. Beide achten auf die Kontinuität des inneren Lebens, die auf der Wirkung des Gedächtnisses beruht. SCH. zeigt, daß jede normale Gedächtnisfunktion zwei Bedingungen voraussetzt, nämlich die Weckung der Erinnerung und die Verwendung der ge-

weckten Erinnerung, und daß beide Prozesse „ohne organisch nachweisbare histo-pathologische Veränderungen“ gestört, gemindert sein können, wodurch Neurose entsteht. Von B. kommt für diese psychoanalytische Arbeit in erster Linie seine Untersuchung über „Materie und Gedächtnis“ in Betracht. Nach SCH. soll Freuds Theorie des Unbewußten und die nach seiner Meinung ihr ähnliche Bergsonsche Auffassung der Philosophie als Metaphysik des Lebens, die mit ästhetischer Intuition die Realität der Dinge ergreift, die Probleme der neurotisch affizierten Persönlichkeit lösen. Ob jedoch der Verf. nicht die praktische Tragweite von B.s Spekulation überschätzt? Die Psyche in den Dienst des menschlichen Verhaltens zu stellen und durch Gewöhnung eines Neurotikers daran seine Krankheit zu heilen, das ist doch nicht erst auf den Bergsonismus gegründet, wie Verf. anzunehmen scheint. Bemerkenswert ist schließlich SCHRECKERS Satz am Schluß, daß nach Zerstörung unseres Körpers der Geist sich zwar nicht manifestieren kann, aber weiter existiert. Mir scheint aber, daß Bergsons Ideen für die Psychopathologie kaum mehr Bedeutung gewinnen werden als für die Religionswissenschaft.

Für letztere lehnt sie im allgemeinen auch Karl BORNHAUSEN in seinem ausführlichen Referate (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910, S. 39—77) ab, und zwar, um seine kritischen Bemerkungen kurz zusammenzufassen, wegen des naturalistischen Freiheitsbegriffes, des pragmatischen Wahrheitsbegriffes und des Lebensbegriffes. Auch K. OSTERTAG, der weniger eingehend referiert (Neue kirchl. Zeitschr. 1913, S. 991—1023), verhält sich vorwiegend ablehnend.

Es ist nun sehr interessant, neben den BERGSONSchen Mystizismus die beiden neuen Arbeiten über die Mystik und ihr Recht in der christlichen Religion zu stellen. Beide nehmen verschiedene Standpunkte zu dieser Frage ein, FRESSENIUS eine ablehnende, indem er zwischen Religion und Mystik scharf zu trennen sucht, HERZOG eine bejahende. FRESSENIUS wählt in seiner sehr verdienstvollen Untersuchung zunächst aus der neueren Literatur drei Schriften aus, die mit



dem Anspruch, das mystische Element in der Religion als deren Wesen aufzuzeigen, eine wissenschaftlich ernste Forschung verbinden. Er will dartun, auf welche Weise sich mystisches Erleben als Kern der Religion aus gibt und behauptet, um schließlich seinerseits einen Gegensatz zwischen Religion und Mystik zu konstatieren. F. v. Hügels, der Biograph der Katharina von Genua, Söderbloms und Klepls, deren Gedanken eingehend vorgeführt werden, dienen ihm als die Repräsentanten von drei in der Gegenwart lebendigen Typen mystischer Frömmigkeit: der erste gestaltet sich im Anschlusse an die mittelalterliche Mystik, der zweite geht von einem vagen Begriff der Mystik aus, die sich am Irrationalen emporrankt, der dritte richtet sich auf die scharfe Trennung der religiösen Vorstellungen vom religiösen Gefühle und findet im Gefühle allein das dem Menschen Ursprüngliche und Wertvolle. Aus diesem durch sorgfältige Analyse gewonnenen dreifältigen Tatbestande schaltet Verf. den zweiten Typus aus. Söderblom spricht von „Persönlichkeitsmystik“ und will hiermit die ethische Höhenlage der religiösen Anschauung bezeichnen, bei der die höchste religiös-sittliche Durchbildung durch mystische Einigung mit der Gottheit erreicht wird. Söderblom erkennt in der unio mystica der lutherischen Dogmatiker die spezifisch evangelische Formulierung dieses Verhältnisses. FRESSENIUS meint dagegen, das Lehrstück von der unio mystica sei der metaphysischen Erkenntnisweise entsprungen, und er stellt weiterhin fest, daß hier nicht von eigentlicher Mystik geredet werden dürfe. Mystik nämlich ist ihm („in ihren Anfängen“ wird allerdings einmal hinzugefügt) „echtes religiöses Streben als Sehnsucht nach eigener Erfahrung, die sich nicht mit den Erlebnissen anderer begnügen, sondern Gott selbst schauen will“ (78). Sie gilt ihm deshalb als eine Gefühlsregung, die sich ihren Gott selbst schafft. Unter diese Definition fällt allerdings die von Söderblom beschriebene Mystik, die sich mit dem reformatorischen Grundsatz der positiven Achtung von Beruf und Lebensaufgabe zusammenfindet, nicht. Allein jene Definition ist zu eng. Sie ist aus den Auffassungen von Hügel und Klepl abstrahiert, von denen besonders die

letztere (NB: sofern sie überhaupt als Typus eigentlicher Mystik herangezogen werden kann) bei ihrer voraufgehenden fundamentalen Zersetzung des ganzen christlichen Vorstellungs- und Geschichtsgehaltes zum mystischen Solipsismus zu werden droht.

In Anlehnung an diese seine Vorbilder setzt Fr. die Mystik gleich anfangs in einen diametralen Gegensatz zum geschichtlich begründeten Glauben. Diese seine Methode ist als eine im Interesse der Klärung des Problems durchaus förderliche zu begrüßen. Desgleichen ist es Fr. vortrefflich gelungen, den Standpunkt W. Herrmanns, zumal gegen Hügels Entstellungen, zu einem deutlichen Ausdruck zu bringen. Halten wir nun mit Herrmann daran fest, daß der christliche Glaube allein an der Geschichte erwächst, genauer an der Offenbarung Gottes in der Geschichte, und zwar im geschichtlichen Personleben Jesu Christi. Einen anders anhebenden christlichen Glauben nicht denken zu können, das ist unser gemeinsamer Ausgangspunkt. Nicht als Mystik kann er beginnen. Denn an jener historischen Tatsache kann er nur deswegen anheben, weil sie göttliche Offenbarung ist d. h. eine Tatsache, die in ihrem ganzen Umfange an und für sich nicht zu dieser Welt gehört, gleichwohl aber eine geschichtliche Wirklichkeit ist. Nicht also mit dem Appell an die innere Erfahrung an und für sich tritt der christliche Glaube im Menschen auf — und so stellt sich auch unsere Erwägung über den Ansatz des christlichen Glaubens in Gegensatz zu BERGSON —; eine solche innere Erfahrung ist nur möglich durch ein erfahrenes Objekt. Aber dies alles schließt nicht aus sondern schließt ein und setzt voraus ein religiöses Apriori im Menschen. Eben dieses Apriori ist auch der Ort, wo später die letzte und festeste Verankerung des Glaubens vorgenommen wird. Wenn das geschieht, dann ist aber auch der Weg zu einer Mystik eröffnet, die nach der Art jener Mystik sich einrichtet, welche Söderblom im Auge hat.

Diese Mystik aber ist nicht die in der mittelalterlichen *fruitio Dei* sich erschöpfende Mystik, die darauf hinausläuft, daß der Mensch den irdischen Werten und damit auch den sitt-

lichen Pflichten in der Welt abstirbt. Es ist vielmehr diejenige Mystik, die in aller Religion erstrebt wird und die mit entsprechenden Unterschieden selbst in primitiven Religionen anzutreffen ist, wo sie gerade hinter allen rohen Religionsformen das echte Wesen der Religion hervorscheinen läßt: die Teilnahme am Leben der Gottheit selbst. Eben diese Teilnahme am Leben Gottes hat in der evangelischen Auffassung ihren höchsten und treffendsten Ausdruck in der *unio mystica* gefunden. Ich meine diese in ihrem ursprünglichen Sinne, den sie im Zusammenhange des evangelischen Glaubens selbst erhalten hat und in dem sie bedeutet die innige Verbindung des Gläubigen mit Christus nach der Analogie von Haupt und Glied oder von Weinstock und Rebe. Das ist nicht metaphysisch gedacht — FRESENIUS selbst billigt ja E. Webers Erklärung von *substantia Dei*, S. 74 — sondern mit persönlich-sittlicher Abzweckung gemeint, als diejenige innige Verbindung mit dem göttlichen Wesen, kraft deren der Widergeborene den Impuls seines ganzen Lebens unmittelbar von ihm empfängt. Daher scheint mir Söderblom recht zu haben, daß dieser *locus* von der *unio mystica* zum Ausdruck bringt, um was es dem evangelischen Glauben bei seiner neuen Betonung der wurzelhaften Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit zu tun ist.

Im Gegensatz zu FRESENIUS, aber ohne Bezugnahme auf ihn, führt HERZOG die These durch, „daß der Grundtrieb der echten Mystik nicht ein Fremdkörper ist für eine gesunde und lebendige Religion, sondern ihr Koeffizient, der in stärkerer oder schwächerer Potenz darin vertreten sein kann und insofern imstande und berufen ist, ein Baustein zu sein zu dem Tempel der wahren Religion, worin Gott angebetet wird im Geist und in der Wahrheit“. Diese Erörterungen sind veranlaßt durch den „Nürnberger Religionsstreit“ zwischen Hans Pöhlmann, der den von A. Ritschl ausgeführten Schnitt zwischen Mystik und evangelischem Christentum erneuert, einerseits und Rittelmeyer und Geyer andererseits, die der Mystik ihren sicheren Platz anweisen. Als das eigentlich charakteristische Moment der mystischen Religiosität nimmt H. die Unmittelbarkeit des Gottesverhält-

nisses an und stellt fest, daß im Neuen Testament sowohl der mystische Grundtrieb wie auch ein solches Gottesverhältnis und eine solche Ethik gegeben sind, „die diesem mystischen Grundtrieb nicht nur in der weitestgehenden Weise entgegenkommen, sondern ihm vielfach direkt entsprechen“ (23). Nun kennen wir freilich, so etwa fährt er fort, die Mystik historisch in Formen, wo die geschichtliche Vermittlung und der persönliche Mittler verschwinden, wo ferner Dogma und Bekenntnis sich verflüchtigen, wo endlich die Identität von Gott und Ich behauptet wird, so daß das religiöse Verhältnis selbst dabei aufhört (29 f.). Aber HERZOG sagt mit Recht, daß dieser Gegensatz von mystischer und historischer Religion nicht vorhanden zu sein braucht, daß sich vielmehr eine positive Mystik gewinnen läßt sowohl bezüglich des Offenbarungsglaubens wie auch bezüglich der Sittlichkeit, eine Mystik, die ihre „originalen Wurzeln in der Tiefe und dem Reichtum des christlichen Glaubens und Lebens selber“ hat (39. 6).

Es ist durchaus verständlich, daß man sich, wie FRESENIUS, gegen die Neueinführung der Mystik sträubt. Ihre Vergangenheit hat sie stark diskreditiert. Allein der springende Punkt ist doch lediglich der, ob die Mystik selbstherrlich sich eine subjektivistische Anschauung fabriziert, durch Intuition, anders ausgedrückt, ob sie von unten nach oben steigt und vom Ich zur Gottheit, resp. solipsistisch — oder ob sie auf dem Offenbarungsglauben bodenständig ist und, der inneren Dialektik des Glaubens entsprechend, von oben nach unten dringt. Speziell auf dem Grunde des aus der geschichtlichen Offenbarung gewonnenen rechtfertigenden Glaubens kann sich eine Mystik erheben, die sich auch stets dieses ihres Fundamentes, der Vermittlung und des Mittlers, bewußt bleibt und gleichwohl in nichts hinter der Innigkeit der mittelalterlichen Mystik zurücksteht, wohl aber stetiger als diese ist.

Ueber die philosophische Begründung der Frömmigkeit spricht FUCHS, nachdem er im ersten Abschnitt seines Vortrages das Christentum als eine in der geschichtlichen Entwicklung aufgetretene Größe charakterisiert hat. Er lehnt dann die „idea-

listische“ und die Kantsche Begründung ab, während er bei Fries und Schleiermacher diejenige Auffassung findet, der er seine Zustimmung gibt und die weiter zu verfolgen ihm wichtig scheint. Gerade da freilich, wo Fries den entscheidenden Punkt in der Frage der Glaubensentstehung anrührt und wo er am engsten mit Schleiermacher zusammentrifft, lehnt F. ihn ab. Er findet in der Geltendmachung der „Ideen“ oder Gesetze, die in uns liegen und uns zu bestimmten Ueberzeugungen über das Sinnliche hinaus zwingen, ein Residuum des Rationalismus. Mir scheint dieser Vorwurf nicht ganz am Platze, da es sich für Fries in diesem Zusammenhang ganz ähnlich wie für Schleiermacher bei seiner Betonung des „transszendent bestimmten Selbstbewußtseins“ um das religiöse Apriori handelt, das mit den angeborenen Ideen des Rationalismus nichts zu schaffen hat. FUCHS seinerseits unternimmt es in Anlehnung an Fries von der Anschauung über die Ahndung zu einer Glaubensgewißheit aufzusteigen. „Die Selbstbeobachtung, in welcher der Mensch sein Leben so seltsam und gewaltsam angepackt findet, läßt ihn einen Plan ahnen, der sein Schicksal lenkt, und der in einer geheimnisvollen Harmonie mit dieser in ihm ringenden Innerlichkeit steht.“ Wehrt sich auch der Mensch gegen diesen Eindruck, so führt das reifere Selbstverstehen zum Reifen der Innerlichkeit, zu einem Vertrauen, aus dem heraus die Einbildungskraft einen leitenden ungeheuren Lebenswillen malt (25 f.).

Die Auffassung, die FUCHS von der Friesschen Philosophie hat, dürfte aus den angegebenen Sätzen deutlich sein. Sie weicht erheblich von derjenigen Rudolf Ottos ab. Mit dieser setzt sich BORNHAUSEN auseinander. Seine Darlegungen bedeuten eine sehr nützliche kritische Arbeit und klären die Sachlage des Neofriesianismus bedeutend — womit ich jedoch nicht gesagt haben will, daß ich mit allen seinen Ausführungen einverstanden bin. Recht behalten wird B. vor allem in dem Hauptpunkt, daß der Neofriesianismus ein Versuch ist, der Religion eine Stütze zu geben, deren sie gar nicht bedarf und durch die, wenn sie wirklich vorhanden wäre, die religiöse

Eigenart selbst beeinträchtigt sein würde (389 f.). Auch die Verquickung des Religiösen und Aesthetischen, die starke Betonung der Ahndung des Unaussprechlichen im Erhabenen und die gleiche Fundamentierung von religiöser und ästhetischer Weltansicht vertragen die Kritik, die B. ihnen zu teil werden läßt. Auf der andern Seite ist jedoch nicht zu leugnen, daß Fries durch seine Herausarbeitung einer Religionsphilosophie, durch seine von der Kantschen verschiedene Basierung der Religion für die Religionswissenschaft einen bedeutsamen Fortschritt in sich schließt. Die Frage, ob seine Verdienste ausreichen zur Begründung des energischen „Zurück zu Fries“, möchte ich hier nicht erörtern. Jedenfalls aber verdient der genuine Friesianismus auch heute ein wirkliches Studium zur Ergänzung von Kants Religionsphilosophie. Die Friessche steht uns näher als die Kantsche, könnte man wohl sagen, denn Fries nähert sich schon den heutigen Problemstellungen. Er beabsichtigt nicht etwa eine stärkere Sicherung der Realität der Glaubensgegenstände durch theoretische Erwägungen, sondern er verwahrt sich dagegen, daß die religiöse Ueberzeugung als das höchste Wissen unseres Geistes gemeint werde. Er betont im vorhinein, daß eine Religionsphilosophie gar nichts anderes bieten könne als eine Behandlung der „dem Wissen entgegengesetzten Wahrheitsgefühle des Glaubens und der Ahndung“, und zwar wieder nur zu dem Zweck, „eine wissenschaftliche Rechtfertigung für die Ansprüche des religiösen Gefühls so zu geben, wie dieses durch die Deduktion der Religionswahrheiten aus der Theorie der menschlichen Vernunft gelingt“ (Handb. d. Religionsphil. § 1). Dies Programm hat er knapp durchgeführt. Es läßt erkennen, wie weit die wissenschaftliche Struktur unserer gegenwärtigen Theologie noch mit ihm zu gehen gestattet.

Wien.

K. Beth.

---