

Aus
Natur und Geisteswelt

— 840 —

R. Kessler

Die
religiöse Bewegung
der Gegenwart

BS

— ◆ —
Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

840. Band

Die religiöse Bewegung der Gegenwart

Von

Lic. Dr. Kurt Kessler



Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 1922

Schutzformel für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1922 by Springer Fachmedien Wiesbaden
Ursprünglich erschienen bei B.G.Teubner in Leipzig 1922.
Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1922

ISBN 978-3-663-15502-7 ISBN 978-3-663-16074-8 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-663-16074-8

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Dorwort.

Die in diesem Bande vereinigten Vorträge wollen in das Ringen der Gegenwart um das religiöse Problem einführen und zu einer Stellungnahme anregen, die eine Lösung der gegenwärtigen religiösen Krisis herbeiführen hilft. Sie wurden zuerst im Rahmen der Berliner Studienwochen gehalten, die das Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht im Juli 1921 veranstaltete, doch dürfte der Gegenstand eines weiteren Interesses sicher sein.

Der Leser wird öfter auf Darstellungen und Wertungen stoßen, die ich in anderer Form oder in anderen Zusammenhängen bereits anderweit (z. B. in den Monatsblättern für den evangelischen Religionsunterricht oder im Protestantenblatt) vorgetragen habe. Das kann auch gar nicht anders sein, denn ein Büchlein wie das vorliegende setzt eine eingehendere Beschäftigung mit den in ihm behandelten Erscheinungen und Einzelfragen voraus.

So möge dieses kleine Buch hinausgehen, auf Probleme der Gegenwart aufmerksam machen und zu ihrer Lösung weitere Kreise anregen. Meinen Hörern aber möge es wie mir eine Erinnerung an Stunden gemeinsamer Arbeit sein.

Charlottenburg, den 16. Juli 1921.

Lic. Dr. Kurt Keffeler.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	5
I. Die wissenschaftlichen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart	9
1. Die Religionsgeschichte	9
2. Die Religionspsychologie	23
3. Die Religionsphilosophie	38
II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart	56
4. Die Theosophie	56
5. Die moderne Mystik	73
6. Der Aktivismus	90
III. Gedanken zur Überwindung der Krisis.	103
7. Forderungen an die Theologie	103
8. Forderungen an die Kirche	109
9. Forderungen an den Religionsunterricht	117
Literatur	124
Register	125

Einleitung.

Vor einigen Monaten ist ein Buch von Wilhelm Bruhn erschienen — es heißt Religiöse Selbsthilfe —, in dem der Verfasser zeigt, wie sich in unseren Tagen die sogenannten Laien von der Kirche abwenden, weil diese zu sehr vom Paragraphen, vom Mittelmaß und vom Schema beherrscht werde, so daß die religiöse Ursprünglichkeit in ihr gehemmt sei. Solches Mißtrauen gegen die organisierte Form der Religion ist gewiß ein Stück religiöser Bewegung, religiöser Krisis. Aber die ganze Tiefe und die ganze Schwere der modernen religiösen Bewegung und Krisis ist damit noch nicht aufgedeckt. Der Widerstand des modernen Menschen richtet sich nicht bloß gegen die Kirche, er reicht bis in die Substanz der Religion hinein, indem diese für Illusion, Trug und Wahn erklärt wird. Demgegenüber sind die Verteidiger der Religion auf den Plan getreten, um für die Wahrheit der Religion einzutreten. Sie kommen keineswegs bloß aus dem kirchlichen Lager; sondern auch solche, die der kirchlichen Frömmigkeit kühl und fremd gegenüberstehen, sind zu Anwälten der Religion geworden. Das ist ein großes Stück moderner Bewegung gegen und für die Religion. Der religionswissenschaftlich und der religiös interessierte Mensch darf sich nun aber nicht damit begnügen, diese Tatsache registrierend festzustellen, er muß vielmehr den Gründen und Motiven nachspüren, aus denen diese religiöse Bewegung zu erklären ist, und muß aus der Erkenntnis dieser Gründe und Motive heraus die Krisis zu überwinden trachten.

Wenn im folgenden dieser Aufgabe näher nachgegangen werden soll, so darf die Schwierigkeit nicht übersehen werden, die sich einem solchen Unternehmen entgegenstellt. Diese Schwierigkeit ist doppelter Art, einmal ist sie in der Struktur des Ob-

jettes begründet, dann aber in der Person und Einstellung des Darstellenden und Beurteilenden.

Es ist schwer, Geschichte der Gegenwart zu schreiben, denn die Gegenwart liegt nicht so abgeschlossen und abgeklärt vor dem Betrachter wie die Vergangenheit. Mannigfach wirbeln die Motive und Strömungen durcheinander, sie gewinnen die Gunst des Tages und verlieren sie wieder. Was ist da wesentlich, und was ist unwesentlich? Es kann nicht jede Einzelströmung, nicht jede Einzel Tatsache verzeichnet werden, es muß eine Auswahl getroffen werden, und diese Auswahl ist bei dem Wogen und Wallen des Stoffes sehr schwer. Die Motive in der religiösen Bewegung der Gegenwart scheinen sich mir im wesentlichen auf zwei Gruppen zurückführen zu lassen. Die eine Motivgruppe ist wissenschaftlicher Natur, sie entstammt der Geschichte, der Psychologie und der Philosophie. Die andere Gruppe ist seelischer Art, sie entspringt der Sehnsucht nach der jenseitigen Welt, die von der offiziellen Religion unbefriedigt gelassen wird, oft freilich auch bloßer metaphysischer Neugierde. Sie entspringt weiter dem Bedürfnis nach mehr Seelenkultur gegenüber einer veräußerlichten oder dogmatisch erstarrten Frömmigkeit, oft allerdings auch nur ästhetisierender Spielerei. Sie erklärt sich schließlich aus dem Willen des Menschen, aus der Stille der religiösen Innerlichkeit zur Tat zu gelangen, allerdings auch aus einer Verwechslung von religiösem und sozialem Leben. Damit dürften im wesentlichen die Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart gekennzeichnet sein, ohne nun etwa behaupten zu wollen, daß nicht noch das eine oder das andere mitschwingt; das Wesentliche scheint mir allerdings in den angedeuteten Motiven gegeben zu sein. Selbstverständlich wirken die genannten Motive nicht jedes isoliert an seiner Stelle, sondern sie greifen ineinander und unterstützen oder hemmen einander. Gerade dadurch bekommt die gegenwärtige religiöse Bewegung den ausgesprochen komplizierten Charakter, der ihr eigen ist. Unsere Darstellung wird aber im Interesse der Klarheit und der Deutlichkeit die einzelnen Motive gesondert betrachten müssen; der Gedanke zerlegt, was das Leben durcheinanderwirbelt.

So wird unsere Darstellung sich in zwei Hauptgruppen gliedern, von denen die erste die wissenschaftlichen Motive der reli-

giösen Bewegung der Gegenwart zu behandeln hat. Zuerst ist die Arbeit der Religionsgeschichte zu behandeln und in ihren hemmenden und fördernden Einflüssen auf das religiöse Leben zu würdigen. An diese Betrachtung der Außenseite der Religion hat sich eine Erörterung ihrer Innenseite zu schließen, wie sie von der modernen Religionspsychologie versucht wird. Es handelt sich für diese Betrachtung nicht um die äußeren Erscheinungsformen der Religion, sondern um die seelischen Motive, auf die die Forscher die Religion zurückführen. Schließlich wird die Diskussion über die Wahrheitsfrage zu beleuchten sein, denn nichts kennzeichnet die religiöse Bewegung schärfer als eine Analyse der modernen Religionsphilosophie mit ihrem polyphonen Ja und Nein zur Religion.

Die zweite Motivgruppe behandelt die seelischen Motive, von denen die moderne Bewegung angeregt ist. Hier bedarf zunächst die Theosophie eingehenderer Besprechung, denn zu ihr flüchten sich in unseren Tagen viele, denen die landläufige Frömmigkeit und Frömmigkeitsübung nichts oder doch zu wenig bietet. Weg und Inhalt der theosophischen Erkenntnis müssen besprochen werden, um von da aus zu einer gerechten Würdigung ihrer Bedeutung für die Religion zu gelangen. Die moderne Persönlichkeitskultur entspringt ebenfalls religiösem Sehnen. Sie sucht Befreiung von der Seelenlosigkeit der modernen Arbeitskultur auf dem Wege mystischer Versenkung in Natur, Seele und Geschichte und erstrebt eine Befreiung von der als erstarrt und unwahr empfundenen kirchlich-dogmatischen Frömmigkeit. In sich selbst ist sie alles andere als einheitlich, deshalb werden verschiedene Grundzüge herauszustellen sein. Gegenüber solcher individualistischen Seelenkultur, die auch der kirchlichen Frömmigkeit zum Vorwurf gemacht wird, fordern die Religiös-Sozialen eine Abkehr von der Erlebnisfrömmigkeit und eine Hinwendung zu einer Frömmigkeit der Tat, die aus Jammer über die sozialen Ungerechtigkeiten des kapitalistischen Klassenstaates im Namen des Christentums sich für die Verwirklichung der ethischen Ideale des Sozialismus einsetzt.

Eine weitere Schwierigkeit erhebt sich bei der Beurteilung und Bewertung der ausgewählten Typen. Trägt schon die Auswahl eine persönliche Note, die die Unterscheidung des Wichtigsten und

des weniger Wichtigen jedenfalls mitbedingt, so ist das Urteil über das Wertvolle und das weniger Wertvolle noch viel stärker durch die persönliche Einstellung des Beurteilenden bedingt. Geschichtliches Begreifen wird niemals dieses persönliche Wertes entbehren können; das ist seine eigentümliche Größe und seine eigentümliche Grenze, durch die es stets gegen die Naturwissenschaften abgegrenzt sein wird. Diese Schwierigkeit wird um so größer, je irrationaler das Gebiet ist, deshalb ist die Schwierigkeit am größten gegenüber den religiösen Dingen. Der gläubige Katholik und der freigeistige Atheist werden die religiösen Verhältnisse der Gegenwart nicht bloß anders sehen, sondern vor allem ganz verschieden beurteilen, und der altgläubige Lutheraner wird wieder ganz anders urteilen als der moderne Protestant. Gehen die Urteile schon weit auseinander über die Beurteilung dessen, was ist, so scheiden sich die Geister noch mehr in ihren Befürchtungen und Hoffnungen für die kommende Zeit. Das darf uns nicht abhalten, nach bestem Wissen und Gewissen Stellung zu nehmen, nur wird zu verlangen sein, daß der Wertmaßstab, der an die Dinge gelegt werden soll, vorher unzweideutig angezeigt wird.

Die leitenden Grundüberzeugungen, die alle folgenden Ausführungen tragen und beherrschen, sind der deutsche Idealismus, die evangelische Frömmigkeit und die moderne Kultur. Ihr Ziel ist es, aus dem religiösen Gegenwartsleben den mannigfachen Wahrheitsgehalt zu erheben und so zur Synthese zu bringen, daß die genannten drei Geisteswerte zu voller Versöhnung gelangen. Daß dies möglich sei, ist die innere Gewißheit, die allein den Mut zu der vorliegenden Arbeit gibt.

Es werden an die einzelnen Darstellungen der Motive der religiösen Bewegung einzelne Würdigungen angeschlossen werden, die den eigentümlichen Wert der Bewegung herausstellen, zugleich aber auch deutlich machen, was über die betreffende Bewegung hinaustreibt. Doch kann solche Kritik, die oft mit einer Negation endet, nicht genügen, es wird vielmehr weiter dargetan werden müssen, wie sich von solcher Kritik aus die Zukunft, auf die die Bewegung zustrebt, beurteilen läßt. Nun ist es ganz gewiß ein mißliches Ding, den Propheten zu spielen, aber kein Mensch, der ernstlich seine Zeit durchlebt und miterlebt, kann sich dieser Aufgabe entziehen, zu der den Menschen eine innere Nöti-

1. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart 9
gung treibt. So wird ein Abschnitt über die Lösung der darge-
stellten Krisis, der ein Arbeitsprogramm für die maßgebenden
Faktoren des religiösen Lebens entwirft, das vorliegende Buch
zu beschließen haben.

I. Die wissenschaftlichen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart.

1. Die Religionsgeschichte.

Die religiöse Bewegung der Gegenwart ist in Deutschland sehr stark von wissenschaftlichen Motiven getragen. Die Religionsgeschichte hat eine Fülle von Ergebnissen gebracht, die aus der Studierstube des Gelehrten in weitere Kreise gelangt sind und hier teils Freude, teils Beunruhigung, teils Erschütterung hervorgerufen haben. Man kann die gegenwärtige Situation mit den Zeiten der Kreuzzüge und der Aufklärung vergleichen. Als die Kreuzfahrer ins Heilige Land kamen, lernten sie im Islam eine neue Religion kennen, die ihnen zum erstenmal das Problem der wahren Religion stellte. Aus dieser Stimmung entstand damals eine Schrift „Les trois imposteurs“ (die drei Betrüger), mit denen Moses, Christus und Mohammed gemeint waren. Eine Wirkung der Religionsgeschichte! Die katholische Kirche hat solche Kritik in strengen Banden gehalten, in der Aufklärungszeit aber entbrannte das Problem von neuem. Lessing schrieb seinen „Nathan“, der allen spezifisch religiösen Wahrheitsgehalt preisgab. In unseren Tagen regen sich ähnliche Stimmungen und Strömungen, nur daß sie auf viel breiterer Grundlage stehen als damals, weil die religionsgeschichtlichen Forschungen viel umfassender geworden sind. Die Krisis ist daher auch viel tiefgreifender als damals. Was aber die Religionsgeschichte bedeutet für das religiöse Leben der Gegenwart, kann nur dargestellt werden auf Grund eines kurzen Überblicks über den religionsgeschichtlichen Stand der Gegenwart.

Die Religion der primitiven Völker zeigt, daß die Religion entstanden ist aus drei Wurzeln: aus dem Urväterglauben, aus dem Animismus und der Manavorstellung. Das ist eine Erkenntnis, die wir zu großem Teil dem schwedischen Religionshistoriker und Theologen Söderblom verdanken. Die Missionare

10 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart haben früher viel erzählt von einem Urmonotheismus, d. h. von dem Glauben an einen Gott Himmels und der Erden, den die Primitiven zuerst verehrten, bis sie dann von dieser Stufe der Gottesverehrung auf die tiefe Stufe des Aberglaubens und der Vielgötterei sanken. Söderblom zeigt nun, daß tatsächlich solche Vorstellungen bei den Primitiven vorhanden sind. Die Primitiven glauben vielfach an höchste Wesen, die die Menschen geschaffen und die ihnen die Riten und Weihen gegeben haben sollen, die also auch die Stifter des Kultus sind. Aber diese „Urväter“ oder „Urheber“ sind keine himmlischen Wesen; soweit sie wirklich als Himmelsgötter vorgestellt werden, ist diese Vorstellung sekundär, später hinzugekommen. „Der Urheber braucht nicht im Himmel zu wohnen, er kann auch in einem anderen Lande weilen oder im Erdboden hausen. Wenn er dennoch am häufigsten im Himmelslande als mächtiger Häuptling wohnt, so kann er doch seine grundlegenden Eigenschaften nicht aus dem Himmel, sondern nur aus seiner wesentlichsten Eigenschaft herleiten, nämlich Urheber von Wesen, Dingen, Einrichtungen und Zeremonien zu sein. Die Beziehung zum Himmel müssen wir ebenso wie die anderen Naturbeziehungen zu Gestirnen, Donner usw. bei den Urhebern als sekundär erklären.“

Der Animismus, Beseelungslehre, ist die zweite Wurzel der Religion, er ist Zauber, Dämonen- und eigentlicher Seelenglaube. Angesichts des Todes entsteht in dem primitiven Menschen die Vorstellung von einem unpersönlichen Etwas, das das Leben hervorruft, das zwar vom Körper wesentlich verschieden, aber doch mit ihm verbunden ist. So wird das Leben dem Primitiven zu einem Wesen, welches teils verborgen im Leichnam des Toten wohnt, teils an schaurigen Orten sein Wesen treibt. Der Tote ist zum Dämon geworden, vor dem der Mensch sich fürchtet, und gegen den er den Schutzzauber anwendet. Mit diesen Vorstellungen verschlingen sich Seelenvorstellungen. In dem Leichnam bleibt die Körperseele zurück, als deren Sitz das Blut oder die Nieren oder andere Organe gedacht und verzehrt werden. Die Hautseele dagegen löst sich vom Leichnam und begibt sich an unzugängliche Orte, um dort ihr Wesen oder Unwesen zu treiben. Oft wird auch behauptet, daß die Seele in ein Tier — eine Schlange oder Eidechse — gefahren sei, das dann als heilig verehrt wird.

Neben Urheberglaube und Animismus steht als dritte bedeutende Wurzel der Religion die Manavorstellung. Mit dem Begriff „Mana“ und den synonymen Begriffen „Orenda“, „Wakanda“, „Manitu“ bezeichnet der primitive Mensch alles, was kraftvoll und mächtig, wunderbar und wirkungskräftig, kurz, was übernatürlich ist. So ist z. B. ein Schwert, das große Taten vollbringt, Mana, ein Pferd ist ein Wakandahund. Ein glücklicher Jäger hat „Orenda“, ein großes Gebäude ist „Manitu“. Die Gegenstände, die mit dieser Kraft des Mana besessen sind, sind „Tabu“, d. h. vom profanen Leben abgesondert. In dieser Unterscheidung von Heilig und Profan ist ein sehr wesentliches Merkmal der Religion gegeben. „Das Wort ‚heilig‘ setzt den Charakter eines Menschen in Zusammenhang mit den tiefen Mächten des Daseins, mit einer übersinnlichen Welt.“

Aus diesen drei Wurzeln entspringen, je nachdem die Natur, die Geschichte oder die persönliche Innerlichkeit die wesentliche Quelle der Offenbarung sind, die Natur-, die Gesetzes- und die Erlösungsreligionen. Die Naturreligion — die Religionen der alten Griechen und der alten Germanen sind die besten Beispiele für Naturreligionen — wird in der Hauptsache aus dem mythologischen Bedürfnis des Menschen gespeist. Die Gottheiten erscheinen hier als Repräsentanten und Träger der Naturgewalten, so Apollo als der Gott der Sonne und des Lichtes, so Wotan als Gott des Sturmes, später als Himmelsgott. Mit starker Phantasie begabt, hört der Mensch im Rauschen der Bäume und im Murren der Quelle der Gottheit Stimme. Mit den religiösen Gefühlen verbinden sich auf dieser Stufe die nationalen Instinkte: die Naturreligion ist eng mit dem Nationalgefühl verbunden. Ein bunter Götterhimmel bildet sich aus; denn die einzelnen Stämme, die sich zur völkischen Einheit zusammenschließen, bringen ihre Götter mit und vereinigen sie zu einem großen Pantheon. Je mehr sich nationales Leben konsolidiert, desto mehr werden der Funktionen, die von den Göttern zu versehen sind. So gibt es Schützer des Rechtes und des häuslichen Herdes, Götter des Gewerbes und des Handwerkes u. a. Nicht bloß Namen bekommen jetzt die Gottheiten, auch Bilder und Tempel. Um diese gruppiert sich das Leben des Volkes, so daß die Religion soziale Kräfte zu entfalten beginnt. Mit Tempel und Kultus

12 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

bilden sich Priesteramt und Priesterstand. Damit aber nähert sich die Religion ihrer nächsten Stufe, auf der nicht mehr die Natur, sondern das geschichtliche Leben die Religion wesentlich bestimmt.

In den besprochenen Religionen schlummert das Moralische unter der Hülle des Mythologischen, in anderen Religionen bricht es plötzlich durch in einzelnen schöpferischen Geistern, die dann in der Geschichte der Religionen zu den Religionsstiftern gerechnet werden. Diese Großen im Reiche der Religion reden als Berufene im Namen und Auftrag einer höheren Macht, durch die sie ergriffen und überwunden sind, so daß sie reden müssen, sie mögen wollen oder nicht; das ist das Wesen der Propheten. Was sie aber reden, das ist nicht Naturdeutung und Mythologie, so sehr solche die äußere Form bei ihnen noch bestimmen mögen, was sie reden, ist Geist und Wahrheit, ist Sittlichkeit und Glaube an eine ewige Geisteswelt, ist echte Religion. Aus ihrer schöpferischen Kraft lehnen sie sich auf gegen bisher Geltendes, gegen Sitte und Recht, gegen Herkommen und Tradition, kurz gegen das Urtheil der Gesamtheit. Daher kommt es, daß der Prophet meist ein einsamer Mensch ist, der nur zu oft den Weg des Martyriums gehen muß. Aus der irrationalen Kraft ihrer Überzeugung reden sie, weil sie müssen, sie glauben ihrem Genius und fordern Glauben an ihre Sendung. Was sie verkünden, was ihnen „offenbar“ geworden ist, das ist eine einheitliche, abgeschlossene Welt- und Lebensanschauung, ja es ist mehr als das, es ist ein Denken, Fühlen und Wollen, ein Streben und Schaffen aus einem einheitlichen Lebenszentrum, ein Schöpfen aus den tiefsten Quellen. Die Mannigfaltigkeit der Götter schrumpft immer mehr zusammen, um schließlich einer Gottheit Platz zu machen, die nun als die Trägerin der ganzen sittlichen Weltordnung erscheint. Das beste Beispiel solcher Entwicklung der Religion bietet uns die Religion der jüdischen Propheten. „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was der Herr, dein Gott, von dir fordert, nämlich Gottes Gebote halten, Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott.“ Deshalb tritt der Kultus in den genannten Religionen völlig zurück, ja, zur Todfeindschaft gegen den Kultus steigert sich der Widerspruch der Propheten gegen die äußerliche Frömmigkeit. Selbst über die Grenze dieses

Lebens schaut der Prophet glaubend und hoffend hinaus, dem Volke, ja der Menschheit werden einst bessere Tage erscheinen, als der Prophet sie miterlebt, dann, wenn das große Wunder geschehen sein wird. Ja, es kommt die Stunde, wo diese Weltzeit ein Ende nimmt, und dann wird Gottes Herrschaft vollendet sein, dann bricht ein ewiges, ein seliges Leben an. Freilich — und das ist nun die Grenze auch dieser Religionen — nur zu leicht werden Glück und Weltvollendung an Gesetzeserfüllung gebunden, fromm ist der, der Gottes Gebote erfüllt, und diese Gebote werden leicht zu einer großen Reihe äußerer Vorschriften verengt, und die Frömmigkeit wird nur in der Erfüllung kultischer Vorschriften gesehen, über die die Stifter längst hinaus gewesen waren. Auch hierfür ist die jüdische Religion Beispiel. Die Zeit der großen Propheten wurde abgelöst durch die Zeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Fromm sein hieß für sie, hunderte von äußeren Vorschriften erfüllen; wir wissen, wie Jesus von Nazareth gegen sie gekämpft hat. Aber nicht bloß das Judentum, auch die persische und die mohammedanische Religion sind solche Religionen, die auf persönliche Stifter zurückgehen, die dann erstarrten zu Religionen der strengsten Observanz.

Nun aber erwachte in den Menschen eine heilige Sehnsucht nach einer Ordnung der Dinge jenseits alles Rechnens und Messens. In großen Persönlichkeiten erwuchs der starke Glaube, dem einst die Propheten Israels schon nahegekommen waren, daß eine ewige Liebe dem Menschen nahe ist auch in Leid und Schuld, und daß diese Liebe barmherzig und gnädig ist auch gegen menschliche Sünde und Schuld. So entstanden die großen Erlösungsreligionen des Buddhismus und des Christentums, die Religionen Jesu und Buddhas, so entstanden auch die griechischen Mysterienreligionen, von denen später an anderer Stelle die Rede sein wird. Zunächst lenkt die Religionsgeschichte unseren Blick nach Indien auf die Weltreligion des Buddhismus, von da schauen wir vergleichend auf die abendländische Religion des Christentums. Vor uns stehen damit die beiden einzigen Religionen, die ernstlich miteinander in Wettstreit treten können.

Die indische Religion ist keine geschlossene Einheit, außer daß sie Erlösungsreligion ist. Die Religion der Veden kündet Erlösung durch Werk, die Religion des Brahman-Atman predigt

14 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Erlösung durch Wissen, der Hinduismus schließlich Erlösung durch Hingabe, durch Glauben. Der Vedismus ist Naturreligion, die Oldenberg zusammenfassend folgendermaßen charakterisiert hat: „Ein Chaos von Gestalten, mit den Stempeln weit untereinander entfernter Zeitalter bezeichnet, zusammengehäuft durch unergründliche Zufälle. Wie fehlt es an einem großen Mittelpunkt, an einem Höchsten und Tiefsten, bei dem die Anbetung, ermüdet von ihren Irrwegen durch das bunte Göttergewimmel, Rast finden könnte! Und dazu dann ein zweiter Charakterzug: in den Forderungen, welche dieser Glaube an den Menschen, an seine Seele, sein Leben stellt, jene Äußerlichkeit, ja Roheit! Der große Kultus ist hier nicht viel mehr als eine Veranstaltung für den, der die erforderliche Masse von Priestern besolden kann, um durch Schmeichelei gegen die himmlischen Herren sich möglicher Vorteile zu bemächtigen.“ Aus den Spekulationen der vedischen Theologen über das Opfer erwuchs die Überzeugung von der Allgegenwart des Brahma in der Wirklichkeit. Im Opferwort, im Opferkultus und den Opferpriestern lebt das Brahma, die geheimnisvolle Weltmacht. Dieselbe Kraft ist als Atman im Ich der einzelnen Menschen lebendig und wirksam. So vollzieht sich die Gleichsetzung: Das Brahma ist das All, das All ist Atman, d. h. das eigene Ich, also ist Brahma Atman, also ist das All das Ich. Unergründlich bleibt dies Geheimnis dem rationalen Verstehen:

Nur wer es nicht denkt, hat's gedacht: wer es denkt, der erkennt es nicht. Unverstehbar Verstehendem, verständlich dem, der nicht versteht.

So erscheint aller Rationalismus ausgeschlossen, die reine Mystik ist proklamiert. Aufgabe des Menschen ist unter diesen Voraussetzungen, sich im Reich der Ewigkeit heimisch zu machen. Gegenüber dem leuchtenden Glanz des Brahma hüllt sich diese Welt in dunkle Schatten, die nur der Wissende zu bannen vermag. Wer nicht zum Wissen durchdringt, wer sich an diese Welt klammert, der bleibt in dieser Welt gefangen, ja nach dem furchtbaren Gesetz der Seelenwanderung muß er auch nach dem Tode immer wieder in diese Welt der Vergänglichkeit hinein. Wer aber begriffen, erkannt hat, daß sein innerstes Wesen, daß sein Atman Brahma ist, der ist von dieser Welt erlöst:

Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst,
Geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hienieden ein.

Auf diesem Boden ist der Buddhismus gewachsen. Er sucht einen Ausweg aus dem Labyrinth der Welt. Furchtbar erscheint das ewige Rad der Seelenwanderung, das den Menschen von Existenz zu Existenz treibt und den Rhythmus von Geburt und Tod in die Unendlichkeit verlängert. So erwacht die Sehnsucht nach einem Ende des Werdens und Vergehens:

Alle Gestaltung, ach, wechselnd dem Entstehn, dem Vergehn gehört.
Was geboren, muß hinschwinden. Selig des Werdens End und Ruh.

An das Rad des ewigen Werdens und Vergehens schmiedet uns das Nichtwissen, der Durst nach Dasein und Lust. Aus dem ewigen Kreislauf erlöst uns das Wissen, die Erkenntnis, daß dieses Leben nichts als Leiden ist, dem man entgeht, wenn man auf alles verzichtet, alles Begehren erstickt und rein selbstlos lebt. „Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden. . . . Dies ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werbedurst, der Vergänglichkeitsdurst. Dies ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren. Dies ist die heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige achtteilige Pfad, der da heißt rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.“ Wer diesen Pfad beschreitet, der geht in das Nirwana ein. Nirwana heißt Verlöschen, Verwehen. Nirwana ist also die Verneinung alles Irdischen, es ist „weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Sterben noch Geburt. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es: das ist des Leidens Ende“. Das Nirwana ist also der Himmel des Buddhisten.

Dieser kurze Einblick schon in die Erkenntnisse, die wir der modernen Religionsgeschichte verdanken, offenbart uns einen Reich-

16 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart
tum inneren Lebens, der hier erschlossen worden ist. Was bedeutet er aber für die Frömmigkeit des Christen, für die Gestaltung der religiösen Lage der Gegenwart? Zweifellos kann die Fülle religionsgeschichtlicher Kenntnisse eine ernste Gefahr für die Religion heraufbeschwören. Sie hat sie auch in Wirklichkeit heraufbeschworen. Ernste Christen, die das sahen, fürchteten sich vor der Religionsgeschichte und wandten sich von ihr ab: Was frommt uns die Kenntnis fremder Religionen, wenn sie uns oder doch wenigstens unsere Zeitgenossen dem eigenen Glauben entfremdet?

Die erste Gefahr ist die einer müden Resignation gegenüber dem eigenen Glauben. Warum soll ich mich mit Leidenschaft für das Christentum einsetzen, wenn doch andere Menschen, die auch Religion haben, von diesen Dingen anders denken? Mit dem Einblick in andere Religionen schwindet leicht der Stolz auf den eigenen Besitz. Oder es findet jemand Geschmack an dem einen oder dem anderen Gedanken, der ihm in der fremden Religion entgegentritt und vermischt fremdes religiöses Gut mit der eigenen Religion oder Weltanschauung, wie wir das recht deutlich an der theosophischen Bewegung sehen werden. Die schwerste Gefahr aber scheint die zu sein, daß der Einblick in das Werden und in die Entwicklung der Religion den Glauben untergräbt, also schließlich zum Atheismus führt. Wir können das alles an unseren Zeitgenossen beobachten.

Die genannten Gefahren können aber nur bei einer sehr oberflächlichen Betrachtung der Dinge entstehen. Es ist zuzugeben, daß die oberflächliche Kenntnis einiger dürftiger Notizen über fremde Glaubens- und Lebensformen zur Unterschätzung der eigenen Glaubensüberzeugung führen und verführen kann. Aber deshalb soll man die fremden Religionen nicht fliehen, was doch nur Vogelstraußpolitik wäre, sondern man soll um so tiefer in sie einzudringen suchen. Bei diesem Eindringen wird man die Größe der eigenen Religion nur um so heller erkennen. Man braucht nur einmal den Erlösungsgedanken des Buddhismus mit dem christlichen zu vergleichen, und es kann kein Zweifel sein, welchem von beiden der Vorrang gebührt. Im Buddhismus ist das Leben selber Leiden, und die Einsicht in die heiligen Wahrheiten löst jeden Durst nach Leben aus. Damit hört das Leben selber auf.

Im Christentum ist im Leben Leiden, aber Gott erlöst uns zu neuem, ewigem Leben, in dem unsere wahre Bestimmung, unsere Ewigkeit liegt. Dort also Verlöschen, hier Ewigkeit; es kann kein Zweifel sein, wofür wir uns zu entscheiden haben.

Eine ernste Beschäftigung mit den religiösen Vorstellungen anderer Völker kann auch nicht zur Religionsmengerei führen, die immer ein Zeichen von Oberflächlichkeit ist. Wer sich wirklich in das religiöse Leben anderer Glaubensweisen versetzt, der wird empfinden, daß jede Glaubensweise ihre Eigenart hat, und daß jeder einzelne Glaubenssatz von dieser Eigenart seine Beleuchtung empfängt, daher auch nur innerhalb dieser seinen Sinn und seine Bedeutung bekommt und behält. Nimmt man ihn dort heraus, so verändert er seinen Sinn, oder er wird völlig sinnlos. Man kann das sehr deutlich an den buddhistischen Gedanken sehen, die in unsere christliche Kultur übernommen worden sind, z. B. in der Schopenhauerschen Philosophie. Sie haben ihren ursprünglichen Klang verloren und sind verchristlicht worden. Bei solcher Umschmelzung kann die eigene Religion nur gewinnen, indem ihre eigenen Motive durch die Umschmelzung nur um so schärfer herausgearbeitet werden.

Am törichtesten aber wäre es, auf Grund der religionsgeschichtlichen Ergebnisse die Wahrheit der Religion bestreiten zu wollen. Im Gegenteil: Der laute Chor der religiösen Stimmen wirkt erhebend und stärkt das religiöse Gefühl. „Dies alles zeugt von dem allgemeinen Bedürfnis der Menschheit, die Gott dient, auch wo sie ihn nicht kennt, dem lebendigen Gott, der nicht ferne ist von den Völkern, welche er auf ihren Wegen wandeln sieht“, so sagt ein gründlicher Kenner der Religionsgeschichte (de la Saussure). Wer trotzdem meinen sollte, daß der Einblick in das Werden der Religion den Glauben an ihre Wahrheit erschüttere, der verfällt dem nicht seltenen Trugschluß, daß die Entstehung einer Wirklichkeit etwas für oder gegen ihre Wahrheit besagen könne, er verwechselt die genetische mit der kritischen Betrachtungsweise. Den Fehler sollten wir seit Kant abgelegt haben: Mag immerhin etwas geworden sein, wie es wolle, wenn es in der Gegenwart da ist, dann hat es seinen Wert nach seiner Existenz und Bedeutung in der Gegenwart.

Die kritische Lage, in die das Christentum durch die Religions-

18 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart
geschichte kommen kann, wird noch deutlicher, wenn wir die religionsgeschichtliche Methode betrachten, die in den letzten Jahren in der christlichen, wenigstens in der protestantischen Theologie immer stärkeren Einfluß erstrebt und wenigstens teilweise gewonnen hat. Es sei auch hier wieder an einigen Beispielen veranschaulicht, worum es sich handelt: Religionsgeschichte und Bibel, Religionsgeschichte und Dogma, Religionsgeschichte und Glaube.

H. Gunkel hat einmal von der christlichen Religion als einer synkretistischen gesprochen. Er meinte damit, daß die Vorstellungen der christlichen Religion in der Zeit ihrer Bildung von nichtchristlichen religiösen Vorstellungen beeinflusst worden sind. Die alttestamentliche Wissenschaft hat immer deutlicher erkannt, wie stark nichtjüdische Vorstellungen sich in den alttestamentlichen Berichten und Geschichten, ja auch in der Gedankenwelt der Propheten auswirken. Babylon und Ägypten, vielleicht auch Persien, haben ihre Beiträge geliefert. Von hier griff die Betrachtung auf das Neue Testament über, und auch hier wurden allerhand Einflüsse dargelegt. Dazu kam die historische Behandlung des Dogmas, wie sie klassisch in A. v. Harnacks Dogmengeschichte vorliegt, die auch hier Entwicklungen und die verschiedensten Einflüsse zeigte, auch hier klarmachte, daß das, was wir heute fertig und abgeschlossen vor uns sehen, das Ergebnis eines langen historischen Prozesses ist. Dazu tritt die weitere Aufgabe, die Dogmatik, die Wissenschaft vom christlichen Glauben, auf die breite Basis religionsgeschichtlicher Erkenntnis zu stellen, also die Frage nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion und des Christentums nicht zu entscheiden, ohne in weitem Maße an der Religionsgeschichte orientiert zu sein. Diese religionsgeschichtliche Methode ist in ihrer Arbeitsweise an je einem Beispiel aus den genannten Gebieten zunächst zu erläutern.

Die Schöpfungsgeschichte in der Bibel arbeitet mit uralten mythischen Vorstellungen, so dem „Chaos“, dem „Brüten“ des Geistes über dem Wasser u. a. Israelitisch können diese Vorstellungen nicht sein; denn sie lassen sich aus den Voraussetzungen des israelitischen Lebens nicht erklären. Das Chaos, d. h. den Winterzustand, der verschwinden muß, kannte man in Israel nicht, wohl aber in Babylonien. In Israel war das Wasser eine Seg-

nung, der Mjthos also unverständlich, Babylonien aber litt unter den Wassermassen, dort wäre der Mjthos also verständlich. Tatsächlich hat man nun babylonische Schöpfungsmjthen aufgefunden, die als Vorbilder unseres biblischen Berichtes angesehen werden müssen. Der Frühlingsgott kämpft mit dem winterlichen Chaos und überwindet es. Beim Übergang dieses Stoffes nach Israel erfuhr er aber wesentliche Umgestaltungen, so z. B. die Überwindung des Polytheismus durch den Monotheismus, in der sich die religiöse Originalität und Schöpferkraft des israelitischen Geistes zeigt. Im Neuen Testament zeigt sich neben dem Einwirken jüdischer Vorstellungen auch der Einfluß von Gedanken, die der antiken heidnischen Frömmigkeit entstammen. „Wir Christen haben zu der Annahme, daß alles Gute und Wertvolle in der Religion nur aus Israel stammen könnte, durchaus keinen Grund“ (Gunkel). Das junge Christentum trat in die heidnische Kulturwelt ein und wurde von deren geistiger Luft umgeben; zu dieser Luft gehörten die Mysterien, die durch ihre Riten die Menschen in eine höhere Welt verpflanzen wollten, die ihn der göttlichen Sphäre, der Vergöttlichung teilhaftig machen wollten. Als Erfolg dieser Verpflanzung erschienen Entsühnung, Reinigung, Unsterblichkeit. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Vorstellungen in der Paulinischen Theologie in die christlichen Sakramentsvorstellungen über Taufe und Abendmahl eingedrungen sind, aber was ist dort aus ihnen unter dem Einflusse des christlichen Geistes geworden!

Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Methode für die Kirchengeschichte läßt sich am besten an dogmengeschichtlichen Problemen klarmachen. Die christlichen Anschauungen von Christus, die christologischen Lehren (Gottheit Christi usw.), sind ihrer Entstehung nach nur verständlich, wenn man den Einfluß der griechischen Philosophie berücksichtigt. Was Arius und Athanasius und die späteren großen griechischen Theologen gelehrt haben, ihre Gegensätze und die Ergebnisse ihrer Auseinandersetzungen, läßt sich seinen tiefsten Motiven und seinem Wahrheitsgehalt nach nur ermessen, wenn man die Voraussetzungen der Logospekulationen kennt; dann erscheint der Kampf um die Gottheit Christi, soweit die theologischen Formeln in Frage kommen, mehr als eine philosophische denn als eine religiöse Auseinandersetzung.

20 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Ganz besonders wichtig wird die religionsgeschichtliche Methode für die Arbeit der systematischen Theologie. Das hatte schon Pfleiderer erkannt, der als Motto für die Religionswissenschaft das Kantische Wort wählte: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Es gilt die eigenen Glaubensausagen mit den Glaubensüberzeugungen aus anderen Religionen zu vergleichen, um durch Herausarbeitung des Verwandten und des Gegensätzlichen den eigenen Standpunkt zu klären. Das hat in umfassendster Weise Wobbermin getan, der uns damit die erste Systematik auf religionsgeschichtlicher Grundlage geschenkt hat. Als Material für seine religionspsychologische Betrachtungsweise, von der im folgenden Abschnitt die Rede sein soll, dient ihm die gesamte Religionsgeschichte, und zwar berücksichtigt Wobbermin ganz besonders die indische Religionsgeschichte und Religionsentwicklung, aus der die größte Fülle verwandter und gegensätzlicher Motive zu erheben ist. Ja, er berücksichtigt auch die religiöse Bewegung der Gegenwart, die an indische Motive anknüpft, wie den Szientismus, den Neubuddhismus, die Theosophie und die Anthroposophie. Damit ist das religionsgeschichtliche Prinzip grundsätzlich, entschieden und umfassend in die systematische Theologie eingeführt und dadurch ein Fortschritt gewonnen, den die künftige Theologie nicht preisgeben darf, wenn sie sich nicht vom wissenschaftlichen Leben isolieren will.

Dieser religionsgeschichtlichen Methode, die unbedingt eine starke Umwälzung in der theologischen Forschung hervorgerufen hat, stehen christliche und besonders kirchliche Kreise mit starkem Mißtrauen gegenüber, und in bestimmten kirchenpolitischen Kreisen hat man sich viele Mühe gegeben, diese Theologenschule auf unseren Universitäten nicht herrschend werden zu lassen. Man hat mit banger Sorge darauf hingewiesen, daß diese Schule eine ganz andere Stellung zur Bibel einnehme als frühere Zeiten. Das ist zweifellos richtig: die Inspirationslehre ist unwiederbringlich dahin. Aber das ist kein Nachteil, sondern ein Fortschritt und ein Vorteil. Die Bibel steht jetzt im geschlossenen Zuge der allgemeinen Menschheitskultur, Gott ist zur Verwirklichung seines Reiches auch im Christentum die allgemeinen Wege des geistigen Werdens der Menschheit gegangen. Von Kultur zu Kultur, von Religion zu Religion weben sich die wechselseitigen Beziehungen

gegenseitiger Beeinflussung und Befruchtung. Darüber können wir uns freuen, indem wir ein Stück geistiger Kultureinheit schauen, und nur der wird daran Anstoß nehmen, der das religiöse Leben mit den äußeren Ausdrucksformen, die es findet, verwechselt. Das ist aber wiederum ein Verdienst der religionsgeschichtlichen Schule, daß sie uns zwischen Kern und Schale scheiden gelehrt hat. Die Ausdrucksformen der biblischen Frömmigkeit von der Schöpfungsgeschichte an bis zu den christlichen Sakramenten sind von außerkristlichen Vorstellungen mitbeeinflusst, der Geist, der in ihnen zum Ausdruck drängt, ist selbständig christlicher Geist, geweckt durch den Geist des Stifters unserer Religion.

Es ist ein Zeichen von Kleinmut, sich vor den Ergebnissen der Wissenschaft, welcher Art sie auch seien, zu fürchten, denn Gott hat uns alle Wissenschaft gegeben, daß wir dadurch reich werden, und daß auch unser Glaube dadurch wachse; wer aber für seinen Glauben fürchtet, der hat keinen. Was bedeutet also die Religionsgeschichte für unser religiöses Leben in der Gegenwart? Die Antwort auf diese Frage läßt sich in drei Sätzen zusammenfassen: Sie befreit uns von einem falschen Wahrheitsbegriff und führt uns zur rechten Erfassung der religiösen Wahrheit; sie befreit uns von einem falschen Offenbarungsbegriff und lehrt uns das Wesen der göttlichen Offenbarung recht verstehen; sie zerbricht einen irrigen Inspirationsbegriff und leitet uns zur rechten Erfassung göttlicher Inspiration. Dabei wirkt beides zusammen, das Sach Religionsgeschichte und die religionsgeschichtliche Methode. Wer freilich auf den alten Anschauungen beharren will, der kann in der Religionsgeschichte als Sach und Methode nur seinen Todfeind sehen.

Unverträglich ist die Religionsgeschichte mit einem religiösen Wahrheitsbegriff, der im Christentum die einzige religiöse Wahrheit sieht, in den anderen Religionen nur das Land des Irrtums und der Sünde. Wer sich in das religiöse Leben und Fühlen Andersgläubiger ernstlich eingefühlt hat, kann gegen solche Auffassung der außerkristlichen Religiosität nur leidenschaftlich protestieren. Diese Auffassung wird allerdings von der Religionsgeschichte tödlich getroffen. Auch in den anderen Religionen ringen unsterbliche Menschenseelen um den lebendigen Gott, auch hier erheben sich Menschenherzen zu dem einen, was not ist, was

22 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

allem Leben erst Sinn und Wert verleiht. Und das kann uns nur mit stolzer Freude erfüllen, denn wir haben kein Interesse daran, andere von der Seligkeit auszuschließen und Andersgläubige zur Hölle fahren zu lassen. Gottes rettende Liebe reicht über die Grenzen des Christentums hinaus, er läßt sich finden, wo er ehrlich gesucht wird. Unverträglich ist auch die Religionsgeschichte mit einem Offenbarungsbegriff, der die Offenbarung an einen Punkt der Geschichte bindet, oder der sie versteht als ein System bestimmter Lehrsätze. Demgegenüber läßt die Religionsgeschichte uns in eine Fülle geistigen Lebens hineinschauen, in dem Gott offenbar geworden ist. Offenbarung Gottes ist sein Walten in Natur, Geschichte und Menschenseele. Er ist gegenwärtig, wenn der Wilde vor dem mit Mana geladenen Gegenstand kniet, er ist gegenwärtig, wenn der Buddhist dem Nirwana zustrebt, wie er gegenwärtig ist, wo eine Christenseele nach ihm schreit. Offenbarung ist Durchbruch inneren Lebens, ist jede Anschauung des Unendlichen im Endlichen. Schließlich hat die Religionsgeschichte den alten Inspirationsbegriff, der schon längst brüchig war, endgültig zerschlagen. Die Bibel, auch das Neue Testament, ist geschichtlich wie jedes Buch der Weltliteratur entstanden, allerdings als klassische Urkunde, aber es gibt neben ihr klassische Urkunden anderer Glaubensweisen. Ihre Inspiration ist der Geisteshauch, der sie durchweht, die religiöse Luft, die sie uns atmen läßt.

Das sind in großen Zügen die Lehren der Religionsgeschichte, die unseren religiösen Horizont weitert, daß wir allerorten die Herrlichkeit Gottes schauen. Sie führt nicht von Gott ab, sondern sie führt näher zu Gott hin, ja, sie rückt unseren eigenen Glauben in um so helleres Licht. Die Eigenart christlicher Frömmigkeit tritt um so klarer heraus, wenn sie sich abhebt von dem Grund anderer Religionen. Ja, solche religionsgeschichtliche Betrachtung und Vergleichung wird immer deutlicher werden lassen, daß an Wertfülle und Werthöhe keine andere Religion dem Christentum gleichkommt. Das gibt natürlich auch der evangelischen Theologie neue Aufgaben, die viel stärker als bisher die Religionsgeschichte als Sach und als Methode wird pflegen müssen, wovon später zu reden sein wird.

2. Die Religionspsychologie.

Die Religionsgeschichte registriert die verschiedenen religiösen Vorstellungen und Bräuche. Soll sie nicht an der Außenseite stehenbleiben, so bedarf sie der Unterstützung durch die Psychologie, welche die seelischen Grundlagen der Vorstellungen und Bräuche zu ermitteln trachtet. Besonders in unseren Tagen ist die Psychologie eine solche Großmacht geworden, daß man geradezu von einer Herrschaft des Psychologismus sprechen muß, d. h. von dem Aberglauben, die Psychologie könne alle Probleme, auch das Wahrheitsproblem lösen. So spielt auch die Psychologie in der modernen religiösen Bewegung, soweit sie von wissenschaftlichen Motiven getragen ist, eine bedeutsame Rolle, an der der Betrachter der religiösen Bewegung nicht vorübergehen darf. Es sind vornehmlich dreierlei Bestrebungen, die hier in Frage kommen: die Völkerpsychologie, die Individualpsychologie, die Transzendentalpsychologie.

Wilhelm Wundt hat das Programm aufgestellt, die Methode der religionspsychologischen Arbeit müsse völkerpsychologischer und genetischer Art sein. Unter Völkerpsychologie versteht Wundt dabei die wissenschaftliche Durcharbeitung aller der Wirklichkeiten des seelischen Lebens, die nur aus dem Zusammenleben erklärt werden können. Neben Sprache, Recht, Sitte, Kunst erscheint Wundt die Religion als ein grundlegend völkerpsychologisches Problem. Alle Religiosität wird hier abhängig von den Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens gemacht. Dies völkerpsychologische Prinzip wird ergänzt durch das genetische Prinzip, das eine Näherbestimmung der völkerpsychologischen Methode bringt. Die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft kann nämlich nur historisch erklärt werden, da alle Kulturererscheinungen der Gegenwart allein verstanden werden können, wenn man sich Rechenschaft darüber gibt, wie sie geworden sind.

Die Völkerpsychologie hat zu ihrer notwendigen Grundlage und zu ihrer unbedingten Voraussetzung die Individualpsychologie. Diese, die auf Selbstbeobachtung und Experiment beruht, analysiert den Inhalt des menschlichen Einzelbewußtseins. Sie erkennt als sein tiefstes Wesen den Willen, der sich aus Empfindungen und Gefühlen erbaut. Diese Elemente des Seelenlebens sind aller-

24 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

dings niemals in Reinkultur anzutreffen, sondern finden sich immer nur als Bestandteile von assoziativen und apperzeptiven Verbindungen. Aus denselben seelischen Elementen erbaut sich auch das Gemeinschaftsleben, nur daß die Gebilde hier viel komplizierter sind als im individuellen Seelenleben. Auf Empfindungen, Gefühlen und Willensregungen beruhen auch die großen Sozialgebilde der Sprache, des Mythos und der Sitte. Auf dem Boden des Gefühls erwächst der Mythos, der die Welt beseelt, indem er nach Analogie des eigenen Innenlebens die Gegenstände der Umwelt, die Berge und Flüsse, die Bäume und Tiere mit seelischen Fähigkeiten begabt denkt. Religiös werden diese Vorstellungen aber erst dann, wenn sie sich von der Erdenwelt lösen und sich auf eine ideale Welt beziehen. Daher gehören die Naturmythen sowie der Dämonen- und Zauberglaube nicht zur Religion, vielmehr entsteht diese erst, wenn sich Göttervorstellungen bilden, in denen die Götter als Repräsentanten einer idealen Welt erscheinen. Infolgedessen definiert Wundt so: „Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen.“

Von dieser Grundlage aus zeigt nun Wundt, wie der Gottesgedanke, den er als das entscheidende Kriterium der Religion ansieht, durch die Verknüpfung von Dämonen- und Heroenvorstellungen entstanden ist. Dem primitiven Menschen wird der Tote zum Dämon, von dem er fürchtet, daß er ihm schädlich sein könnte. Damit verbinden sich Vorstellungen von Körper-, Haut- und Schattenseelen, die im Blut oder den Körperorganen, wie z. B. den Nieren, nach dem Tode zurückbleiben, bzw. sich vom Leichnam lösen und an unzugängliche Orte fahren oder sich in Tieren verkörpern. Damit verbindet sich dann auf höherer Stufe weiter der Gedanke starker individueller Persönlichkeiten, wie sie in den großen Heldengestalten der Geschichte erscheinen. Eine Resultante aus Dämonenwahn, Seelenglaube und Heldenverehrung ist nun die Gottesvorstellung. Der Gott erhebt sich über den Dämon, er lebt im Himmel oder auf hohen Bergen oder in den Tiefen des Meeres. Er entlehnt vom Helden die individuelle Persönlichkeit, während der Dämon unpersönlich ist, er ist aber

vom Helden durch seine Unsterblichkeit unterschieden, er kennt weder Krankheit noch Tod. Wenn im Laufe der weiteren Entwicklung sich die Gottesgestalt in übersinnliche Fernen erhebt, dann wird die Verbindung von Erdenmensch und Gottheit durch einen Gottmenschen hergestellt, der Menschheit und Gottheit in seiner Person vereint. Er ist Vorbild geistiger Vollkommenheit, und als solches muß er Mensch sein. Zugleich ist er aber auch Retter und Helfer, der den Menschen über seine Unvollkommenheit durch seinen Beistand emporhebt zu ähnlicher Vollkommenheit, und als solcher ist er Gott. Mit dieser Ausbildung der Gottesvorstellung verbindet sich die Ausbildung der Jenseitsgedanken. Das Jenseits wird zunächst auf der Erde gedacht als ein Geisterreich an einem unzugänglichen Ort; dann bildet sich die Vorstellung einer Unterwelt, die ganz jenseitig gedacht wird. Es scheidet sich die Stätte der Seligen von der Stätte der Unseligen. Schließlich entstehen die Vorstellungen eines Himmels und einer abgestuften Seligkeit und Verdammnis. Auch die Gedanken des Segefeuers und der Seelenwanderung stellen sich ein, doch bedeutet der Gedanke der Seelenwanderung bereits die Peripetie der Jenseitsvorstellungen.

Die gekennzeichneten Vorstellungen entwickeln sich im Rahmen der nationalen Religion, die dann durch die Entwicklung zur Weltreligion weiterschreitet. Weltreligionen sind nach Wundt nur Christentum und Buddhismus, deren wesentliche Gleichheit darin besteht, daß sie nur einen unpersönlichen Gott haben, der durch die vergotteten Stifter auf Erden vertreten wird. „Das religiöse Gemüt bedarf des persönlichen Gottes, der ihm die ins Unpersönliche erhobene, unnahbar gewordene Gottheit vertreten muß.“

In jeder, auch der höchsten Religion, finden sich stets neben den Höchstbildungen niedere Stufen, die an den Aufstieg der Religion aus niederen Formen erinnern. Das zu bestreiten, wäre „nicht bloß eine Verschleierung, sondern eine Verhüllung der Tatsachen“. In der katholischen Kirche ist ein überreicher Polytheismus, der alle Stufen der Religionsentwicklung in sich vereinigt, aber auch die protestantische Kirche birgt minderwertige Volksreligion. Der populäre Glaube ist Tritheismus, der heilige Geist ist „ein dämonenartiges Wesen geliebt, das sich nie recht zur Persönlichkeit emporringen konnte“.

26 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Mehr und mehr verflüchtigt sich der Gottesglaube zu rein idealen Symbolen, Religion und Sittlichkeit treten als selbständige Größen auseinander. „Dann bleibt der Religion nur jene Idee der Zugehörigkeit des Einzelnen wie des Ganzen zu einer übersinnlichen Welt und das zu dieser Idee gehörige Reich religiöser Stimmungen.“ Ein Wahn aber ist es, daß eine Religion auf der ganzen Erde herrschen werde, denn wie sich die Kulturgüter differenzieren, so differenzieren sich auch die Religionen immer mehr.

Wundts Religionspsychologie hält sich in engster Verbindung mit der Religionsgeschichte, aber sie ist mehr als Religionsgeschichte, weil sie den seelischen Motiven der Religion nachzugehen trachtet. Man wird Wundt zugeben müssen, daß er für die seelische Abgrenzung der Religion Erhebliches geleistet hat. Er hat die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Sittlichkeit dargestellt, indem er ihre verschiedenen seelischen Wurzeln aufwies: jene wurzelt im Gefühl, diese im Sozialtrieb. Wundt hat weiter alle Mühe darauf verwandt, zu zeigen, daß die Religion als Produkt mythenbildender Phantasie erst aus dem Mythos entstanden ist, indem deren Ergebnisse differenziert und umgruppiert wurden. Wundt hat schließlich den Jenseitscharakter der Religion scharf beleuchtet, da sie auf ein ideales Dasein gerichtet ist.

Man wird diese Ergebnisse wahrhaftig nicht gering schätzen und doch an einer Reihe von Stellen mit der Kritik einsehen. Georg Wobbermin hat — wohl mit Recht — gegen Wundt geltend gemacht, daß „im Hinblick auf die ethnologischen Tatbestände eine andersartige Beurteilung des geschichtlichen Verhältnisses von Mythos und Religion als die besser begründete gelten müsse“. Ihm habe sich von seinem religionspsychologischen Ansatz aus ergeben, daß man besser von einer Differenzierung des ursprünglichen Ineinanderliegens von Religion, Magie und Mythos reden müsse. Wichtiger noch scheint mir der Einwand, den übrigens Wobbermin auch macht, daß es irrig sei, den Gottesgedanken zum entscheidenden Kriterium für das Wesen der Religion zu machen. Der schon früher erwähnte schwedische Religionshistoriker Söderblom hat darauf aufmerksam gemacht, daß für die religiöse Welt der Begriff des Heiligen das wesentlichste Kriterium sei. „Das Wort heilig setzt den Charakter eines Menschen in Zusammen-

hang mit den tiefen gewaltigen Mächten des Daseins, mit einer übermenschlichen Welt. Es besagt, daß man in einem solchen Menschenleben etwas von Gottes Macht und Reinheit verspürt.“ Schließlich muß es Bedenken hervorrufen, wenn Wundt mit einer langsamen Verflüchtigung der Religion zu idealistischer Weltanschauung rechnet, was der Tod der Religion wäre. Hier rächt sich die rein empirische Einstellung Wundts, die ohne ein ausgesprochen religiöses Kriterium die religiösen Faktoren beurteilen will, was unfehlbar zu einer Rationalisierung der Religion führen muß. Religion kann nur von religiöser Einstellung aus beurteilt werden. Diese religiöse Einstellung ist aber nur vom Standpunkt des einzelnen Individuums zu gewinnen, hier genügt die völkerpsychologische Einstellung nicht mehr, hier müssen wir uns an die Individualpsychologie wenden, das aber bedeutet ein Hin-
ausgehen über Wundt.

Zum Gegenstand der Individualpsychologie haben zum erstenmal amerikanische Forscher die Religion gemacht. Stanley Hall und Edwin Starbuck haben die experimentelle Psychologie auf das religiöse Phänomen angewendet. Durch Fragebogen, deren Fragen sich auf das religiöse Leben des Lesenden und Antwortenden beziehen (z. B. Welche religiöse Sitten pflegten Sie in der Kindheit? — Welche Irrungen und Kämpfe haben Sie gehabt mit Lügen und anderen unehrenhaften Dingen?) sucht der Religionspsychologe die Entstehung und das Wachstum der Religion bei den verschiedenen Gruppen von Menschen zu studieren. Starbuck richtet dabei sein besonderes Interesse auf die „Befehrung der Menschen“, d. h. auf die Frage, ob der religiöse Entwicklungsgang des Menschen durch starke Erschütterungen gegangen ist, oder ob sich die religiöse Entwicklung ruhig vollzogen hat. Gegen dieses Verfahren erheben sich aber allerhand schwerwiegende Bedenken. Der Begriff der Befehrung wird nicht eindeutig definiert, sondern stillschweigend vorausgesetzt, auch bedeutet die grundsätzliche Orientierung des Frageverfahrens an diesem Begriff eine Einengung der Problemstellung und eine unberechtigte und die Objektivität des Verfahrens trübende Bevorzugung der methodistischen Frömmigkeit. Die einzelnen Fragen wirken zudem oft stark suggestiv.

Die Religionspsychologen Flournoy und Leuba ergänzen da-

her das Starbudsche Verfahren durch Beobachtung. Besonders kennzeichnend ist für ihr Verfahren die Ausschaltung der Wahrheitsfrage. Für die religionspsychologische Arbeitsweise dürfen also nach ihnen das religiöse Wahrheitsinteresse und der religiöse Wahrheitsanspruch keine methodische Bedeutung gewinnen, als ob sie für die Grundstruktur des religiösen Bewußtseins keinerlei konstitutive Bedeutung hätten. Tatsächlich lösen Flournoy und Leuba die Religion in physiologische und psychologische Erscheinungen völlig auf. Leuba will die ganze Theologie in empirische Psychologie verwandeln, da das religiöse Leben ausschließlich Gegenstand der empirischen Psychologie sei. Die Aufgabe der Psychologie gegenüber der Religion besteht einzig darin, daß sie die religiösen Vorgänge beobachtet, registriert, analysiert und vergleicht. Diese Verfahren sind gegenüber der Arbeitsweise Starbuds verschieden ein Fortschritt, aber auch sie genügen nicht. Gewiß tragen sie allerhand wertvollen Stoff zusammen, aber sie verkürzen das Wesen der Religion durch die Ausschaltung des Wahrheitsinteresses. Mag der Forscher immer zu der Wahrheit der Religion persönlich stehen, wie er wolle, daß zum Wesen der Religion jedenfalls der Anspruch gehört, Wahrheit zu bieten, läßt sich nicht bestreiten, müßte also von dem Religionspsychologen auf alle Fälle berücksichtigt werden. Deshalb sagt Wobbermin sehr richtig gegen Leubas Verfahren: „Es bedeutet, in der religionspsychologischen Arbeit die Eigenart und die Grundstruktur des religiösen Bewußtseins außer acht lassen.“

Wesentlich weiter hat der Amerikaner William James die religionspsychologische Arbeit gefördert, dem in Deutschland Konstantin Oesterreich gefolgt ist. James will die Frage nach dem spezifisch religiösen Erfahrungsgebiet aufwerfen und methodisch bearbeiten. Die verschiedenen Arten religiöser Erfahrung sollen von James beleuchtet, die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, in der Buntheit ihrer Erscheinungsformen studiert werden. Aus dieser Mannigfaltigkeit aber soll — das ist der Zweck des Bemühens — das grundlegende, einheitliche Konstituens der Religion, das Wesen der religiösen Erfahrung erkannt werden. „Die Eigenart der religiösen Erfahrung in ihrem Unterschied von den übrigen Äußerungen und Betätigungen des menschlichen Geisteslebens — aber zugleich in ihren Beziehungen zu denselben —

will James darlegen, um mittels dieses Verfahrens die inhaltliche Bestimmtheit der religiösen Erfahrung gedankenmäßig zu umschreiben“ (Wobbermin). Dementsprechend unterschlägt denn auch James nicht wie Flournoy und Leuba den Charakter der Religion als eines Beziehungsverhältnisses zwischen Mensch und überweltlicher Wirklichkeit, er bringt vielmehr den Gedanken eines religiösen Objektes bewußt und klar zum Ausdruck. Alle religiöse Überzeugung schließt nach James das Wahrheitsinteresse ausdrücklich ein. „Sollte man religiöses Leben in den weitesten und allgemeinsten Ausdrücken charakterisieren, so könnte man sagen, es bestehe darin, an die Existenz einer unsichtbaren Ordnung der Dinge zu glauben und unser höchstes Gut darin zu sehen, daß wir uns ihr harmonisch anpassen“ (James). Nachdem James eine Fülle von religiösen Zeugnissen für die Realität des Göttlichen angeführt hat, faßt er das Ergebnis zusammen: „Übersinnliche Wesen gelten als wirklich, als so unbedingt wirklich wie eine Halluzination dem, der sie erlebt. Sie bestimmen unsere Lebenshaltung so entscheidend, wie die Lebenshaltung von Liebenden durch den sie nie verlassenden Gedanken an das andere Wesen in der Welt bestimmt wird. Ein Liebender hat bekanntlich das Gefühl der steten Nähe seiner Angebeteten, auch wenn er seine Aufmerksamkeit anderen Dingen zuwendet und sich ihre Züge nicht mehr vorstellt. Er kann sie nicht vergessen; sie beschäftigt ihn im Innersten ununterbrochen.“

James unterscheidet nun „institutionelle“ Religion und „persönliche“ Religion. Die erste umfaßt die Glaubenslehren und die Kultuseinrichtungen, sie kommt für das James'sche Verfahren überhaupt nicht in Betracht. James beschränkt sich vielmehr auf die Erforschung der persönlichen Religion, d. h. auf das religiöse Innenleben religiöser Persönlichkeiten. Zur näheren Betrachtung sucht James sich die extremen Fälle aus, weil das eigentliche Wesen des Religiösen in dem liegen müsse, das sonst nirgends angetroffen werde. Dadurch wird James auch dazu geführt, vorzugsweise sich mit Fällen ergreuztrischer und krankhafter Religiosität zu beschäftigen.

Das Gesamtergebnis, zu dem James gelangt, ist die Abweisung jedes Rationalismus zugunsten der Mystik. Nicht Gründe, sondern innere Erleuchtung überzeugen den Menschen von der Rea-

30 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

lität und von der Präsenz des Göttlichen. „Es liegt in Wirklichkeit so, daß verstandesmäßige Gründe in der Sphäre der Metaphysik und der Religion nur dann zwingend für uns sind, wenn unsere rein empfindungsmäßigen Realitätsgefühle schon zugunsten der betreffenden Annahme gesprochen haben. . . . Der logische Beweis ist nur die äußere Darlegung. Der Instinkt hat die Führung, der Verstand folgt nur nach. Fühlt ein Mensch die Gegenwart eines lebendigen Gottes, so werden kritische Argumente, und seien die auch noch so trefflich, vergeblich seinen Glauben zu erschüttern suchen.“ Die religiöse Realität erschließt sich am meisten dem Mystiker, so daß die Mystik das eigentliche Gebiet der Religion ist. „Das persönliche religiöse Innenleben hat meines Dafürhaltens zweifellos seine Wurzel und seinen Mittelpunkt in mystischen Bewußtseinszuständen.“ Diese sind besonders durch ihre Irrationalität ausgezeichnet. „Der Mystiker betont stets, daß sein Zustand jeder Beschreibung troge, sein Inhalt lasse sich nicht in Worte fassen, er sei nur in ursprünglicher Erfahrung erlebbar, aber weder übertragbar noch mitteilbar.“

In James sehr ähnlicher Weise ist Oesterreich verfahren. Auch er geht besonders von gesteigerten religiösen Zuständen, Visionen und Inspirationen aus. Jene stellen Zustände dar, in denen der Mensch einen Einblick in die transzendente Welt gewinnt; diese sind eine durch vermeintliche Einwirkung des Überweltlichen gewirkte Erregung des ganzen Individuums. Religion ist für Oesterreich „Lebensbeziehung, d. h. Gemüts- und Willensbeziehung zu übermenschlichen Wesenheiten“. Diese Lebensbeziehung hat eine positive „psychische Unterlage“. „Diese Menschen mit Gotteserfahrung kennen Bewußtseinsinhalte, die wir nicht kennen.“ „Die Mystiker leben Werte von einer Werthöhe, die wir nicht kennen, zu denen das normale Individuum nicht emporsteigt.“ „Das eigentümliche Erlebnis eines religiös-mystischen Lebens ist, daß sich das Individuum auf höhere Wertstufen erhebt, als es sie je vorher erreicht hat, ja als sie, wie es scheint, überhaupt außerhalb des religiösen Lebens vorkommen.“

Es ist unbedingt anzuerkennen, daß es James gelungen ist, sehr tief in das religiöse Bewußtsein einzudringen. Bedenken muß es freilich erwecken, wie James alle institutionelle Frömmigkeit ausschließt. Sehr richtig hat Wobbermin gegen James ein-

gewandt, daß sich in den religiösen Glaubenssätzen wertvolle Interpretationsstützen für die individuelle Religion bieten. „Wenn Glaubenssätze Auffassungen frommer Gemütszustände sind, so sind umgekehrt fromme Gemütszustände nie ohne den Hintergrund der in Betracht kommenden Glaubenssätze richtig zu verstehen.“ Auch die Äußerungen des kultischen Lebens bieten wertvolle Aufschlüsse über das religiöse Seelenleben, über die Gefühle und Wollungen, die zu kultischer Äußerung drängen. Dazu kommen die Aufschlüsse, die das religiöse Gemeinschaftsleben bietet, weshalb die individualpsychologische Betrachtungsweise, so notwendig sie ist, doch durch eine völkerpsychologische zu ergänzen ist, wie das Österreich denn auch versucht hat. So wäre das James'sche Verfahren von Wundt her zu ergänzen.

Ein weiteres Bedenken trifft James und Österreich in gleicher Weise. Bei der Bevorzugung der extremen Fälle besteht die Gefahr, das Wesen der Religion im Krankhaften und Abnormen zu suchen, eine Auffassung, die bei Österreich mindestens durchschimmert. Es ist auf alle Fälle erforderlich, die normale, durchschnittlich religiöse Seelenlage für die Ermittlung des Religiösen zugrunde zu legen. Seltene, exzentrische Erscheinungen können wohl Probleme stellen, sie können aber niemals Antworten geben, die für das Wesen entscheidend sein könnten.

An den genannten Stellen hat nun der deutsche Theologe Georg Wobbermin eingeseht, indem er die religiöse Erfahrung in ihrer ganzen Breite nimmt, und indem er durchgehends ein inneres Beziehungsverhältnis zwischen religiöser Erfahrung und geschichtlicher Äußerung des religiösen Lebens, von denen Religionsgeschichte und Völkerpsychologie reden, herstellt. Diese religionspsychologische Methode ist etwas anderes als empirische Psychologie der Religion, das muß ausdrücklich betont werden, um Wobbermin gegen Mißverständnisse zu schützen. Damit soll nicht etwa gesagt sein, daß die empirische Psychologie für die Arbeit der Theologie, auch der systematischen Theologie bedeutungslos wäre. Ganz im Gegenteil: Wobbermin hat ja das Hauptwerk des amerikanischen Religionspsychologen William James ins Deutsche übersetzt, Troeltsch hat die Psychologie als „Eingangstor“ in die Erkenntnistheorie bezeichnet, und ich habe Österreichs Religionspsychologie im Interesse der theologischen Wissenschaft freudig be-

32 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

grüßt. Aber solche Psychologie ist und bleibt Psychologie, einfache Tatsachenwissenschaft, sie wird niemals Religionswissenschaft, und besser wäre es, statt Religionspsychologie „Psychologie der Religion“ zu sagen, um diesen Tatbestand zu verdeutlichen. Ganz anders liegen die Dinge bei der religionspsychologischen Methode Wobbermins. Kant und Schleiermacher haben bei ihr Pate gestanden, Kant mit dem Gedanken der transzendentalen Methode und Schleiermacher mit der Methode der Analyse des religiösen Bewußtseins. Es ist das Wesen der transzendentalen Methode, daß sie nicht um die Objekte, sondern um die Gesetze der Objekterfassung bemüht ist. Sie fragt nach der „Möglichkeit“, d. h. nach der logischen Möglichkeit der Wissenschaft: Welche Begriffe, welche Kategorien hat die Wissenschaft zu ihrer Voraussetzung? Welche Kategorien müssen gelten, damit wissenschaftliche Arbeit überhaupt möglich ist? Analog würde die Frage auf dem Gebiete der Religion heißen: Wie ist Religion möglich? Welche Ideen, welche Lebensbewegungen müssen sein, damit Religion sein kann? Zusammenfassend können wir etwa sagen: die religionspsychologische Methode ist transzendentaler Art und versucht die Konstituentien, d. h. die Möglichkeitsbedingungen der religiösen Erfahrung zu erheben. Sie arbeitet aber nicht nur im Geiste Kants, sondern auch im Geiste Schleiermachers, d. h. sie wendet sich bewußt an die religiöse Erfahrung. Es bleibt ja Schleiermachers unverlierbares Verdienst, das Recht der religiösen Erfahrung betont zu haben. Weil Kant für seine Religionsphilosophie die religiöse Erfahrung nicht in ihrer ganzen Breite und Mannigfaltigkeit, sondern in ihrer deistisch-rationalistischen Verengung genommen hatte, waren und blieben seine Lösungen unzulänglich und unbefriedigend. Demgegenüber gilt es nun, die Religion in ihrer ganzen psychologischen und geschichtlichen Breite zu prüfen, um zu ermitteln, was in den geschichtlich vorliegenden Gebilden Religion ist, und was nicht.

Näher betrachtet, ergibt sich folgendes Verfahren Wobbermins. Von der ganzen Breite des empirisch-historisch vorliegenden Bestandes geht er aus. Die in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion werden unter grundsätzlicher Berücksichtigung des Wahrheitsinteresses betrachtet, um so die entscheidenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben,

nicht etwa bloß den individuellen Wahrheitsanspruch eines einzelnen Individuums oder einer Mehrzahl einzelner Individuen. Nicht also, wie eine individuelle Religiosität, sondern wie Religion als Kulturfaktor möglich ist, ist das Problem Wobbermins: „Es gilt das entscheidende theologische Interesse nicht der individuellen Ausprägung des religiösen Bewußtseins mit seinen empirisch-individuellen Besonderheiten, sondern dem in allen diesen zum Ausdruck kommenden Grundbestand des religiösen Bewußtseins selbst.“ Um diese Aufgabe zu lösen, ist aus dem historischen Befund, den die empirische Psychologie und die ganze Religionsgeschichte liefern, das rein Religiöse gegen die mit ihm verquickten und es trübenden Bestände rationaler Begriffsbildung, mythologischer Vorstellung oder ästhetischen Empfindens abzugrenzen. „Es bestimmt sich die Aufgabe näher dahin, die religiösen Motive der geschichtlich gegebenen Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins in ihrer Reinheit zu erfassen. Dazu ist aber, da sie ohne weiteres so nicht oder doch jedenfalls gewöhnlich nicht gegeben sind, erforderlich, sie aus der Umhüllung andersartiger Motive und Vorstellungen herauszuschälen, oder sie wenigstens aus der Verbindung mit solchen andersartigen Motiven und Vorstellungen zu lösen.“ Dabei muß noch einmal ausdrücklich betont werden, daß es sich hierbei nicht — wie bei der wissenschaftlichen Erkenntnis — um rationale, sondern um religiöse, d. h. irrationale Faktoren, handelt. „In der Erkenntnis — das Wort in dem engeren und strengen Sinne genommen, in dem es ohne Näherbestimmung allein gebraucht werden sollte — gebührt der Kritik das letzte Wort, in der Religion dagegen der Glaubensüberzeugung.“ Damit ist jeder Rationalismus endgültig abgewiesen.

Die gekennzeichnete Methode hat natürlich die eigene religiöse Erfahrung des Forschers zur Voraussetzung, andernfalls würde er wie der Blinde von der Farbe reden, also nicht als Fachmann sprechen, der einzig nach Schleiermachers Apologie in den „Reden“ zum Zeugnis von der Religion befähigt und berechtigt ist. Der Religiöse kann und soll, was in ihm lebendig ist, in dem objektiv vorliegenden geschichtlichen Bestände wiedererkennen, es nach der Analogie seiner Erfahrung ausmustern und vom andern ab-scheiden. „Nur vermittelt dieser Analogie der eigenen religiösen Erfahrung können die geschichtlichen Ausdrucksformen des reli-

34 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

giösen Bewußtseins auf ihre spezifisch religiösen Motive hin analysiert werden.“ Aus der Analyse kehrt das Bewußtsein bereichert zu sich selbst zurück, um zu erneuter Analyse vorzudringen, und dieser Prozeß wechselseitigen Verstehens und Befruchtens dient zu extensiv wie intensiv immer tieferer Erfassung des religiösen Phänomens. Wobbermin kennzeichnet selber dieses Verfahren: „Von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen und immer intensiver und innerlicher gestalten, um vermittels desselben die spezifisch religiösen Motive der geschichtlichen Gesamtkomplexe religiösen Lebens — und so dann auch diejenigen des geschichtlichen Christentums — in möglichster Reinheit herauszustellen und daraufhin den diesen entsprechenden Gedankengehalt, wie er der religiösen Überzeugung als Wahrheitsgehalt gilt, möglichst eindeutig zu formulieren.“

Nach diesem religionspsychologischen Verfahren hat Wobbermin das Wesen der Religion, das Wesen des Christentums und den religiösen Sinn des Reichsgottesbegriffes bestimmt. Das Wesen der Religion liegt für Wobbermin in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer im Glauben geahnten Überwelt. Überweltlich ist diese Wirklichkeit in einem doppelten Sinne, ihrem Wesen und ihrem Wert nach. Von der Überwelt fühlt der Mensch sich abhängig. Schleiermachers Bestimmung des religiösen Grunderlebnisses trifft also das Richtige. Auf der Basis dieses Abhängigkeitsgefühls erscheinen nun zwei weitere Gefühlsformen, das Geborgenheits- und das Sehnsuchtsgefühl. Diese beiden Gefühle treten in wechselseitige Beziehung: das Geborgenheitsgefühl, auf den Gegenstand der Sehnsucht bezogen, schließt die Anerkennung der Größe, auf die sich die Sehnsucht richtet, als höchste Norm der Lebenshaltung ein, bedingt also ein ethisches Verantwortungsbewußtsein. Das Sehnsuchtsgefühl auf die Macht bezogen, bei der wir uns geborgen wissen, löst ein Streben nach Lebensbereicherung aus, das im Seligkeitsstreben sich vollendet. Damit

ist ferner die unlösbare Beziehung der Religion zur Sittlichkeit gegeben, denn das ethische Moment kann unter diesen Umständen nicht von der Religion getrennt werden, ohne diese in ihrem innersten Wesensbestande zu verletzen.

Das Wesen des Christentums ist auf der Grundlage des alttestamentlichen Gottesglaubens entstandene und am Heilandsbild Jesu Christi orientierte und normierte Frömmigkeit, die mit der Sittlichkeit wesentlich und unlöslich verknüpft ist. Sie ist streng monotheistisch und beurteilt die gesamte Welt restlos als Kreatur Gottes; die dieser zugehörigen Menschen werden als ebenso erlösungsbedürftig wie als erlösungsfähig angesehen. Jesus erscheint in einzigartiger Vertrautheit mit Gott sowohl in religiöser als in ethischer Beziehung. Er ist in seiner irdischen Erscheinung ein Erzeugnis des heiligen Geistes Gottes und am Ende seines Lebens in die Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott eingegangen. Der Trinitätsgedanke umschließt die gemeinsame Glaubensüberzeugung, daß sich der christliche Gottesbegriff, seine innere Einheit, in drei Momenten gleichmäßig entfaltet: „Gott ist der Allherrscher, der „pantokrator“, der also über der gesamten Welt steht, er ist aber zugleich ein die Welt lebendig durchwaltender Gott, der in der Welt und zumal in der Geschichte lebendig wirkt und demgemäß auch in der Geschichte seine Selbstoffenbarung vollzieht, und er ist schließlich ein geistig-persönlicher Gott, der Urquell und das Endziel alles geistigen Personenlebens.“ Die Eschatologie umschließt die Hoffnung auf Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott, die durch die Heilandspersönlichkeit begründet ist.

Die im Neuen Testament vorliegenden Äußerungen Jesu über das Reich Gottes haben zu der rein historisch oder religionsgeschichtlich nicht zur Entscheidung zu bringenden Frage geführt, ob das Reich Gottes als eine rein innerliche Größe (Liebesgemeinschaft der Menschen) oder als eine eschatologische Größe (der den gegenwärtigen Äon ablösende zukünftige Äon) zu fassen sei. Auch hier muß religionspsychologisch vorgegangen werden. Wobbermin geht dazu nicht von der Exegese einzelner Stellen oder von religionsgeschichtlichen Tatsachen, sondern vom religiösen Gesamtzeugnis des Neuen Testaments aus, das natürlich nur dem religiösen Menschen erklingt. „Das Gesamtzeugnis, d. h. konkret

36 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

gesprochen: das, was sich als gemeinsame Überzeugung der Hauptgruppen der neutestamentlichen Schriften aufzeigen läßt, muß zur Basis für die weitere Behandlung der Frage gemacht werden.“ Von hier aus gewinnen wir die Erkenntnis, daß die Eschatologie recht eigentlich der Grundstoß des urchristlichen Glaubens und der urchristlichen Hoffnung ist. Der religiöse Gehalt der Eschatologie aber ist die bejahende Wertung des Überweltlichen, das Bekenntnis zur Gotteswelt. „Es gibt außer der empirischen raum-zeitlichen Wirklichkeit eine Wirklichkeit anderer, höherer Art, die ihrem Wesen und Wert nach völlig über jene hinausliegt und doch in sie hineinragt und von ihr aus zu ergreifen ist — die Wirklichkeit, das Reich des lebendigen, ewigen Gottes: das ist der religiöse Überzeugungskern der neutestamentlichen Eschatologie.“ Des eschatologischen Charakter des Reiches Gottes besagt dann wesentlich zweierlei, die absolute Realität und den absoluten Wert des Gottesreiches. „Der Gedanke des unmittelbar bevorstehenden Eintritts des Reiches Gottes bringt zum Ausdruck, wie unbedingt sicher den Männern des Neuen Testaments die Überzeugung von der absoluten Realität und dem absoluten Wert des überzeitlichen Gottesreiches steht.“

So hat Wobbermin herausgearbeitet, was nach der Selbstaussage der Religion bzw. des Christentums Wahrheit ist. Diese Herausarbeitung der religiösen und christlichen Überzeugungen ist aber keineswegs schon ein Wahrheitsbeweis in dem Sinne, daß sich diese Glaubensüberzeugungen auch vom Standpunkt des modernen Menschen aus halten lassen. Das wäre eine Verquickung von Wesens- und Wahrheitsfrage, gegen die Wobbermin sich ausdrücklich ausgesprochen hat: „Wohl gibt die Methode Anweisung, aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion die spezifisch christlichen religiösen und sodann speziell die spezifisch christlichen Grundmotive zu erheben, aber sie behauptet ganz und gar nicht, daß von da aus ohne weiteres ein Rückschluß auf die Wahrheit der christlichen Religion zu gewinnen sei.“ Erst ist die Wesensfrage in der angegebenen Weise zu lösen, dann erst kann der Wahrheitsfrage in einer umfassenden Weltanschauungskritik nähergetreten werden. Wie sich Wobbermin dazu stellt, führt über den Rahmen des vorliegenden Problems hinaus und ist erst im nächsten Abschnitt zu erörtern.

Wobbermins entscheidendes Verdienst scheint mir darin zu liegen, daß er den religiösen Empirismus und den religiösen Rationalismus entscheidend geschlagen hat. Diese liegen dann vor, wenn man meint, durch bloße Stoffsammlung religionsgeschichtlicher Tatsachen und durch rein rationale Reflektion darüber zum Verständnis der Religion zu gelangen. Damit, daß etwas oft oder selten auftritt, ist über sein Recht und seine Wahrheit gar nichts ausgemacht. Und wer meint, eine psychologische Analyse könne über die Wahrheit der Religion entscheiden, verkennt völlig das Wesen der Religion als Beziehung zu einer überweltlichen Wirklichkeit. Auf jeden religiösen Wahrheitsanspruch zu verzichten, geht aber jedenfalls nicht an, weil eben der Wahrheitsanspruch zum Wesen der Religion, so wie sie nun einmal auftritt, gehört. Also brauchen wir ein Kriterium, um innerhalb des gegebenen Stoffes zu sichten. Dieses Kriterium kann aber niemals das der rein rationalen Betrachtung durch logisches Vergleichen sein, denn der religiöse Gehalt widersteht rein rationaler Betrachtung, es kann vielmehr nur das Kriterium der religiösen Einfühlung sein. Es ist also ähnlich wie bei der Musik, bei der niemals rationale Gedanken über Wertvoll und Nichtwertvoll entscheiden, sondern nur das irrationale musikalische Sachurteil des musikalischen Menschen.

Welche Bedeutung hat nun die Religionspsychologie in der religiösen Bewegung der Gegenwart? Es sei zunächst gesagt, daß in der so stark psychologisch arbeitenden Gegenwart die Religionspsychologie keinesfalls den ihr gebührenden Einfluß ausübt. Das kommt zum großen Teil daher, daß die religionspsychologische Arbeit nicht unter dem Wahrheitsgesichtspunkt arbeitet, ja eher sogar unter der vorgefaßten Meinung, es in der Religion mit leeren Phantasiegebilden zu tun zu haben. Solche Arbeit kann immer nur die Außenseite beleuchten, ins Innere der Sache dringt sie nicht. Religionspsychologische Arbeit muß von religiösen Menschen getrieben werden, die imstande sind, sich in das innere Leben dessen zu versetzen, was sie untersuchen. Wird aber in der bezeichneten Weise geforscht, so wird das ebenso das Verständnis fremden religiösen Seelenlebens wie die eigene religiöse Gefühlskraft des Forschers fördern, damit aber allem Verengen und Rationalistieren der Religion vorbeugen. Religionspsycholo-

38 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

gie läßt die Religion in ihrer Reinheit hell erstrahlen. Die tatsächlichen Ergebnisse dieses Forschens, wie sie von Religionsgeschichte und Religionspsychologie niedergelegt sind, werden nun freilich niemals einen Beweis für, aber ebensowenig gegen die Religion erbringen können, aber sie können und sollten doch jeden Menschen besinnlich machen. Wenn die Geschichte uns ein so buntes Bild von der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung zeigt, wenn wir sehen, wie überall die Menschheit ihre Knie beugt vor einer ewigen Welt, so sollte das vor voreiliger Verneinung allerdings schützen. Und wenn die Psychologie deutlich werden läßt, wie die religiösen Gebilde aus tiefsten Motiven des menschlichen Herzens geboren werden, so ist auch das eine Warnung vor rascher Ablehnung. Die Wahrheitsfrage lösen können sie auf keinen Fall, das ist eine Aufgabe, die der Philosophie vorbehalten bleiben muß, der wir uns nunmehr zuwenden.

3. Die Religionsphilosophie.

Religionsgeschichte und Religionspsychologie liefern wertvolles Anschauungsmaterial und wertvolle Gesichtspunkte für die Forschungsmethoden, aber sie können unter keinen Umständen die Wahrheitsfrage lösen, d. h. das Problem, ob die Religion dem heutigen Menschen etwas sein kann, ob sie sich im Geisteskampf der Gegenwart behaupten kann, kurz: ob man ein moderner Mensch sein und doch an Gott glauben kann, ob man die religiösen Überzeugungen des Christentums als Mensch der Gegenwart noch vertreten kann. Das ist aber in der Gegenwart die entscheidende Frage, um deren Beantwortung am leidenschaftlichsten gekämpft wird, ein Kampf, demgegenüber alles bisher Besprochene nur Vorpostengefechte darstellt. So gewahren wir denn auch in der Gegenwartsphilosophie ein leidenschaftliches Ringen um die Religion, es gibt kaum einen bedeutenden Philosophen der Gegenwart, der nicht im Gange seines Forschens auf religiöse Probleme gestoßen wäre. So muß eine Beleuchtung der religiösen Gegenwartsbewegung ausführlich auf das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie eingehen. Es wird sich bei näherer Betrachtung herausstellen, daß wir — summarisch geredet — drei Grundstellungen zur Religion in der modernen

Philosophie unterscheiden können: Vernichtung der Religion, Verfürzung der Religion und Verteidigung der Religion.

Die Vernichtung der Religion wird von drei Seiten her unternommen: Von der Natur her, von der Geschichte her und von der Seele her. Die Vernichtung von der Natur her erfolgt meistens unter dem Schlagtruf des Monismus. Grundlegend ist hier die Überzeugung, daß Geist und Materie eins sind, daß „die sämtlichen Lebenstätigkeiten des Menschen denselben Gesetzen der Physik und der Chemie unterliegen wie diejenigen aller anderen Tiere“ (Häckel), daß es also eine Autonomie des Lebens und des Geistes nicht gibt. „Der Mechanismus allein gibt uns eine wirkliche Erklärung der Naturerscheinungen, zu denen bekanntlich auch die physiologischen und psychischen gehören, indem er dieselben auf blinde und bewußtlos wirkende Bewegungen zurückführt, welche durch die materielle Konstitution der betreffenden Naturkörper selbst bedingt sind“ (Häckel). Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung dieses materialistischen Monismus bekämpft Häckel die „dualistische“ Weltanschauung und die idealistische Erkenntnistheorie Kants. Er macht gegen Kant den Entwicklungsgedanken geltend, der dem Kantianismus eine „entscheidende Niederlage“ bereitet habe. Da Kant den Entwicklungsgedanken außer acht ließ, so übersah er, daß die Autonomie des geistigen Lebens — in der Fachsprache die Erkenntnis a priori — sich aus naturhaften Anfängen entwickelt hat. Der Entwicklungsgedanke fordert eine monistische Erkenntnislehre: „Die Außenwelt ist das Objekt, welches auf die menschlichen Sinnesorgane einwirkt; in den inneren Sinnesherden der Großhirnrinde wird diese Einwirkung subjektiv in Vorstellungen umgesetzt. Die Denkherde und Assoziationsgebiete der Großhirnrinde, gleichviel, wie man sie von den Sinnesherden abgrenzen will, sind die eigentlichen Geistesorgane, welche jene Vorstellungen zu Schlüssen verknüpfen, die beiden Wege dieser Schlussfolgerungen, Induktion und Deduktion, ferner die Bildung von Kettenschlüssen und Begriffen, das Denken und das Bewußtsein, bilden zusammen die Gehirntätigkeit der Vernunft“ (Häckel).

Von dieser monistischen Erkenntnistheorie aus bekämpft Häckel den Größenwahn des Menschen, der sich für das Ebenbild Gottes hält, während er in Wirklichkeit nur die Bedeutung eines Säuge-

40 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

tiers hat und „nicht mehr Wert für das Universum besitzt als die Ameise und die Eintagsfliege, als das mikroskopische Infusorium und der winzigste Bazillus“. Nichts hat den Größenwahn des Menschen so sehr gefördert als die Religion mit ihrer Botschaft vom unendlichen Wert der Menschenseele. Die christliche Glaubenslehre verkündet die unmöglichsten Dogmen, so den persönlichen Gott, die Dreieinigkeit, die „neuere mystische Theologie“ vertritt den paradoxen Gedanken Gottes als eines „gasförmigen Wirbeltieres“. In der Folge dieser Grundsätze befördert das Christentum eine Kultur der Volksverdummung, der der Monismus mit beglückender Volksaufklärung begegnen muß.

Aber auch Hädel kann nicht aller religiösen Töne entraten; so verkündet er eine Art Naturmystik, die die Gottheit im Wahren, Guten und Schönen verehrt. Das Wahre ist „das wahrhaft göttliche Gesetz von der Erhaltung der Kraft und Erhaltung des Stoffes“, das Gute sind die „Humanitätsgebote der Liebe und Duldung, des Mitleids und der Hilfe“, das Schöne „Tausende von zierlichen Radiolarien und Thalamophoren, von prächtigen Medusen“ usw. Auch eine Kirche wird diese neue Religion haben, die die Herrlichkeit der Natur vergegenwärtigt.

Wilhelm Ostwald führt die Mannigfaltigkeit des Lebens auf Energie zurück, auf eine Grundenergie, die sich in die verschiedensten Energien — physikalische, chemische, geistige Energie —, die ineinander übergehen können, zerlegt. Als Energie sieht nun aber Ostwald nur Naturhaftes an, und alles Geistige wird hierauf zurückgeführt. Auch die Geschichte wird naturhaft verstanden, sie dient nur der Illustrierung naturhafter Gesetze, einen Selbstwert haben auch die größten geschichtlichen Ereignisse nicht. „Ebenso wie in jedem einzelnen Kiesel die ganze Fülle der physikalischen und chemischen Gesetze zur Geltung und Betätigung kommt, die in irgendeiner Weise mit dem Verhalten dieses Gebildes verknüpft sind, so kann auch an jedem einzelnen Ereignisse des menschlichen und des Völkerlebens eine unübersehbare Fülle von Gesetzen sich betätigen. Daraus geht hervor, daß es auf die historische Konservierung eines einzelnen Ereignisses für die Wissenschaft gar nicht ankommt. . . . Somit bedeutet die Geschichte nichts anderes als einen Vorrat von Materialien, um wissenschaftliche Gesetze an ihnen zu erkennen.“ So wird das ganze geistige Leben

materialisiert: Der freie Wille gründet auf der wissenschaftlichen Berechnung der Zukunftsmöglichkeiten. Das Handeln des Menschen soll unter dem Gesichtspunkt der Energieersparnis stehen. Kants kategorischer Imperativ wird durch den energetischen Imperativ ersetzt: „Vergeude keine Energie, verwerte sie!“ Religion ist ein Element des Rückschritts, während Wissenschaft ein Element des Fortschritts ist. Deshalb sinkt das Interesse des Menschen an der Religion mit seiner wissenschaftlichen Durchbildung; besonders die naturwissenschaftlich Gebildeten bekunden ein äußerst geringes Interesse für die religiöse Welt. Die Religion führt den Menschen in schlechtthinnige Abhängigkeit hinein, die Wissenschaft macht ihn frei, gibt ihm Selbst- und Kraftbewußtsein. Es kann daher nur eine Religion geben, d. i. der Glaube an die Entwicklung des Menschengeschlechts zu immer höherem, ethischem Empfinden und Denken, das aus der Wissenschaft erwächst.

Es gibt kaum andere Philosophen, die gleicherweise der Wissenschaft, der Philosophie und der Religion Gewalt antun. Geradezu kindlich naiv ist Hädels Auspielung des Entwicklungsgedankens gegen Kants Erkenntnistheorie. Hier werden genetische und kritische Betrachtungsweise, die Frage nach dem Werden und die Frage nach den Werten unrettbar ineinander gewirrt. Hädel verkennet, daß die logische Struktur des Erkennens völlig unabhängig von dem Entwicklungsgange der Erkenntnisfähigkeit ist. Das sei zunächst an einem Beispiel aus einem anderen Kulturgebiet dargetan. Der Urteilspruch eines Richters erfolgt auf Grund geltenden Gesetzes, dabei ist es für die Anwendung des Gesetzes völlig gleich, wie dieses Gesetz einst zustande gekommen ist, genug, es gilt. Die Geltung ist unabhängig von der Entstehung. Der Wert und die Bedeutung des Menschen als eines vernünftigen Wesens sind völlig unabhängig davon, ob der Mensch aus niedrigen tierischen Anfängen entstanden ist, oder ob er sich anders entwickelt hat. So ist auch die Geltung unserer Erkenntnis unabhängig von ihrer Entstehung. Also sagt der Entwicklungsgedanke nichts gegen die Kantische Erkenntnislehre, denn Kant fragte nicht nach der Entstehung der Erkenntnis, sondern nach ihrer Geltung.

Hädel sowohl als Ostwald verkennen die Eigenwertigkeit des

42 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart geschichtlichen, des kulturellen Lebens. Es ist einfach eine Vergewaltigung des geschichtlichen Lebens, für deren Berechtigung keinerlei Beweis geführt wird, wenn die Geschichte naturhaft verstanden und lediglich als Illustrationsobjekt für Gesetze gewertet wird. Die Geschichte ist unter methodischem und unter inhaltlichem Gesichtspunkt anders zu fassen als die Natur. Wissenschaft vom Geschichtlichen ist daher anders orientiert als Wissenschaft von der Natur. Die Natur hat es mit immer Wiederkehrendem zu tun, die Geschichte mit Einmaligem; die Natur verläuft nach Gesetzen, die Geschichte nach Ideen, die Natur will erkannt, die Geschichte will gewertet sein, in der Natur herrscht das logische Begreifen, in der Geschichte das intuitive Einfühlen. Nur unter diesen Voraussetzungen ist es möglich, einem Kulturgebilde wie der Religion gerecht zu werden. Gewiß hat sich immer wieder verdorbene Religion breit gemacht, die das naturwissenschaftliche Lehrgebäude meistern wollte, aber nicht nach verdorbener Religion darf die Religion beurteilt werden, sondern nur auf Grund der lebendigen, echten Frömmigkeit. Diese kann aber gar nicht mit der Wissenschaft in Widerstreit geraten, denn sie wird gern die Ergebnisse der Naturwissenschaft, die lückenlose Naturgesetzlichkeit und den Entwicklungsgedanken anerkennen und sich ihrer als einer Gabe Gottes freuen.

Allerdings fordert die wahre Frömmigkeit, die der Naturwissenschaft bereitwillig ihr Recht läßt, nun auch von dieser die Anerkennung ihres Rechtes. Die Frömmigkeit verbittet es sich, naturalisiert zu werden, indem sie sich auf das Recht der Innerlichkeit beruft, das allerdings der Naturwissenschaft ebensowenig erreichbar und daher ebensowenig mit naturwissenschaftlichen Maßstäben meßbar ist wie alles geschichtliche Leben. Diese reine Frömmigkeit hat sich in der Geschichte noch stets als ein Prinzip des Fortschritts erwiesen, oder waren Jesus, Luther u. a. Propheten des Rückschritts? Mir will es scheinen, als wären die modernen Naturalisten eher Männer des Rückschritts durch die Art, wie sie alles geistige Leben naturalisieren und dadurch das Leben seiner Tiefen berauben, worüber manch moderner Mystiker geklagt hat, obgleich er rein naturwissenschaftlich den genannten Monisten sehr nahe steht.

Wie von der Natur, so hat sich auch von der Geschichte her

starker Widerspruch gegen die Religion erhoben. Die materialistische Geschichtsauffassung erklärt alles geistige Leben für einen Annex des Materiellen. Die geistigen Werte sind nach ihr nur ein Ergebnis des ökonomischen Prozesses, denn „es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“. Wandeln sich die ökonomischen Verhältnisse, geht z. B. die Wirtschaft vom Kapitalismus zum Sozialismus über, dann wandeln sich auch die geistigen Gebilde: andere Wirtschaft bedingt andere Werte. So erscheint auch die Religion, das Christentum als Spiegelbild des Kapitalismus: „Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für den Proletarier ebensoviel bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebensoviel bürgerliche Interessen verstecken“ (Marx). Die Religion wird als Opium des Volkes bezeichnet, das beseitigt werden müsse.

Die genannte Religionskritik steht und fällt mit der materialistischen Geschichtsauffassung. Diese aber läßt sich nicht halten, denn die Analyse jeder sozialen Erscheinung — es sei Wohnungsfrage oder die Erscheinung des Bolschewismus oder die Frage nach der Entstehung der Revolution — tut überzeugend dar, daß alle Sozialgebilde erst auf Grund bestimmter Ideologien sich bilden, so z. B. die Wirtschaft auf Grund des geltenden Rechtes, so die Kirche auf Grund des religiösen Gefühls usw. Hinter allen geschichtlichen Gebilden steht immer die lebendige Menschenpersönlichkeit, die den geschichtlichen Prozeß vermöge ihrer Innerlichkeit leitet. Dann aber ist auch die Religion nicht durch den ökonomischen Prozeß bedingt, sondern bedingt ihn ihrerseits mit, so kann sie nicht durch ökonomische Umschichtungen erschüttert werden. Man kann aber noch ein Stück weiter gehen und sagen, daß sich auch innerhalb des materialistisch verstandenen Geschichtsprozesses ein Recht der Religion vertreten läßt, wie das neuerdings ja die sogenannten Religiös-Sozialen, von denen noch die Rede sein soll, beweisen. Die Religion kann jedes Geschehen ihrer Wertung unterstellen, denn sie beurteilt alles Zeitliche sub specie aeternitatis. So könnte auch der materialistisch verstandene Geschichtsverlauf als Gottes Wille verstanden werden. Und schließlich muß auch hier wieder geltend gemacht werden, was schon gegen die Monisten sprach, daß die Entstehung

44 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart
einer Idee — also auch gegebenenfalls ihre Entstehung nach den Gesetzen und Prinzipien der materialistischen Geschichtsauffassung — nichts gegen ihren Wert und gegen ihre Geltung beweist.

Der dritte Feind ersteht der Religion von der Seele her. Wir lernten bereits eine psychologische Betrachtung der Religion kennen, die alles religiöse Leben in seelische Vorgänge auflösen will und der Religion jedes metaphysisch wirkliche Objekt und ihr selber allen Wahrheitsgehalt abspricht. Diese Neigung, die Religion wesentlich anthropologisch und psychologisch oder womöglich psychopathologisch aufzufassen, setzt bereits eine Metaphysik, nämlich die des Positivismus voraus, ist also — sowie sie irgendwie Stellung zur Wahrheitsfrage nimmt — nicht mehr rein psychologisch. Besonders gefährlich droht der Religion das seelische Erlebnis des Leidens, der Not und des Schicksals zu werden. Es ist das alte Hiobproblem, das hier auftaucht: Wie kann es Leiden, Not und Schicksal geben, wenn es einen gerechten Gott im Himmel gibt? Aus solchen Lebenserfahrungen erwächst der Pessimismus, in dessen Müdigkeit die Religion erstirbt. Hier kann nun freilich keine erbauliche Berufung auf Gottes Willen helfen, auf den Gott, dessen Gedanken nicht unsere Gedanken seien — mit solcher Berufung ist in der landläufigen Apologetik viel Unfug getrieben und der Religion schwer geschadet worden —, sondern nur eine in die Tiefe dringende grundsätzliche Erörterung des Weltanschauungsproblems, die auch mit dem Positivismus des psychologischen Religionsverständnisses abrechnen muß. So entsteht die Frage, ob es solch eine Weltanschauung gibt.

Man kann mit dem Positivismus und dem Pessimismus abrechnen und doch zu keiner vollen Würdigung der Religion gelangen. Das beweist die neukantische Philosophie der Gegenwart, die gegenüber den Naturmonisten und Geschichtsmaterialisten erheblich weiter führt, die aber letztlich doch die Religion verkürzt. Das kann innerhalb des Neukantianismus auch nicht anders sein, denn er nimmt ihr die Selbständigkeit und macht sie entweder zur Grundlage des Kulturschaffens oder zur Begleitung des Kulturschaffens oder zum Abschluß des Kulturschaffens. Das aber hängt wieder mit der erkenntnistheoretischen Grundlegung des Neukantianismus zusammen. Nach neukantischer Auffassung glie-

bert sich nämlich das menschliche Kulturschaffen in die drei Gebiete der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. In diesen drei Gebieten erschöpft sich die Kultur, ein viertes selbständiges Gebiet gibt es nicht. Die Philosophie aber hat einzig die Aufgabe, den geistigen Zusammenhang innerhalb der einzelnen Kulturgebiete herauszuarbeiten und ihren Zusammenhang im System der Philosophie darzutun.

Natorp sieht nun in der Religion den gefühlsmäßigen Untergrund aller Kultur. Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst erzeugen objektive Kulturgüter, die Religion ist reinste Subjektivität, „reines Erlebnis“, wie der Natorpschüler Schlemmer gesagt hat. Als solches kann die Religion kein selbständiges Objekt haben. Infolgedessen ist von der Religion ihr geschichtlich gegebener Transzendenzanspruch zu streichen, der sie mit der humanen Kultur in unlöslichen Konflikt bringt. Als Gehalt der Religion bleibt bei Natorp ihr sittlicher Idealismus übrig, bei Schlemmer, der eine Vermischung von Religion und Sittlichkeit vermeiden möchte, eine reine atheistische Stimmungsfrömmigkeit. Cohen läßt das gesamte Gebiet des Kulturschaffens von der Religion begleitet werden, hauptsächlich aber gliedert er die Religion der Sittlichkeit an. Die Religion erweitert den Menschen- und den Gottesbegriff der Ethik. Die Ethik hat es mit dem Menschen als Ziel der Menschheit zu tun, als Aufgabe des Lebens, die Religion mit dem einzelnen Menschen in seiner Endlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Der Gottesbegriff der Ethik hat es mit dem Gott der Menschheit, der ihren Bestand verbürgt, der Gottesbegriff der Religion mit dem Gott des Individuums zu tun, der dieses aus Schwachheit, Sünde und Schuld erlöst, „das ist das Neue in der Leistung Gottes, die Erlösung des Individuums“. Doch ist die Erlösung nicht etwa als Gnadengeschenk Gottes oder als seine Unterstützung des menschlichen Handelns gedacht, das alles würde die sittliche Autonomie gefährden, sondern als idealer Zeitgesichtspunkt, unter dem alles menschliche Handeln erfolgen kann.

Rickert und Jonas Cohen denken die Religion als Abschluß des menschlichen Kulturschaffens. Rickert, der die Religion sehr feinsinnig dem System der Werte eingliedert, postuliert Religion als Sicherung dafür, daß unser Erkennen die Macht hat, zur Wahrheit durchzudringen. „Wollen wir nicht an der Verwirk-

46 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

lichung der wissenschaftlichen Wahrheit in dieser irrationalen Wirklichkeit verzweifeln, so sind wir auch als erkennende Menschen auf den Glauben angewiesen, es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht und die Anerkennung des formellen Sollens uns der Realisierung des Ziels immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt, nämlich einer inhaltlich erfüllten Erkenntnis des Wirklichen.“ Nach Jonas Cohn werden die drei Kulturgebiete Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst in der Religion als vollendet und vereinigt geschaut. Religion ist immer vollkommene Erkenntnis, vollendete Sittlichkeit, schöne Einheit aller Dinge. „Es gibt kein religiöses Wertgebiet, das den anderen Wertgebieten nebengeordnet wäre, und ebensowenig folgen aus besonderen religiösen Vorschriften neue gültige Normen, die neben oder über den sonst geltenden zu Recht beständen. Vielmehr bedeutet Religion überall nur, daß man jene Einheit, die der Zielpunkt alles besonderen Strebens ist, in diesem Streben erlebt.“

Die Lösung des Neufantianismus kann das religiöse Bedürfnis nicht befriedigen, denn obschon sie die Religion nicht zu vernichten, sondern ihr gerecht zu werden strebt, verkürzt sie dieselbe doch so erheblich, daß sie fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird. Zunächst kann der erkenntnistheoretische Weg der Neufantianer nicht zum Ziel führen, denn sie spannen die Religion in einen von vornherein fertigen Rahmen ein, der dann nur so viel von der Religion umfaßt, als er umfassen darf, als die humane Kultur gestattet, alles andere, so der Transzendenzanspruch der Religion, wird verboten, unbekümmert um die Proteste der lebendigen Religion gegen dieses Verfahren. Das kann bei der neufantianischen Methode gar nicht anders sein, denn wenn wir nicht das breite Fundament der religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Tatsachen nehmen, wie es Wobbermin fordert, dann wird stets die Gefahr einer Vergewaltigung der Religion akut werden. Der Begriff kann ja niemals die Wahrheit erzeugen, denn die Wahrheit ist vor allem Begriff dem Leben immanent als seine gestaltende Kraft. Ebenso verfehlt und für jedes Verständnis der Religion tödlich ist die rein rationale Beurteilung der Religion durch die Neufantianer. Über Religion urteilen kann man aber nur — wie bereits gesagt worden ist — vom Standpunkt des religiösen Menschen aus auf

Grund der eigenen religiösen Empfindung in ihrer völligen irrationalen Unmittelbarkeit.

Die Inhaltsbestimmung der Religion durch die Neufantianer bewährt denn auch die eben gegebene Kritik der Methode. Als Wesen der Religion erscheint bei ihnen ein dünnes schales Destillat statt lebenskräftiger Religion. Gegen Natorp muß erstens gesagt werden, daß Religion ohne Transzendenz nicht möglich ist, was er ja ungewollt dadurch beweist, daß er die Religion in Moral auflöst. Wozu aber für dieselbe Sache zwei verschiedene Namen (einmal Religion, dann Moral)? Zweitens ist gegen Natorp und Schlemmer einzuwenden, daß eine Religion ohne Gott eben keine Religion mehr ist. Religionsgeschichte und Religionspsychologie lehren uns, daß es wohl Religion ohne einen Gottesbegriff, nicht aber ohne die Gewißheit einer göttlichen Wirklichkeit gibt. Wenn bei Cohen Gott nur als Konstruktion für unser Denken, als Zeitgesichtspunkt für unser Handeln, also als ideale Konstruktion, nicht aber für unsere religiöse Empfindung existiert, dann ist auch das nur Gedankenblässe, nicht lebendige Religion. Auch der Weltanschauungsabschluß, als der bei Rickert und Cohen die Religion erscheint, ist keine den vollen Selbstaussagen der lebendigen Religion entsprechende Theorie. Religion und Metaphysik rinnen in diesen Theorien zusammen.

So erhebt sich die Frage nach einer Religionsphilosophie, die der Religion voll gerecht wird und ihren Wahrheitsgehalt für den Menschen der Gegenwart sicherstellt. Eucken, Troeltsch, Wobbermin, Wundt scheinen mir zu diesen Fragen Entscheidendes gesagt zu haben. Eucken, indem er einen Weltanschauungsentwurf schuf, der die Gegner der Religion entwaffnet, Troeltsch, indem er eine eigene Bewußtseinsrichtung der Religion herausarbeitete, Wobbermin und Wundt, indem sie eine Lösung der Spannung von Natur und Geschichte und damit von Naturgeseklichkeit und religiöser Wirklichkeit boten.

Euckens Philosophie ist um den Aufweis einer naturüberlegenen selbständigen Geisteswelt bemüht. Seine Philosophie erbaut sich auf der Grundüberzeugung, „daß die Entwicklung der Menschheit bei allem, was sie der Natur verdankt; und worin sie von ihr abhängig bleibt, den Kreis der Natur durchbricht und eine neue Welt eröffnet“. Diese Überzeugung ist nicht auf rein ratio-

48 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

nallogischem Wege gewonnen, wohl aber stützt sie sich auf eine gründliche und umfassende Lebens- und Kulturanalyse. Eucken verfolgt den Durchbruch des Lebens in der Natur, er zeigt, wie sich die menschliche Seele der Umklammerung durch die Natur entringt, indem sie in sich selbst ein raum- und zeitüberlegenes Reich der Innerlichkeit erbaut. So werden im einzelnen Menschen Werte und Ideale lebendig, er wird aus einem Individuum eine Persönlichkeit. Doch geschieht das alles nicht ohne ernststen Kampf und schwere innere Erschütterungen. Der Mensch löst sich nicht auf einmal von seinem natürlichen Wesen, sondern nur im schwersten Kampf mit seiner alten natürlichen Art; so geht es nur durch Siege und Niederlagen vorwärts. In diesem Ringen um seine innere Erhöhung gewinnt der Mensch ein neues Selbst, das in idealer Hingabe den Sinn und Zweck des Lebens findet. Diese Hingabe erweist sich in Liebe und Opfer, den Kindern einer geistigen Welt. Liebe, die sich im Opfer vollendet, ist durchaus etwas Geistiges, denn ihr volles Gegenteil, die Selbstsucht, ist natürlicher Art. Hingebendes Schaffen, die Arbeit, die man mit Lust tut, ist ebenfalls geistiger Art, denn der natürliche Mensch empfindet die Arbeit als lästigen Zwang von außen, dem Schaffenden aber wird die Arbeit so lieb und wert, daß er für sie die größten Opfer, ja das Opfer des Lebens zu bringen imstande ist.

In noch umfassenderem Maße zeigt solche Geistesoffenbarung die Geschichte. Sie ist ja die Stätte großer Wertoffenbarungen; sie zeugt davon, wie in klassischen Zeiten Ewiges entstand und der Menschheit geschenkt wurde. Sie beweist, wie sich das äußere Beieinander des gesellschaftlichen Lebens in ein inneres Miteinander und füreinander der Menschen verwandelt, wie ideale Gemeinschaften entstehen, die auch räumliche und zeitliche Trennungen überdauern und räumliche und zeitliche Grenzen überschreiten. In den klassischen Zeiten und ihrem Geistesgehalt erscheint ein Ewiges, das nicht dem Irdischen entstammen kann, weil sich im Irdischen solche Geistesmacht nicht erweist. Nicht minder zeugen von der naturüberlegenen Geisteswelt die großen Persönlichkeiten der Geschichte, so die großen Religionsstifter, so die hervorragenden Staatsmänner, Philosophen und Dichter. Sie gründeten in einer ewigen Welt, denn aus ihrem Leben strahlte

ein geistiger Widerschein, der nicht von dieser Welt war. „Diesen war das neue Reich kein vager Umriß und keine matte Hoffnung, sondern vor ihren Augen stand es so anschaulich, daß es ihnen die ganze sinnliche Welt zu Schein und Schatten herabdrückte und sie irgendwelchen Wert nur aus jener höheren Ordnung gewinnen ließ. . . . Dies Wegebahnen im Reich des Unsichtbaren, dies Schaffen einer neuen Wirklichkeit nicht zu heiterem Spiel, sondern zu schwerem Ernst, diese Umkehrung der Welten, welche das sinnliche Dasein dem Menschen zur Fremde und ein Reich des Glaubens zur Heimat macht, dies ist das Größte, was überhaupt auf menschlichem Boden unternommen und gewirkt wird.“

So weist uns die Geschichte ins Ewige. Dies Ewige wird uns zuteil als Gabe aus der himmlischen Welt, aber es stellt an uns seine Forderungen, daß wir uns nämlich mit der ganzen Kraft in unserem Leben für den Geist einsetzen und für seinen Sieg in dieser Welt wirken. Letztlich entscheidet über die Wahrheit der Euckenschen Geistesphilosophie unsere eigene Tat, die das Leben vergeistigt. Von hier aus setzt sich Eucken mit den verschiedensten Weltanschauungen auseinander, indem er zeigt, daß sie der voll verstandenen Lebenswirklichkeit nicht gerecht werden können, weil ihr Ansatz- und Ausgangspunkt zu eng und schmal ist.

So werden die theoretischen Weltanschauungen ebenso wie die praktischen Lebensrichtungen widerlegt, die in ihrem Ansatz der Geisteswelt nicht Rechnung tragen. Besonders wichtig für die Verteidigung der Religion ist die Widerlegung des Naturalismus und des Pessimismus. Gegen den ersten macht Eucken geltend, daß er nicht leben kann ohne inkonsequente Anleihen beim Idealismus. Schon daß der Naturalismus sich mit Begeisterung für seine Überzeugung einsetzt, ist ein Stück Idealismus, ohne Begriffe wie Ehre, Opfer, Pflicht muß der Naturalismus zusammenbrechen. Ja, die Theorie des Naturalismus als Wissenschaftstheorie oder als Weltanschauungssystem ist die glatteste Überwindung des Naturalismus, denn jede Theorie ist Geist. Wissenschaft und Weltanschauung sind Kinder des Geistes, denn aus der Natur lassen sie sich nicht erklären. Damit ist nun aber die Bahn für die Religion frei, denn im Reich des Geistes erschließt sich uns die Gottheit. Dem Pessimismus gesteht Eucken gern

50 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

ein tiefes Verständnis für die Hemmungen des Lebens zu, er hat einen feinen Sinn für die Nichtigkeit unseres irdischen Daseins und für die Leere unseres Alltagslebens. Aber das letzte Wort darf der Pessimismus nicht behalten. Gegen den Pessimismus als abschließende Weltbeurteilung spricht denn auch unsere eigene Lebenserfahrung. Wir empfinden die Not und das Leid des Lebens so schwer, weil wir mehr sind als ein Stück dieser Erdenwirklichkeit, weil Großes in uns vorgeht, weil wir Träger des Geisteslebens sind. Wir wollen über die Leere hinaus, weil wir in uns das Ideal einer höheren Wirklichkeit tragen. „Niemand ist unglücklich darüber, daß er nicht König ist, als allein ein entthronter König“ (Pascal). Behielte der Pessimismus recht, dann wäre es um den Wahrheitsgehalt der Religion geschehen, denn alle Religion ist letzten Endes immer frohe Hoffnung, Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt. Eudäens Überwindung des Pessimismus schafft der Religion freie Bahn, denn sie eröffnet den Ausblick in ein Reich des Sieges nach allem Kampfe.

Das Geistesleben erreicht den Gedanken Gottes; in der Sehnsucht nach Behauptung unseres geistigen Seins gegenüber der feindlichen Weltwirklichkeit erleben wir die Nähe Gottes. In der Stillung dieser Sehnsucht durch hinauswachsen über den Stand der Naturgebundenheit erleben wir die Wirklichkeit Gottes. „Religion beruht auf der Gegenwart des göttlichen Lebens im Menschen, sie entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eigenen Wesens, sie besteht also darin, daß der Mensch im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Leben gehoben und damit selbst einer Göttlichkeit teilhaftig wird.“ Die Religion hat nun zwei Seiten: Sie will alles Geschehen in der Welt heiligen und erheben, als solche ist sie universal. Auf dieser Stufe gewinnt der Mensch noch kein persönliches Verhältnis zur Gottheit wie zwischen einem Ich und Du. Die Religion strebt aber weiter zur Ausbildung einer reinen Innerlichkeit, als solche ist sie charakteristisch. Hier gilt es nicht Arbeit an der Welt, sondern Verinnerlichung der Seele. Hier findet der Mensch ein persönliches Verhältnis zum persönlichen Gott. Im Gegensatz zu aller Gerechtigkeit, die die Arbeit des Menschen nach Verdienst und Erfolg bewertet, herrscht hier die Liebe, die den Menschen

über Sünde und Schuld hinaushebt. Das Christentum ist solche charakteristische Religion.

Es wird aus dieser knappen Skizze deutlich geworden sein, daß im System der Eudenschen Philosophie die Religion zu wesentlicher Anerkennung gelangt. Man mag über Einzelheiten streiten, zumal das Einzelne in dem vorliegenden Überblick doch nicht ausführlich beleuchtet werden konnte, es sei zur Ergänzung auf die in der Literaturangabe verzeichneten Bücher Eudens und Schriften über Euden verwiesen, aber die Grundthese dürfte für jeden, der an das Problem nicht mit vorgefaßter Meinung oder mit dogmatischer Befangenheit herantritt, gesichert sein. Es gibt eine autonome Geistigkeit, die sich im menschlichen Kreise offenbart. Dann aber besteht vom philosophischen Standpunkt kein Grund, die Religion abzulehnen, im Gegenteil, was Euden entwickelt, das spricht zugunsten der Religion. Ihre Gegner aber sind entwaffnet, Naturalismus und Pessimismus werden der Lebenswirklichkeit in ihrem vollen Umfange nicht gerecht, sie drängen über sich selbst hinaus.

Eine andere Frage ist es nun freilich, ob es Euden gelungen ist, dem Wesen der Religion voll gerecht zu werden. Diese Frage ist meines Erachtens zu verneinen, denn bei Euden findet sich keine restlos klare Scheidung von Metaphysik und Religion. Euden hat zwar sehr richtig gesehen, daß man die Religion nicht auf Verstand, Gefühl (im landläufigen Sinne) oder Wille allein gründen kann, ohne ihr Wesen zu verkürzen, aber wenn er sie nun auf das gesamte Kulturleben gründen will, so übersieht er, daß dann immer nur eine Kulturmetaphysik, aber keine Religion gewonnen wird. Er hat das auch selber gefühlt und deshalb neben die universale Religion, die Kulturmetaphysik und nicht Religion ist, die charakteristische Religion gestellt, die aber in erster Linie auch bei Euden nicht auf Geisteskultur, sondern auf religiöser Geschichte, auf dem religiösen Leben ihrer Stifter gründet. Hier muß noch schärfer die Selbständigkeit der Religion herausgearbeitet werden, wie es bei Troeltsch geschehen ist.

Troeltsch nämlich nimmt seinen Ausgang ähnlich wie Wobbermin von den Zeugnissen der lebendigen Religion, aus denen er den sicheren Eindruck gewinnt, daß die Religion „psychologisch abgegrenzt und als selbständiges Datum erfasst werden kann“.

52 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Er erkennt die Religion als ein seelisches Element, als letztes Urphänomen, das sich nicht weiter zerlegen und analysieren läßt. Religion ist für Troeltsch ebenso wie Sittlichkeit und Kunst eine nicht weiter ableitbare Tatsache des Seelenlebens. Mystik ist das „Urphänomen“ aller Religion, „der Glaube an die unter bestimmten Bedingungen zu erlebende Präsenz des Göttlichen“ und die dadurch hervorgerufenen Gefühle und Willensregungen. Zu dieser zentralen Bestimmung des Wesens der Religion kommen ihre peripheren Bestimmungen hinzu: „die ethischen und sozialen Elemente der Religion und vor allem der Mythos, der nicht selbst Religion ist, sondern nur eng mit ihr zusammenhängt“. Doch kann solche psychologische Befinnung niemals die Frage nach der Wahrheit der Religion beantworten. Dieses Problem versucht Troeltsch durch Einordnung in den menschlichen Bewußtseinszusammenhang zu lösen, indem er ihren Platz innerhalb eines Systems apriorischer Normen bestimmt, indem er ein besonderes religiöses Apriori aufweist. Auch die religiöse Erfahrung ist nach Troeltsch — wie alle andere Erfahrung — nicht Abbildung eines Objektes, sondern Erzeugung und Gestaltung aus einem Bewußtseinsgesetz. Dieses Gesetz bestimmt Troeltsch als die „aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkende absolute Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden“. Jedes Gebiet des geistigen Lebens folgt idealen Normen, die Religion aber führt diese idealen Normen auf ihren letzten Realitätsgrund zurück, sie ist also Setzung des Normbewußtseins als transzendenter Realität, aber sie ist mehr als das, sie ist unmittelbarer Besitz jenes Realitätsgrundes im rein religiösen Erlebnis, sie ist „eine Zurückführung . . . des gesamten Bewußtseinsinhaltes auf Gott und . . . eine unmittelbare Immanenzempfindung des kreatürlichen Teilbewußtseins in dem Grund alles Bewußtseins“.

Vermöge dieses religiösen Bewußtseins arbeitet Troeltsch die Grundmotive des Christentums aus dem ganzen Umfang seiner Geschichte heraus. Er blickt über es hin vom israelitischen Prophetismus ausgehend, die Frömmigkeit Jesu und die Gnadenreligion des Paulus betrachtend, über die Christusmystik und die mittelalterliche Kirche mit ihren Sakramenten hin zu der

radikalen Individualisierung der Frömmigkeit im Protestantismus und bis zu der Verschmelzung der Religion mit modernem Weltgefühl und sozialer Gegenwartsarbeit. Aus dem allen, einer Basis, die viel breiter genommen ist als einst in Harnacks Wesen des Christentums, ergeben sich als Kennzeichen der Christlichkeit „der eigentliche Gottesgedanke selbst, die Lebensempfindung und Weltstellung, das Ethos und der Zukunftsglaube“. Durch die religiöse Reinheit dieser Motive erscheint das Christentum als der Höhe- und Konvergenzpunkt aller religiösen Entwicklungen. „Für alle, die sich ihre Religion — nicht etwa ihre Irreligiosität — eine wirklich innere Arbeit haben kosten lassen, wird der religiöse Erlösungsglaube der Höhepunkt und die eigentliche Kraft der Religion sein.“

Der Gedanke des religiösen Apriori bietet der Religionsphilosophie eine außerordentlich fruchtbare Problemstellung, denn er ordnet das religiöse Moment, das Wobbermin in seiner religionspsychologischen Methode so nachdrücklich zur Geltung bringt, aber meines Erachtens einer übergreifenden philosophisch-meta-physiischen Gesamtbetrachtung nicht nachdrücklich genug eingliedert, einer philosophisch-systematischen Gesamtbetrachtung ein, die der Religion, ohne sie zu verkümmern, ihre letzte philosophische Isolierung nimmt. Dabei mag immerhin Wobbermins Bedenken erwähnt werden, daß die Stellung von Troeltsch nicht ganz von Rationalismus frei sei, was sich vielleicht aus einem gewissen Schwanken in der Troeltschischen Ausdrucksweise erklärt, was aber leicht vermieden werden kann, wenn mit dem rein Religiösen reiflos Ernst gemacht wird, was die Methode des religiösen Apriori sehr leicht macht, mag auch der Sprachgebrauch Apriori einer rationalistisch eingestellten Philosophenschule entstammen.

Ist die Selbständigkeit der Religion so gesichert und im Zusammenhang des geistig-geschichtlichen Lebens verankert, dann bleibt noch das religionsphilosophische Problem, wie sich die Religion zur Natur verhalte. Es ist auf die Dauer doch ein unerträglicher Gedanke, daß zwischen der natürlichen Welt und der geschichtlichen Welt eine unüberbrückbare Kluft bestehen soll, wodurch Welt und Leben einem unerträglichen Zwiespalt ausgeliefert werden würden. Muß dauernd zwischen Natur und Geschichte ein Zwiespalt, ein Widerspruch bestehen bleiben? Das wird zur

54 I. Die wissenschaftl. Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Schicksalsfrage der Religionsphilosophie. Wobbermin hat darauf hingewiesen, daß eine verständige Naturbetrachtung eine Wegzeigung in eine metaphysische Welt werden kann, wohlgerneht: eine Wegzeigung, kein Beweis etwa! Die in der Welt waltende objektive mathematische Logik nötigt jede übergreifende philosophische Gesamtbetrachtung zur Annahme eines einheitlichen Weltgrundes und macht den strengen Atheismus philosophisch sinnlos und unhaltbar. Ja, die Logik, die in der Welt waltet, macht es wahrscheinlich, daß dieser Weltgrund als mathematisch-logische Intelligenz zu fassen ist. Der recht verstandene Entwicklungsgedanke führt auf ein von innen heraus wirkendes zielstrebiges Prinzip, „das nicht von lauter rein zufälligen Bedingungen abhängig ist, und das seinerseits von der Weltanschauung des christlichen Gottesglaubens aus die beste und verständlichste Deutung erhält“ (Wobbermin). Mit diesen metaphysischen Spekulationen stimmt nun das zusammen, was die früher besprochene psychologische Analyse ergibt: die transzendente Wirklichkeit, die uns die Natur ahnen läßt, offenbart sich in der Seele, im religiösen Erlebnis als geistig-ethisches Personenleben.

Wundt ist auf verwandte Erwägungen gekommen, aber er erweitert diese Gedanken zu einer übergreifenden panpsychistischen Weltanschauung. Nach Analogie unseres eigenen seelischen Seins denkt er das Sein der Dinge: die Welt ist eine Gesamtheit von Willen, alles Sein ist beseelt. „Es ist die Tat, die die Welt außer uns und das geistige Leben in uns und um uns beherrscht.“ Die einzelnen Iche schließen sich nun zu Willenseinheiten zusammen, denen die Einzelwillen sich unterwerfen. So entsteht der Bau einer sittlichen Welt. Soll nun aber der Bestand dieser sittlichen Welt nicht in Frage gestellt werden, so müssen die einzelnen sittlichen Ideale als Bestandteile einer unendlichen sittlichen Weltordnung erfaßt werden. Der Weltzweck fordert als seinen Garanten den absoluten Weltgrund.

Diese letzten Gedanken sind nicht als Beweis zu denken, beweisen läßt sich Gott überhaupt nicht, ein bewiesener Gott würde nicht mehr der Religion, sondern allenfalls der Metaphysik angehören, die Frömmigkeit hat an ihm nicht das geringste Interesse. Aber eins können die gekennzeichneten Spekulationen: sie können denen, die aus Furcht vor der Natur an Gott irre werden

wollen, zeigen, daß die Natur mit ihrer Ordnung eher für als gegen Gott zeugt.

Es bleibt noch ein Einwand aus den Kreisen derer, die es mit der Religion sehr ernst nehmen. Wilhelm Herrmann hat gesagt: „Es gibt keine wissenschaftliche Methode, die dasjenige Wirkliche, mit dem wir im lebendigsten Verkehr zu stehen meinen, als etwas Reales so konstatieren könnte, daß dieser Verkehr gegen den Verdacht der Illusion geschützt wäre. . . . Unser Glaube erhebt den Anspruch, daß er allein, und zwar in ganz anderer Weise, als es eine lahme Wissenschaft in Aussicht nehmen kann, uns in der unendlichen Welt ein Ganzes sehen läßt. . . . Man sollte meinen, daß die Tendenz, den Glauben durch Wissenschaft zu begründen, einmal an dem Lächerlichen sterben werde, dem sie schließlich bei allen verfallen muß, die etwas von Wissenschaft verstehen.“ Es soll hier gleich das eine zugegeben werden, daß es unmöglich ist, durch philosophische Betrachtungen Glauben zu wecken oder sinkendem Glauben aufzuhelfen. Religion lebt aus eigener Kraft, und nur religiöses Leben kann religiöses Leben wecken. Soweit also die Religionsphilosophie Glauben wecken will, muß sie Schiffbruch leiden; darin hat Herrmann unbedingt recht. Das soll die Religionsphilosophie indessen auch gar nicht. Es gibt aber viele Menschen, denen wissenschaftliche Bedenken ihre Frömmigkeit erdrücken; diesen Menschen soll die Religionsphilosophie helfen. Es kommt darauf an, daß wissenschaftliche Bedenken gegen die Religion auf wissenschaftlichem Felde mit wissenschaftlichen Mitteln geschlagen werden, daß Verstandesbedenken, die die innere Stellung zur Religion unmöglich machen oder doch unendlich erschweren, niedergeschlagen werden. Da aber die Philosophie über das ganze Leben nachdenkt, so kann und wird sie sich nicht verbieten lassen, auch der Religion ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Dann soll, kann und wird die Religionsphilosophie die Verteidigung der Religion übernehmen. Daß sie diese Arbeit leisten kann, hat unsere Betrachtung gezeigt.

II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart.

4. Die Theosophie.

Aus der Arbeit der Wissenschaft, so sahen wir, steigen Motive auf, die das religiöse Leben hemmen und fördern. Noch stärker erweisen sich in der religiösen Bewegung die Motive, die aus der Seele des Menschen aufsteigen, die die Religion unterstützen oder verderben. Die Sehnsucht nach dem Jenseits, der Drang nach Verinnerlichung, das Verlangen nach Tat, das sind seelische Mächte, die auf die Religion des einzelnen und der Massen Einfluß gewinnen müssen. Auf die breitesten Kreise wirkt in der Gegenwart die Theosophie, die ihnen Einblicke in die jenseitige Welt verheißt. An sich sind die theosophischen Strömungen nicht neu, die theosophische Bewegung gründet in Motiven, die schon in alter Zeit zu Jenseitspekulationen Anlaß gaben, sie selber ist auch schon etwa 50 Jahre alt. Über ihre Geschichte und Entwicklung berichtet Wilhelm Bruhn im 775. Bändchen dieser Sammlung.

Unter den Theosophen ist in unseren Tagen Rudolf Steiner zu einem enormen Einfluß gelangt. Weit über die Kreise der bloß Neugierigen hinaus hat er auf sehr ernste Menschen, so auch auf eine größere Reihe evangelischer Pfarrer, einen starken Eindruck gemacht. Das erklärt sich zunächst ganz einfach daraus, daß die Anthroposophie — wie Steiner seine Richtung im Gegensatz zu den älteren Theosophien nennt —, daß die ganze Art Steiners durchaus wissenschaftlich ernst zu nehmen ist. Er ist naturwissenschaftlich gründlich geschult und bewährt, er versucht eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Denkern früherer Zeiten, er unternimmt von hier aus eine selbständige erkenntnistheoretische Grundlegung der Theosophie. Erst von hier aus entwickelt er den Inhalt seiner theosophischen Spekulationen, erst von hier aus tritt er auch an die religiösen Probleme heran. Es wird daher für uns notwendig sein, erst Steiners Erkenntnislehre darzustellen, um dann daran seine inhaltlichen Behauptungen und seine Stellungnahme zu den religiösen Fragen anzuschließen. Der Zweck der vorliegenden Schrift verlangt Be-

schänkung auf das Wichtigste, für Weiteres sei auf die eben genannte Schrift von Bruhn über Theosophie und Anthroposophie verwiesen.

Steiners Erkenntnistheorie gründet auf der Abwendung von Kant und auf der Hinwendung zu Goethe, und nur derjenige, der von Kant zu Goethe durchbricht, kann die Voraussetzungen der Steinerschen Einstellung verstehen. Der Grundirrtum der Philosophie ist es nach Steiner, anzunehmen, daß es zwei Quellen der menschlichen Erkenntnis gäbe, nämlich Wahrnehmung und Idee. Steiner verfolgt diesen Irrtum durch die Geschichte der Philosophie hindurch über Plato bis zu Kant hin und zeigt, wie er notwendig dazu führen mußte, entweder die geoffenbarten Wahrheiten durch Vernunftwahrheiten zu ersetzen oder dem vernunftgemäßen Wissen den Krieg zu erklären. Hier setzt nun der Antikantianismus Goethes ein. „Den Gegensatz zu dieser kantischen Auffassung der Welt bildete in allen wesentlichen Dingen die Goethesche.“ Denn Goethe wollte keine Auseinanderreißung von Wahrnehmung und Idee, von phänomenaler und noumenaler Welt, ihm war vielmehr die Wechselwirkung von Idee und Wahrnehmung ein geistiges Atemholen: „Durch die Pendelschläge wird die Zeit, durch die Wechselwirkung von Idee und Erfahrung die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert.“

Es kommt nach Goethe darauf an, mit freiem, offenem Beobachtungsgeist und einem entwickelten Innenleben, in dem die Ideen der Dinge sich offenbaren, die Erscheinungen auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, dann enthüllen sie alles, was an ihnen ist. „Es widerspricht dem Geist der Goetheschen Weltanschauung, von Wesenheiten zu sprechen, die außerhalb der dem menschlichen Geiste zugänglichen Erfahrungs- und Ideenwelt liegen, und die doch die Gründe dieser Welt enthalten sollen.“ „Die Annahme eines ‚Dinges an sich‘, das die Wahrnehmungen in den Menschen bewirkt, aber nie selbst wahrgenommen werden kann, ist eine unstatthafte Hypothese.“ Es kann freilich vorkommen und kommt immer wieder vor, daß die Wissenschaft zu irgendeiner Zeit über ein gewisses Erscheinungsgebiet nichts ausmachen kann, das liegt aber nicht an der Natur, also an der Erkenntnisunfähigkeit des menschlichen Geistes, sondern allein daran, daß zu der betreffenden Zeit noch nicht genug Erfahrung

über das Gebiet vorliegt; das aber schließt keineswegs aus, daß diese Erfahrung künftig vorliegen wird, und daß dann auch Wissenschaftsaussagen darüber möglich sein werden.

Es bleibt als weitere Aufgabe, daß diese Erkenntnisart selber angeschaut, zu „unmittelbarer Anschauung“ gebracht wird. In dieser höchsten Anschauung ist das Erlebnis der menschlichen Freiheit gegeben, wenn der Mensch merkt, daß die Naturkräfte nur Formen des Geistes sind, der auch in ihm wirksam ist. „Die Naturgesetzlichkeit wird nur so lange als Zwang empfunden, solange man sie als fremde Gewalt ansieht. Lebte man sich in ihre Wesenheit ein, so empfindet man sie als Kraft, die man auch selbst in seinem Innern betätigt; man empfindet sich als produktiv mitwirkendes Element beim Werden und Wesen der Dinge.“ Diese höchste Anschauung hilft dem Menschen auch zur Freiheit im Reiche der sittlichen Weltordnung. „Er weiß, daß die Triebkraft, die alles hervorbringt, in seinem Innern als sein eigener Wille wirkt, und daß die höchsten Entscheidungen über Sittliches in ihm selbst liegen.“ „Das Wirksamste im Menschen ist die Idee, die er selbst hervorbringt.“ Und hier ist nun die Grenze in Goethes Wesen: „Diese Anschauung kann nur derjenige haben, der sich selbst bei seinem Erkennen belauscht. Goethe hat zwar die höchste Erkenntnisart ausgeübt, aber er hat diese Erkenntnisart nicht an sich beobachtet.“ „Für die Betrachtung der innersten Menschennatur, für die Selbstschauung fehlt Goethe das Organ.“

Hier ist der Punkt, wo Steiner einsetzt, indem er das Problem stellt: Wie gelange ich zur Erkenntnis höherer Welten? Er weiß sich dem Motiv nach enig mit dem deutschen Idealismus, der — Sichtsich geredet — „ein ganz neues Sinneswerkzeug“ sucht, um eine „neue Welt“ zu erfassen, die für den gewöhnlichen Sterblichen „gar nicht vorhanden“ ist. Bei Fichte haben wir das „Seelenerwachen“, bei Schelling „Natur- und Geistesanschauung“, bei Hegel „Gedankenanschauung“. Aber das Objekt dieser Erkenntnis wurde hier nicht in Klarheit geschaut, der Weg zur Klarheit nicht zu Ende gegangen. Erst Steiner glaubt, „in dem Sinnlichen ein Überfinnliches unmittelbar anzuschauen“, erst er glaubt andere wirklich den Weg führen zu können, um zu solcher Schauung zu gelangen.

Die Wege führen nach Steiner in das Land der höheren Wirklichkeit, die jeder moderne Mensch beschreiten und zu Ende gehen kann, sogar inmitten seines Berufes, da sie nur kurze Zeit des Morgens oder des Abends beanspruchen: Konzentration, Meditation, Pflege des Traumlebens und besinnliche Lektüre wertvoller Schriften. Als Bedingung gleichsam für die Beschreitung dieser Pfade muß eine Versittlichung des persönlichen Lebens stattfinden, und nach ihrer Durchwanderung gilt es noch drei weitere Wege zu durchschreiten, von denen aber nur der Eingeweihte durch Eingeweihte erfährt. Die Versittlichung des persönlichen Lebens fordert Tugenden wie Geduld, Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Duldsamkeit; ohne ihr Vorhandensein versuche niemand die Wege ins Land der übersinnlichen Wirklichkeiten zu beschreiten. Die Konzentration fordert die Erziehung zu ganzem und ungeteiltem Verweilen bei einem Gegenstand oder bei der Vorstellung eines Gegenstandes oder bei einem Gefühl. Was das Turnen für den Körper ist, das bedeutet die Konzentration für den Geist: Der Mensch lernt sich selbst gehorchen. In der Meditation erhebt sich der Geheimschüler zum Denken des Denkens. Es kommt darauf an, daß bestimmte Gedanken (etwa ein Bibelspruch oder ein Dichterwort) ganz fest und dicht gehalten werden, damit kein anderer Gedanke dazwischen springen kann. Die Pflege des Traumlebens soll dazu führen, daß wir durch immer tieferes Eindringen in die Traumwelt über die Spannungen und Widersprüche des gewöhnlichen Bewußtseins hinweg uns zu einem höheren Bewußtsein erheben. Besinnliche Lektüre wertvoller Schriften, die ihrerseits wieder auf der Ausbildung in der Meditation beruht, soll ganz unmerklich und unbewußt unser Inneres umgestalten und die Organe ausbilden, die uns zum Erfassen der übersinnlichen Welt befähigen.

Infolge der gekennzeichneten Übungen lernt der Geheimschüler „geistige Linien und Figuren“ sehen, er vernimmt „Kundgebungen aus der geistigen Welt“, er hört „auf geistige Art“ zu sich sprechen. Weiter lernt er mit „Geistesaugen“ „seelische und geistige Farben“ sehen, er schaut Begierden der Menschen als „flammenähnlich“, „in der Mitte wie gelbrot, am Rande wie rötlich blau“. Ein Rachegeanke erscheint als „pfeilartige, zackige Si-

gur“, er lernt sich selber nach dieser Art „geistig“ anschauen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, hebt Steiner ausdrücklich hervor, daß es sich bei dem allen um sinnliche Wahrnehmung nicht handelt. „Es muß ausdrücklich betont werden, daß man, was hier als Farben bezeichnet wird, nicht so sieht, wie physische Augen die Farben sehen, sondern daß man durch die geistige Wahrnehmung Ähnliches empfindet, wie wenn man einen physischen Farbeindruck hat. Geistig ‚blau‘ wahrnehmen heißt etwas empfinden oder erfühlen, was ähnlich dem ist, was man empfindet, wenn der Blick des physischen Auges auf der Farbe Blau ruht.“ Weiter lernt der Geheimschüler dann die Geheimschrift der Theosophie, denn „dasjenige, was in den Dingen wirklich ‚verborgen‘ (okkult) ist, kann weder mit den Worten der gewöhnlichen Sprache unmittelbar ausgesprochen, noch kann es mit den gewöhnlichen Schriftsystemen aufgezeichnet werden“.

Vermöge dieser übersinnlichen Erkenntnisart erschaut der theosophische Seher das Innenleben des Menschen, die Vergangenheit und Zukunft der Weltentwicklung und schließlich das Geisterland. Er sieht daß der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, daß er also ein Bürger dreier Welten ist. „Durch seinen Leib gehört er der Welt an, die er auch mit seinem Leibe wahrnimmt; durch seine Seele baut er sich seine eigene Welt auf; durch seinen Geist offenbart sich ihm eine Welt, die über die beiden anderen erhaben ist.“ Das aus Leib, Seele und Geist bestehende Menschenwesen gliedert sich nun siebenfach weiter. Mit den unteren vier Gliedern seiner Wesenheit gehört es der vergänglichen, mit den oberen drei Gliedern seiner Wesenheit gehört es der ewigen, göttlichen Welt an. So ergeben sich die folgenden sieben Stufen der menschlichen Wesenheit: Physischer Leib, Ätherleib, Astralleib, Ichleib, Manas, Budhi, Atma. Die Bezeichnung Ätherleib soll nur die „außerordentliche Feinheit“ des Gebildes andeuten. Steiner beschreibt genau, was er als Ätherleib schaut: „Der Ätherleib hat annähernd die Größe und Form des physischen Leibes, so daß er ungefähr auch denselben Raum ausfüllt, den auch der physische Körper einnimmt. Er ist ein äußerst zart und fein organisiertes Gebilde. Seine Grundfarbe ist eine andere als die im Regenbogen enthaltenen sieben Farben. Wer ihn beobachten kann, lernt eine Farbe kennen, die für die sinn-

liche Betrachtung eigentlich gar nicht vorhanden ist. Sie läßt sich am ehesten mit der Farbe der jungen Pfirsichblüte vergleichen.“ Dieser Ätherleib macht den Körper der Menschen erst aus einem Leichnam zu etwas Lebendigem. Ihn hat noch nicht das Mineral, wohl aber die Pflanze. Der Ätherleib als Träger aller gemeinsamen Eigenschaften wird überragt vom Astralleib, den wir mit dem Tier gemeinsam haben, der das Individuelle verkörpert. „Durch die gemeinschaftlichen Eigenschaften im Ätherleibe verstehen sich die Menschen. Dasjenige aber, wodurch sich die Menschen herausheben aus dem, was sie gemeinschaftlich haben, dasjenige, wodurch sie in der Familie, im Volke ein Besonderes sind, doch wieder ein Einzelwesen für sich und nicht bloß Franzose, nicht bloß Deutscher, nicht bloß Familienangehöriger, sondern ein besonderes Glied des Volkes, der Familie usw., das herauswachsen kann aus der Summe der Merkmale seines Geschlechts, das ist im Astralleibe verankert, davon ist der Astralleib der Träger. Der Astralleib enthält also mehr das Individuelle, das Persönliche.“ Mit physischem Leib, Ätherleib und Astralleib ist bei dem Tier das ganze auf unserer Erde sich abspielende Leben begriffen, im Menschen aber blüht das „Ich“ auf, durch das er zu einer höheren Welt gehört, darüber aber erhebt sich die „höhere Dreieheit des Menschen“ Manas oder Geistes selbst (der durchgeistigte Astralleib), Budhi oder Lebensgeist (der durchgeistigte Ätherleib), Atma oder Geistesmensch (der durchgeistigte physische Leib), durch die er „ein Teil des Göttlichen“ ist.

Wie weit der einzelne Mensch auf den Pfaden der Vergeistigung vor- und fortgeschritten ist, erkennt der Hellseher an der Ausbildung der „Hellseherorgane“. Der Hellseher sieht nämlich „Lotosblumen“ oder „Räder“, die sich zwischen den Augen, in der Nähe des Kehlkopfes, in der Gegend des Herzens, in der Nähe der Magengrube und im Unterleib befinden. Die Zahl der Blätter dieser Blumen ist verschieden, sie entwickeln sich während des Fortschritts der Geheimschulung. Je vorgeschrittener der Geheimschüler ist, desto heller, leuchtender werden die Lotosblumen, sie fangen an sich zu bewegen, sich zu drehen. „Die Gedankenart, die eine Seele hat, die Gesetze, nach denen eine Naturerscheinung sich vollzieht, treten für die sechzehnblättrige

62 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Lotosblume in Gestalten auf.“ „Ganz andere Wahrnehmungen treten durch die zwölfblättrige Lotosblume zutage. Man kann die Art dieser Wahrnehmungen annähernd charakterisieren, wenn man sie als Seelenwärme und Seelenkälte bezeichnet.“ „Dem Hellseher eröffnet sich durch die Ausbildung der zwölfblättrigen Lotosblume auch ein tiefes Verständnis für die Naturvorgänge.“ „Wer die sechsblättrige Lotosblume entwickelt hat, der gelangt zum Verkehr mit Wesen, die den höheren Welten angehören, jedoch nur dann, wenn deren Dasein sich der Seelenwelt zeigt.“

Die Welt durchläuft sieben Entwicklungsstufen, Weltentage von Jahrmillionen Länge, die von dem nächsten Weltentag immer durch eine Weltennacht geschieden sind. Der älteste Weltzustand ist das Saturndasein. Steiner beschreibt seine hellseherische Schauung vom Saturndasein: „Innerlich im Saturn ist es wie durch einanderwogende Geschmacksempfindungen. Süß, sauer usw. wird an den verschiedensten Stellen im Innern des Saturn beobachtet; und nach außen wird das alles als Ton, als eine Art Musik wahrgenommen.“ Im Saturndasein bildete sich der physische Leib des Menschen, der unterste der sieben Teile oder Glieder des Menschen. Es folgte ein Sonnendasein, in dem sich der Ätherleib bildete, ein Monddasein, in dem der Astralleib entstand, dann erst kam das Erddasein, in dem der Mensch ein Ich wurde, es werden noch ein Jupiter-, Venus- und Vulkan-dasein folgen.

Auch die Erde durchläuft sieben Stufen, denen sieben Menschenrassen entsprechen. Es folgten einander die polarische, die hyperboräische, die lemurische, die atlantische Rasse, auf diese die arische Rasse, die heutige Kultur Menschheit, der noch zwei weitere folgen werden. Jede dieser sieben Rassen zerfällt wieder in sieben Unterrassen. Von der lemurischen Rasse weiß Steiner, daß sie in Lemurien zwischen Asien und Australien gewohnt hat. Ihre Nachkommen, die Atlantier, lebten auf einem Kontinent zwischen Afrika und Amerika. Von ihnen heißt es: „Jetzt denken die Menschen in Begriffen; der Atlantier dachte in Bildern. Und wenn ein Bild in seiner Seele auftauchte, dann erinnerte er sich an soundsoviel ähnliche Bilder, die er bereits erlebt hatte. Danach richtete er sein Urteil ein.“ Die gegenwärtige arische Kultur Menschheit durchläuft wiederum sieben Stufen: die altindische, die altpersische, die chaldäisch-ägyptische, die grie-

chisch-römische, die germanische, der noch zwei Kulturstufen folgen werden.

Schließlich schaut der theosophische Seher das Geisterland, die wahre Heimat der Seele; auch hier gibt es sieben Stufen. Hier leben die Urbilder der irdischen Abbilder, die vom Hellseher in unmittelbarer Anschauung geschaut werden. „Das geistige Auge sieht im Geisterland den Gedanken des Löwen so wirklich wie das sinnliche den physischen Löwen.“ Hier sind die Urbilder der Mineralien, der Pflanzen, der Tiere, der Menschen, hier leben aber auch Wesenheiten, die nur der Geisterwelt angehören, es sind teils gute, teils böse Mächte. Daß die bösen Mächte nicht den Erfolg haben, den Menschen seinem göttlichen Ziel zu entfremden, verbürgen die göttlichen Wesenheiten, vor allem der Christus, von dem noch ausführlicher zu reden ist. Hier in der Geisterwelt leben die geistigen Wesenheiten der Menschen, bevor sie in eine Inkarnation eintreten. Die geistige Wesenheit bekleidet sich in den höheren Regionen mit Astralleib und Ätherleib und geht in den physischen Leib ein, den das Kind von den Eltern erbt. In den ersten drei Lebensjahren, in die später die Erinnerung fast gar nicht zurückreicht, lebt das Kind viel mehr in den höheren Regionen als auf Erden, dann verblaßt die geistige Heimat, nach sieben Jahren sprengt der Ätherleib, der noch verhüllt war, seine Hülle, um die Zeit der Geschlechtsreise tritt auch der Astralleib aus seiner Hülle, und nun reift der Mensch schrittweise weiter, um das Ergebnis seines Wesens und seiner Taten in eine neue Inkarnation mitzunehmen. Die nach dem Tode aus dem physischen Leibe auswandernde Seele behält den Ätherleib nur etwa drei Tage, während deren das ganze Erdenleben noch einmal an ihr vorüberzieht; den Astralleib behält die Seele etwa ein Drittel der verfloßenen Lebenszeit, währenddessen das Schlafleben des Menschen von rückwärts nach vorwärts vor der Seele vorüberzieht. Nach dieser Zeit sondert sich das Ich auch vom Astralleib und geht bereichert um den Inhalt seines Erdenlebens in die Geisteswelt ein, wo es entsprechend der erreichten Höhe Verkehr mit anderen geistigen Wesenheiten hat, bis es nach 1100 Jahren, in Erdmaßen ausgedrückt, in eine neue Inkarnation eingeht, und so fort bis zur Vollendung. Wenn diese Erdenlaufbahn eines Menschen endgültig abgeschlossen

64 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

sen ist, dann steigt er von der Menschenstufe zu einer höheren Stufe des Daseins empor. Wie die Geisteswesen, die wir uns etwa als engelartig vorstellen mögen, auf einer früheren Stufe menschenähnlich waren, so streben wir alle solch einer höheren Daseinstufe zu, über der sich dann wieder eine höhere und hinter dieser wieder eine höhere zeigt. Und wie der einzelne, so steigt auch die Menschheit von Stufe zu Stufe ihrer Vollendung entgegen.

Die Geisteswissenschaft müßte eigentlich der Religion gegenüber neutral sein, denn Wissenschaft und Religion sind in sich autonome, selbständige Gebiete, deren Struktur durch je eine besondere Bewußtseinsgesetzlichkeit (dort die logische — hier die religiöse) bestimmt wird. „Die Geisteswissenschaft wird ihrer ganzen Wesenheit nach nicht in irgendein religiöses Bekenntnis, in das Gebiet irgendeines religiösen Lebens unmittelbar eingreifen. Sie kann niemals eine Religion schaffen wollen. Daher werden in den Kreisen der geisteswissenschaftlichen Weltanschauung in allertiefstem Frieden und vollster Harmonie die verschiedensten Religionsbekenntnisse zusammen leben und nach Erkenntnis des Geistigen streben können. . . . Niemand braucht irgendwie abgewendet zu werden von seinem religiösen Leben durch die Geisteswissenschaft. Daher kann man auch nicht davon sprechen, daß die Geisteswissenschaft als solche ein religiöses Bekenntnis sei. Weder will sie ein religiöses Bekenntnis schaffen, noch will sie den Menschen irgendwie verändern in bezug auf dasjenige, was er als sein religiöses Bekenntnis hat. Dennoch scheint es, als ob man sich Gedanken macht über die Religion der Anthroposophen. In Wahrheit kann man in solcher Art gar nicht sprechen, denn innerhalb der anthroposophischen Gesellschaft sind alle Religionsbekenntnisse vertreten, und keiner wird durch sie verhindert werden, sein religiöses Bekenntnis auch praktisch in der vollsten, umfanglichsten und intensivsten Weise zu betätigen.“ So einfach liegen die Dinge nun aber doch nicht. Das von Steiner entworfene Weltbild kommt in vielen Punkten, wenigstens scheinbar, der Religion sehr entgegen: Er zeigt zwei Welten, er redet von der Wirklichkeit der Geisteswelt, er ist von evolutionistischem Optimismus durchdrungen. So hat z. B. Rittelmeyer sehr nachdrücklich die Bedeutung der Geisteswissenschaft für die Religion hervor-

gehoben: „Meine Erfahrung ist, daß durch die rechte Verarbeitung der Steinerschen Anregungen das Erleben klarer und stärker und die Gotteswelt reicher und tiefer wird.“ Ja, Steiner selbst verläßt sein Programm, sich von jeder Vermischung von Religion und Geisteswissenschaft fernzuhalten, wenn er nach Art der alten Gnostiker vom Glauben zum Schauen führen will. „Konnte der Geheimschüler sich vorher einen auf Vernunftgründe und gesundes Denken gebauten Glauben aneignen, so tritt jetzt an die Stelle dieses Glaubens das volle Wissen und die durch nichts zu erschütternde Einsicht.“ Nach Steiner kommen sogar Religion und Geisteswissenschaft ihrem innersten Wesen nach zusammen, indem sich die Geisteswissenschaft als der wesentliche Kern der Religion entpuppt. „Die Religionen haben in ihren Zeremonien, Sakramenten und Riten äußerlich sichtbare Abbilder höherer geistiger Vorgänge und Wesen gegeben. Nur wer die Tiefen der großen Religionen noch nicht durchschaut hat, kann dies verkennen. Wer aber in die geistige Wirklichkeit hineinschaut, der wird auch die große Bedeutung jener äußerlich sichtbaren Handlungen verstehen. Und für ihn wird dann der religiöse Dienst selbst ein Abbild seines Verkehrs mit der geistig übergeordneten Welt.“ Das Wesen des Christentums erscheint als Mysterienweisheit und Christus als der größte Mysteriologe. „Die Gewißheit wollte er allen geben von dem, was in den Mysterien als Wahrheit angeschaut wurde. . . . Die Kluft zwischen Einzuhühenden und ‚Volk‘ sollte weniger groß sein. Das Christentum sollte ein Mittel sein, durch das jeder den Weg finden konnte. . . . Ihm handelt es sich weniger darum, wie weit dieser oder jener im Reiche des Geistes kommt; ihm kam es darauf an, daß alle die Überzeugung haben: es gebe ein solches geistiges Reich.“

Von einem Gottesbegriff Steiners kann im strengen Sinne keine Rede sein. Immerhin klingen seine Gedanken reichlich pantheistisch. Gott ist das geistige All. Ferner bietet uns die Theosophie den Entwicklungsgedanken in dem Sinne, daß der Mensch von Stufe zu Stufe steigt, bis einst in letzter Vollendung Gott alles in allem sein wird. Diesem Entwicklungsgedanken gliedert sich der Gedanke der Reinkarnation ein. Von entscheidender und einschneidendster Bedeutung ist besonders die Christologie. Chri-

66 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

stus erscheint als Erlöser, der nicht nur auf die Einzelseele, auch nicht nur auf die abgeschlossene Gemeinschaft, sondern auf die ganze Menschheit, die ihren Wohnort bildende Erde, ja auf das gesamte Weltall aufs stärkste eingewirkt hat und einwirkt. Der geschichtliche Jesus von Nazareth spielt in dieser Christologie keine große Rolle. Nur die geheimnisvolle Tatsache wird berichtet, daß das Jesuskind des Matthäus und das des Lukas verschiedene Wesen waren, jenes die Reinkarnation Zaratustras, dieses die Reinkarnation Krishnas, die sich beim Tempelbesuch des Zwölfjährigen zur Einheit der Persönlichkeit Jesu verbanden. Der Mensch Jesus bildete dann die verschiedenen Leben in sich aus, erst bei der Taufe verband sich die kosmische Wesenheit des Sonnenregenten Christus mit Jesus, um ihn bei der Gefangennahme wieder zu verlassen, was der nackt entfliehende Jüngling (Matth. 14, 52) andeutet. Dieser Sonnenchristus wurde in den Mysterien des Altertums in der Sonne hellsehend geschaut, gerade wenn sie jenseits der Erde stand. In dem weltgeschichtlichen Augenblick von Golgatha ging das Christus-Ich auf die Erde über. Nun ist der Regent der Sonne der Geist der Erde, und diese sein Leib geworden. Er hat sich selbst als Erdgeist bezeichnet, als er sagte: „Wer mein Brot isset, der tritt mich mit Füßen“, und er hat die Erde als seinen Organismus in den Abendmahlsworten bezeichnet: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut.“ Der hellseher aber schaut in der Weihnachtsmitternachtsstunde das Christus-Ich als im „Mittelpunktsgestirn“ der Erde.

Der Theologie entzieht Steiner ihre exegetisch-historische Grundlage. Zunächst wird im Anschluß an Rudolf Sudel mit emphatischer Sicherheit die Abhängigkeit zwischen Buddha und Jesus behauptet. Dann wird bestritten, daß unsere Evangelien Geschichtsquellen sind, auch in dem weiteren Sinne der kritischen Theologie. „Alle diese Schriften können gar nicht geschichtliche Überlieferung sein wollen. Sie wollten ja keine geschichtliche Biographie geben.“ Statt geschichtlichen Inhalts findet Steiner in ihnen mystische Tradition. „Man schöpfte nicht aus der Geschichte, sondern aus den Mysterientraditionen.“ Lukas erzählt das Gleichnis vom Feigenbaum, wo Markus eine geschichtliche Tatsache berichtet. „Was bildlich gemeint ist, erzählt Markus wie eine Tatsache, die sich geschichtlich zu geben scheint. Man darf anneh-

men, daß Tatsachen in den Evangelien deshalb (!) überhaupt nicht als geschichtlich genommen werden wollen, sondern als mystisch.“ Dann gibt es keinen Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern, denn „für die mystische Auslegung kommt eben die geschichtliche Untersuchung gar nicht in Betracht“.

Und nun wird allegorisiert wie einst in den Tagen der christlichen Frühzeit. Die Wunder bieten für die mystische Erklärung nicht die geringsten Schwierigkeiten. „Sie sind Erlebnisse auf einer höheren, auf der geistigen Daseinsstufe, dann ist es von ihnen selbstverständlich, daß sie nicht aus den Gesetzen der physischen Naturordnung begriffen werden können.“ Besonders kennzeichnend für diese Art Allegorese ist die Behandlung des Lazaruswunders durch Steiner. Ich lasse ihn selber reden. „Kein Zweifel kann sein, daß der Vorgang in Bethanien eine Erweckung im geistigen Sinne ist. Lazarus ist ein anderer geworden, als er vorher war. Er ist zu einem Leben erstanden, von dem das ‚ewige Wort‘ sagen konnte: ‚Ich bin dieses Leben.‘ Was also ist mit Lazarus vorgegangen? Es ist der Geist in ihm lebendig geworden. Er ist des Lebens teilhaftig geworden, das ewig ist.“ „Der Schlußakt eines Erweckungsdramas bestand in einer symbolischen Handlung. Der Mensch mußte nicht nur das ‚Stirb und Werde‘ begreifen; er mußte es in einer symbolisch-wirklichen Handlung selbst vollziehen. Das Irdische, dessen sich der höhere Mensch im Sinne der Mysterien zu schämen hat, mußte abgetan werden. Der irdische Mensch mußte des symbolisch-wirklichen Todes sterben. Daß dann sein Leib in einen somnambulen Schlaf durch drei Tage versetzt wurde, kann gegenüber der Größe der Lebenswandlung, die vorging, eben doch nur als symbolisch-wirkliche Handlung bezeichnet werden. . . . Lazarus ist reif, diese Handlung an sich zu vollziehen. Er hüllt sich in das Gewand des Mysten. Er schließt sich in einem Zustande von Leblosigkeit, die zugleich symbolischer Tod ist, ein. Und da Jesus kam, da waren die drei Tage erfüllt. . . . Der Vater hatte Jesum erhört, denn Lazarus war zum Schlußakte des großen Erkenntnisdramas gekommen.“

Man wird der Theosophie Steiners bereitwillig zugestehen, daß sie psychologisch, pädagogisch und ethisch wertvolle Anregungen bietet. Sie hat auf das Problem der okkulten Fähigkeiten auf-

68 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

merksam gemacht, die innerhalb der rein natürlichen Sphäre eine nicht wegzuleugnende Rolle spielen. Steiner mag uns warnen, daß wir über die okkulte Wirklichkeit nicht zu rasch weggehen. Die Anthroposophie bietet ferner eine Reihe wertvoller pädagogischer Winke, wie der Mensch die Zerstreutheit überwinden und sich konzentrieren kann, Winke freilich, die auch von Nichttheosophen gegeben worden sind. Schließlich ist nicht zu verkennen, daß die Theosophie zur ethischen Verinnerlichung erzieht, indem sie den sittlichen Ernst zur Grundlage alles Weiteren macht. Das alles erklärt und rechtfertigt aber nicht den ungeheuren Zulauf, dessen sich Steiner erfreut, das alles weist der Theosophie noch keine bedeutende Rolle innerhalb der religiösen Bewegung der Gegenwart an. Das geschieht erst durch ihre Behauptung, den Menschen die Wirklichkeit eines höheren Lebens gewiß machen zu können. Und hier muß gerade die Kritik einsetzen.

Die Kritik wird zunächst Steiner gegenüber geltend zu machen haben, daß er trotz seines dahinzielenden Bemühens doch keine eigentliche Erkenntnistheorie entwickelt. Was Steiner uns bietet, ist eine Beantwortung der Frage, auf welchem Wege, durch welche Exerzitien man Hellseher werden könne, nicht aber, wie man von der Wahrheit überzeugt werden könne. Diese Frage nach der Wahrheit ist aber niemals auf dem Wege der Psychologie zu beantworten. Steiner huldigt einem ganz naiven Realismus, er glaubt, daß seine Schauungen Wahrheit und nicht Trug sind, und die Gemeinde seiner Gläubigen glaubt ihm alles aufs Wort. Fordert man aber Gründe, Beweise und Bewährung, so verweist uns Steiner auf die Übungen, durch die wir zu denselben Schauungen gelangen konnten, als ob das ein Beweis wäre, als ob nicht der Irrtum ansteckend wirken könnte. Fordert man, daß verschiedene Hellseher über denselben Gegenstand ausagen, um an der Übereinstimmung der Aussagen die Wahrheit festzustellen, so lehnt Steiner das als völlige Verkennung der Geisteswissenschaft ab. So müssen wir bei unserem Mißtrauen beharren, bis uns Steiner die Wahrheitskriterien nennt, die uns überzeugen, daß er Wahrheit und nicht Irrtum redet.

Aber selbst wenn der Theosoph uns solche Kriterien nennen könnte, so bliebe als zweites die Wertfrage bestehen. Es könnte ja sein, daß es hellseherische Erkenntnis gibt, aber es bliebe dann

die Frage, ob diese Erkenntnisse uns etwas Wesentliches, etwas Wertvolles sagen. Der Hund riecht viel besser als der Mensch, der Biber wittert viel weiter als der Mensch das Wasser. So könnte ja das, was uns Steiner Neues bringt, lediglich naturhafter Art sein, das für unseren inneren Menschen rein nichts bedeutet. Das letztere ist meine Meinung: die Steinersche Theosophie dient lediglich der Befriedigung unserer natürlichen Neugier, ohne uns innerlich zu heben, denn unser persönliches Leben ist wahrhaftig unabhängig davon, ob wir wissen, was und wer vor uns auf der Erde war, was oder wer später sein wird.

Ein weiteres Bedenken gegen die Theosophie besteht darin, daß die Schauungen des Hellsehers aus dem Vorstellungsstoff bestehen oder doch wenigstens mit dem Vorstellungsstoff sich mischen, den der Theosoph aus seinem natürlichen Bewußtsein mitgebracht hat. Gerade gegen Steiners Schauungen über frühere Erdzustände dürfte dieser Einwand zu erheben sein. Die Theosophen berufen sich gern darauf, daß ihre Schauungen oft durch das natürliche Bewußtsein bestätigt werden. Das aber wird ihnen zum Gericht, denn sie können nicht den Gegenbeweis gegen den Einspruch erbringen, haben ihn bisher jedenfalls nicht erbracht, daß es das natürliche Bewußtsein gewesen ist, dem die Schauungen ihren Stoff entnahmen, den sie nur um- und ausgestalten, ohne eigene Wahrheit zu bieten.

Zudem ist es ein vergebliches Bemühen, Wissenschaft zu treiben, was Steiner doch will, und sich dabei den Kriterien der wissenschaftlichen Welt zu entziehen. Steiner hat in einem Satz selber zugegeben, daß er von Dingen redet, von denen man nicht reden kann. „Dasjenige, was in den Dingen wirklich ‚verborgen‘ (okkult) ist, kann weder mit den Worten der gewöhnlichen Sprache unmittelbar ausgesprochen, noch kann es mit den gewöhnlichen Schriftsystemen aufgezeichnet werden.“ Und dann schreibt Steiner doch zahlreiche Bücher über diese Gegenstände in den „Worten der gewöhnlichen Sprache“ und „mit den gewöhnlichen Schriftzeichen“! Nach seinem eigenen Geständnis kann dabei nichts herauskommen. So muß Steiner denn allerhand unmögliche Ausdrücke anwenden, die aber durch ihre Anwendung nichts deutlicher machen. Wie können die Atlantier, die nicht in Begriffen, sondern in Bildern denken, urteilen? In Bildern

70 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

urteilen ist sinnlos. Was sind „geistige Linien und Figuren“, was „seelische und geistige Farben“? Linien, Farben, Figuren sind etwas Sinnliches, geistige Linien usw. wären also geistiges Sinnliches. Wie will sich Steiner mit uns verständigen, wenn er so gegen die elementare Logik verstößt? Gewiß, er wird sagen, er meine nicht sinnliche Linien usw. Nein, gewiß nicht, aber was in aller Welt denn für andere? Es bleibt dabei: Geistige Farbe ist eine *contradictio in adjecto*. Wer das bestreitet, der soll in einer für uns Menschen der Gegenwart allgemeinverständlichen Form sagen, was gemeint ist, oder er soll sich nicht wundern, wenn man ihm sagt, seine Worte seien sinnlos.

Was nun aus Steiners Ausführungen über den Gegenstand der theosophischen Erkenntnis schließlich deutlich wird, scheint mir dieses zu sein, daß er einen sublimierten Materialismus vertritt. Das betrifft zunächst Steiners Seelenbegriff. Es galt bisher doch immer als eine Errungenschaft der modernen Psychologie, daß sie mit der Meinung, der Mensch bestehe aus zwei „Teilen“, gebrochen und uns Leib und Seele als zwei Seiten ein und desselben einheitlichen Wesens verstehen gelehrt hat. Ist es nun nicht eine neue Art von Materialismus, wenn man in der Seele wieder ein selbständiges Wesen sieht, das sich mit dem Leibe vereinigen und sich von ihm wieder trennen kann? Denn wenn die Wiederverkörperungslehre einen Sinn haben soll, so müssen die Seelen solche abgeschlossenen Existenzen sein, die auch für sich da sein können, d. h. sie werden materialisiert, und das entspricht nicht dem Wesen des Geistes als Geist. Dieses Materialisieren liegt nun nicht bloß bei Steiners Seelenbegriff vor, sondern alles, was er vom geistigen Leben sagt, trägt die Züge dieses sublimierten Materialismus. Daß zum Erfassen geistiger Wirklichkeiten besondere „Organe“ gehören, daß diese Organe sich entwickeln, schmeckt nach Materialismus. Wenn weiter der Ätherleib „annähernd die Größe und Form des physischen Leibes hat“, wenn er „ungefähr denselben Raum“ wie der physische Körper „ausfüllt“, wenn er ein „äußerst zart und fein organisiertes Gebilde“ ist, dann ist das glatte Materialisierung. Ich führe schließlich noch Steiners Wort an: „Diese (nämlich geistige) Wahrnehmungskraft ist ein Element von höherer Stofflichkeit.“ Man würde schon den als Materialisten bezeichnen, der

die sinnliche Wahrnehmung als stofflich bezeichnet, wieviel mehr denjenigen, der geistige Wahrnehmungskraft als stofflich anspricht. Das Epitheton „höher“ macht dabei nichts aus: Stoff ist Stoff.

Was aber bedeutet Steiners Gedankenwelt für Religion und Theologie? Eine Preisgabe dessen, was in mühsamer, treuer Arbeit die kritische Theologie erarbeitet hat. Wieviel Mühe hat es der modernen Theologie gekostet, um den Wunderbegriff im Sinne wahrer Religion zu entstofflichen, um der Überzeugung zum Siege zu verhelfen, daß im Wunder ein „rein“ geistiger Vorgang vorliegt, keine Substanzänderung irgendwelcher Art, sondern eine rein geistige Wertung, die für sich autonom den naturhaft-stofflichen Vorgang in seiner Gesetzmäßigkeit einem anderen als dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt unterstellt. Es liegt für Steinerisch beeinflusste Christen dann die Gefahr nahe, daß sie die Auferstehung Jesu und unsere Auferstehung nicht als die Ewigkeit des unvergänglichen Geistes, sondern etwa als Erscheinungen des Astralleibes verstehen und damit in orthodoxe Bahnen zurückbiegen, die in der Richtung gehen, einen „verklärten“ Leib als Auferstehungsleib anzunehmen. Und von da ist der Weg zu allerhand „körperlichen“ Erlebnissen nicht weit. Ist die geistige Welt nicht „reiner“ Geist, so muß auch Gott irgendwie, wenn auch noch so sublim, materialisiert werden. Und wer nun selber erlebt hat, wie die Befreiung vom Anthropomorphen und Substantiellen in der Theologie, der Durchbruch von altorthodoxer Massivität zur „reinen“ Geistigkeit modernen religiösen Denkens zur Befreiung des inneren Lebens und zur Entbindung der religiösen Innerlichkeit geführt hat, und wer andererseits gesehen hat, wie alles Anthropomorphisieren und Materialisieren dem Menschen nur Steine in den Weg wälzt und der Religion Feinde erweckt, der wird gegen das Eindringen Steinerschen Geistes in die Religion und Theologie den nachdrücklichsten Protest erheben. Uns muß die Lehre vom „reinen“ Geist erhalten bleiben.

Wenn auch Steiner nicht unmittelbar in das Gebiet irgendeines religiösen Lebens eingreift, so tut er es mittelbar sehr stark. Denn alle Religionen erscheinen ihm schließlich doch bloß als Hüllen des allen gemeinsamen theosophischen Wesensgehaltes, als „Abbilder“ „höherer geistiger Vorgänge“ bzw. des „Verkehrs

72 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

mit der geistig übergeordneten Welt". An die Stelle des Glaubens tritt das Schauen, und damit wird die Religion wie in der alten Gnosis verdrängt. Der Theosoph führt uns durch fernste Räume und Zeiten, er macht eine ganze Geisterwelt „hell“; der Fromme aber will nur Gott und sein Reich, er spricht: Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Er weiß, daß selig die sind, die nicht sehen und doch glauben.

Ernste Bedenken fordert Steiners Rationalisierung des Christentums und seines Stifters heraus. Jesus soll es nicht auf die Fortschritte der Menschen im Gottesreich angekommen sein, sondern auf das „Überzeugung haben“, daß es solches Reich „gebe“. Damit dürfte der Nerv der innersten Religiosität Jesu durchschnitten sein, dessen Streben doch gerade darauf gerichtet war, das innere Wesen, das persönliche Leben der Menschen zu fördern, aber nicht ihnen „Überzeugungen“ beizubringen. So wird das Christentum durch die Geisteswissenschaft rationalisiert. Übrig bleibt als sein Wesen das Mysterium der Geisteswelt. Es soll nun gar nicht bestritten werden, daß die Darstellungs- und Sprechformen des Christentums von den antiken Mysterientulten beeinflusst waren, aber das „Wesen“ ist damit keineswegs getroffen, sein Wesen ist kindliches Vertrauen auf den Vater im Himmel, nicht Geisterchau. Wer letzteres behauptet, verläßt den Boden der Religion. Die Theologie aber wird gegen Steiners Kritiklosigkeit und entstellende Allegorese protestieren müssen, die die ernste Arbeit von Historikern und Systematikern mit einer Handbewegung beiseite schiebt.

Wenn man schließlich gemeint hat, daß wir durch Steiner in der religiösen Erziehung gefördert werden könnten, so ist auch das nur mit Vorsicht aufzunehmen. Gewiß, zur inneren Ruhe will Steiner erziehen, aber darin bietet er nichts original Neues, er hat also keine direkten Verdienste auf diesem Gebiet. Dann aber ist nicht jedes Stillesein fromm, nicht jede Ruhe religiös. Und die Stille, zu der Steiner führt, ist nicht die religiöse Stille, sondern kann höchstens der religiösen Stille wegbereitend dienen. Die wirklich religiöse Stille aber, wenn der Mensch sich glaubend in Gottes Hände legt, kann nach aller vorhergehenden Kritik aus der Geisteswissenschaft nicht fließen, denn sie kommt aus der

Seligkeit des Herzens, das nicht sehen, sondern glauben will. Die Geisteswissenschaft hemmt die echte Religion und fördert sie nicht. Sie spielt in der religiösen Bewegung der Gegenwart eine große Rolle, aber ihre Bedeutung ist durchaus negativer Art.

5. Die moderne Mystik.

Neben den gefährlichen Irrlichtern der Theosophie leuchten dem modernen Lebensjücker andere, edlere Lichter, die ihn von außen nach innen führen wollen: es ist die Botschaft der neuen Mystik, wie sie in mannigfaltigen Gestaltungen auftritt und Anschluß heischt. Verschieden nach ihren Ausgangspunkten, sind diese Mystiker doch darin einig, daß wir von der Oberfläche in die Tiefe dringen müssen, daß es nicht auf Begriffe über Welt und Leben, sondern auf das Leben selber, daß es nicht auf Erfolge des äußeren Menschen, sondern auf Emporbildung des inneren Menschen ankommt. Diese Verinnerlichung wird aber durch den Rationalismus einerseits und durch die Arbeitskultur andererseits verhindert. Wir müssen vom Rationalen zum Irrationalen, von der Arbeit zur Seele durchstoßen. So suchen diese Mystiker ein besonderes Verhältnis zur Natur, zur Kultur und zur Seele. Je nach der Grundeinstellung können wir Naturmystik, Kulturmystik und Seelenmystik unterscheiden.

Heinrich und Julius Hart, Wilhelm Bölsche, Bruno Wille treten als Propheten der Naturmystik auf. Sie wenden sich gegen den Rationalismus der bisherigen Naturerfassung, die aus dem Lebendigen All ein System toter Kräfte machte, das dem Menschen als starre Seelenlosigkeit entgegentrat. Es gilt, sich in das Innere der Welt einzufühlen, dann wird man ihre geheimen Wunder schauen. Wir müssen der Natur gegenüber zu einem Erlebnis persönlichster Art gelangen. Zu solcher Verinnerlichung drängt auch die einseitige Sozialkultur der Gegenwart. Bruno Wille klagt: „Moderne Verständelei hat vor lauter Sozial Sinn jenen tieferen Individualismus verloren, der Freiheit nicht bloß in der äußeren Lebensführung respektiert, sondern im gestaltenden Urgrunde der Persönlichkeit.“ Zur Verinnerlichung drängt schließlich die Mechanisierung der modernen Arbeit, die uns der

74 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Natur entfremdet hat. „Entfremdet dem Licht und der Luft, der Sonne, dem Wald und dem Wasser, dem Land und dem Acker, lebt der Maschinen- und Fabrikmensch dieser Zeit ein künstliches Leben.“ So erklingt von neuem das alte Naturevangelium: *retournons à la nature!*

Grundlegend für alles Weitere ist die Forderung einer neuen Logik, einer neuen Weltanschauung. Rationalismus und Materialismus müssen entthront werden. „Wir zertrümmern den Grund- und Eckstein, auf dem der Tempel der alten Weltanschauung aufgebaut ist. Zu einem neuen Stein muß er werden, und es ist der Schlüsselstein unseres neuen Tempels“, sagen die Gebr. Hart. Und Bruno Wille fordert statt der Verstandeslogik für den Aufbau der Weltanschauung eine „Herzenslogik“. Vermöge der Herzenslogik bilden wir uns aus unseren Erlebnissen mit den Menschen Gesamtbilder von diesen, die keiner Verstandeslogik erreichbar sind. Mit der Herzenslogik bilden wir uns auch unsere Auffassung vom Weltall. „Einige lebhaftere Verhältnisse unseres Gemütes zum Weltall können hinreichen, uns von seinem Charakter eine Grundvorstellung zu bilden, uns z. B. ein Vertrauen zum Weltall einzuschließen, aus dem wir dann bedeutungsvolle Folgerungen ziehen.“ So vollzieht sich vor unseren Augen eine Abwendung von der begrifflichen Erkenntnis der Naturwissenschaft zu einer intuitiven Erkenntnisart, die in das wahre Wesen der Dinge einzudringen trachtet.

Vermöge dieser mystischen Einstellung wird ein neues Lebensgefühl gewonnen. Die Welt erscheint nicht mehr voller Widersprüche, sondern voller Harmonie. Es gibt keine Spannungen und Gegensätze zwischen Ich und Außenwelt, Natur und Geisteswelt, denn in ihnen wirkt und waltet dieselbe Wirklichkeit, in ihnen offenbart sich dasselbe Wesen, das, in ständiger Umformung begriffen, seiner Vollendung zustrebt: Zerstörung ist Entwicklung, Tod ist Leben, Zeit ist Ewigkeit. „Die Welt der alten Logik, der starren, unveränderlichen, miteinander unvereinbaren Begriffe und Ideen versinkt in der Welt der neuen Logik, welche nachweist, daß in Natur und Geisteswelt ein und dasselbe Wesen sich offenbart“ (Hart). Die Natur ist nur die Außenseite einer geistigen Welt, sie ist innerlich dasselbe, was wir innerlich sind, genau so, wie wir unserer äußeren Seinsweise nach ebenfalls

Natur sind. Diesem geistigen Monismus hat Bruno Wille noch entschiedener das Wort geredet. Für ihn, der an Fechner gebildet ist, lebt das ganze Universum, ihm erklingt wie den alten Pythagoräern die Musik der Sphären. Pflanzen und Sterne haben Seelen, und das ganze All hat eine Seele gleich wie wir. „Wenn Pflanzen, Sterne und Sternensysteme seelisch-geistige Einheiten sind, um wieviel mehr muß dann die ganze Welt, der Allorganismus, der umfassende, alle Sonderfunktionen in sich zusammenschließende, durch die Naturgesetzlichkeit verbundene Leib aller Leiber zugleich einen Geist aller Geister, eine Weltseele, ein höchstes Bewußtsein bedeuten, in dem wir leben, weben und sind!“ (Wille).

Mit diesem Gedanken ist bereits die neue Religion gegeben. Der Allgeist ist Gott. Dieser Gott lebt in uns und wir in ihm. Die Natur offenbart uns Gott, denn sie ist Gott; so erklingt wieder die Botschaft des alten Weisen: deus sive natura! „Ruhend im urmütterlichen Schoße der Natur“ — so bekennt Julius Hart — „an ihrem Baume hangend als Frucht, selig verspüren und genießen wir, wie die Ströme des Alls in uns auf- und niedersteigen und seine Kräfte in uns sich regen. Gelassen starren wir in die ewig wechselnde, ewig neue Flut des Lebens und lassen ihre Bilder gleich einem bunten Traum an uns vorüberziehen.“ Das ist die Botschaft vom neuen Gott. Die Lehre erhebt sich bis zur Kühnheit der Identifizierung von Mensch und Gott: „Sucht nicht den Gott jenseits, und sucht ihn nicht in euch. Ihr selber seid Gott, wie sich Christus als Gott erkannte.“ Das ist die neue Religion, die zugleich als die vollkommenste und höchste der Religionen erklärt wird. „Das Wissen vom Weltich — Ich ist Welt, und Welt ist Ich — ist die vollkommenste und höchste aller Religionen, alle anderen erscheinen dagegen klein und nichtig“ (Hart).

Aus der neuen Religion folgt die neue Sittlichkeit und die neue Gemeinschaft. Die neue Moral stellt die Geisteskräfte unter das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Kopf und Herz sollen nicht mehr ihre Kräfte verzehrend wie in der alten Weltanschauung gegeneinander wirken, sondern miteinander und ineinander. Wissen soll zum Glauben und Glaube zum Wissen werden, dann führt die neue Moral die Menschen „in jedem Augenblick in das

76 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Reich des Lichtes, in das Land der edelsten und reifsten Menschheitskultur" (Hart). Hier haben alle Spannungen und Gegensätze ein Ende, hier gibt es nur Verstehen. „Wir aber wollen die große Kunst des Verstehens lehren, und Wurzel unserer Moral und Ethik ist das Wort: Lernt einander verstehen“ (Hart). Wer im Sinne dieser Alleinslehre erleuchtet ist, der ist eine sprudelnde Quelle sittlicher Tat. „Aus seinem Wesen gebiert sich das Lichte, Reine, Große so natürlich, wie die Sonne Strahlen versendet“ (Hart). Er lebt nicht bloß als Erdenbürger, sondern als Allbürger. Er arbeitet als Lichtträger in der Welt, daß sich das Unmögliche immer mehr eingrenzt, in dem Bewußtsein, daß es ohne ihn nicht in der Welt vorwärtsgeht. „Nicht Ergebung ist unsere Losung, sondern Arbeit und Sieg.“ Solche Menschen bilden auf Erden eine neue Gemeinschaft. In ihr gibt es keine Regierenden und Regierten, höchstens Führer und Leiter, die freudig und gern raten und führen, denen aber jede Herrschaftsucht und jeder Anspruch auf eine besondere Würdestellung fehlt. „Noch inniger als das Blut vereinigt der Geist, und die Geistesfamilie, die Geistesvermählung, die Geistesese wird sturmstärker und tragfähiger sein als die Verbindungen durch Blut und Sinnlichkeit und Zufall“ (Hart). Solche Geistesgemeinschaft überwindet auch die Gefahren der Großstadt und die Verengung der Kleinstadt und des Dorfes, denn sie führt in gleicher Weise zur Verbindung mit der Natur wie mit allem geistigen Leben, zu gleicher Hingabe an Schollenarbeit wie an Geistesarbeit, zu lustvoller Arbeit und freudigem Genuß. Ja auch auf die Erziehung wirkt sie umgestaltend, indem sie an die Stelle der Dressurpädagogik zu einer wahren Erlebnispädagogik führt.

Das ist die neue Religion mit ihren ethischen und sozialen Auswirkungen. Sie erscheint ihren Anhängern größer als alles bisher Dagewesene, wertvoller als aller bisheriger Glaube, dessen Wahrheitsmomente in diesen neuen Glauben übernommen worden sind. „Unsere Weltanschauung umfaßt den Kern ewiger Wahrheit, der in den Religionen und Konfessionen, in Theosophie und Freidentertum, in allem Bestehenden, allem Überkommenen steckt, aber sie gibt noch ein Mehr, ein Neues, ein Höheres: nur in ihr, die zum ersten Male die widerspruchsfreie, die reale Einheit des Alls verkündet, ist die Aufhebung aller Gegen-

sätze verbürgt, jener Gegensätze, die die Wurzeln alles Bangens und Zweifels und allen Elends sind.“

Es muß dieser Naturmystik zugegeben werden, daß sie den seelenlosen Materialismus weit hinter sich läßt, daß sie von einem starken Idealismus mit hoher Gefühlskraft getragen ist. So vermag sie gewiß manchen gegenwartsmüden Menschen neu zu beflügeln. Es ist sicher ihr Verdienst, daß sie von der Ursprünglichkeit und dem Wert des unmittelbaren Seelenlebens durchdrungen ist, und daß sie diesem persönlichen Leben — dessen Wert sie den Zeitgenossen predigt — mindestens teilweise zu seinem Rechte verhilft. Sie hat auf viele befreiend gewirkt und hat eine nicht kleine Anhängerschaft gefunden. Ursprünglich ist z. B. der Wandervogel und die Jugendbewegung stark von der Naturmystik beeinflusst gewesen. Aber es unterliegt — ganz abgesehen von der erkenntnistheoretischen Unhaltbarkeit — doch ernststen Bedenken, ob diese Geistesströmung nun auch das ist, was sie sein will: Religion. Wenn wir an das zurückdenken, was uns die Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Religionsphilosophie über das Wesen der Religion offenbaren, werden wir es bestreiten müssen. Religion ist Erhebung in eine neue, naturüberlegene Welt, Religion ist daraus folgende ethische Tat. Hier aber haben wir künstlerische Intuition, die diese Welt nicht überwindet, sondern ästhetisch verklärt. Das ist ganz gewiß nichts Geringes, aber Religion ist es nicht. Die alte Mystik war Religion, ja ihre mystische Art ist aller Religion eigentümlich, aber die neue Naturmystik ist nur ästhetische Stimmung. In der alten Mystik war Gott das Übersinnliche, in der neuen Mystik ist Gott künstlerisch verklärte Sinnlichkeit, in der alten Mystik wurde um Gott gerungen, in der neuen Mystik löst aller Kampf sich in schöne, gefühlvolle Stimmung auf.

In eine ganz andere Welt führt uns die moderne Kulturmystik, die einen ihrer Wortführer in Arthur Bonus gefunden hat. Mit erfrischender Deutlichkeit fertigt er die religiösen Ansprüche der Naturmystik und die irreligiösen Präntensionen der Naturphilosophie ab. „Daß der Mensch als Natur eine Offenbarung der Weltseele ist, wie seinerseits auch der Baum, ohne die Dekoration gesprochen, daß der Mensch als Teil des Alls ein Teil des Alls ist, das ist gewiß unterhaltend zu hören, aber Religion ist

78 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

es nicht.“ Die Naturreligion ist ein Zurücksinken auf niedrigere Stufen, sie sucht die Gotteswirklichkeit oder richtiger das, was sie Gott nennt, in den primitivsten Organisationen; je naturhafter, desto göttlicher erscheint ihr die Wirklichkeit. Sie fabriziert das Göttliche aus wissenschaftlichen Quellen unter möglichstem Absehen von allem Religiösen. Mit beißendem Sarkasmus schildert Bonus dieses Verfahren: „Religiöse Erlebnisse von ihnen zu fordern, wird man um so lieber Abstand nehmen, als sie allermeist ihre Religion gerade auf die Ansicht gründen, daß religiöse Erlebnisse oder Bedürfnisse für die wahre Religion unnötig, ja gefährlich seien. . . . Sie sitzen ja in allen Ecken herum, oder vielmehr nicht in den Ecken, sondern auf ‚altärähnlich drapierten Tischen‘ und brüten unter Harmoniumbegleitung auf irgendeinem Philosophen, irgendeiner wissenschaftlichen Entdeckung, ob nicht irgendwo ein leibhaftiges Religiöschchen herauskriechen möchte.“ In der Luft des Naturalismus muß die Religion sterben, denn alle Religion ist glühende Sehnsucht, der Naturalismus aber stellt die Sehnsucht kalt. „Der Naturalismus ist nicht nur der kälteste aller Sanatismen, er ist auch der asketischste aller Genüsse und die demütigendste aller Sklavereien.“ Das alles ist nicht etwa gegen die ehrliche Naturwissenschaft gesagt, die innerhalb ihrer Grenzen bleibt, sondern gegen die Weltanschauungsmacherei des Materialismus, der in der Lebenswirklichkeit keine andere Realität gelten lassen will als die naturwissenschaftlich beweisbare. Bonus stellt diesen Anmaßungen des Naturalismus den Satz gegenüber: Es gibt eine Realität, die höchste Realität, die ist aber gerade nicht naturwissenschaftlich erreichbar.

Eng verschwistert mit dem Naturalismus ist der Intellektualismus. Der Naturalismus ist ja auch rationalistisch gefärbt, weil er die Logik der Naturwissenschaft zum Maß aller Dinge macht. Bonus gibt zu bedenken, daß mit Ausnahme der Wissenschaft sich alles Große im Leben gegen die Logik durchgesetzt hat. Gerade das Erhebendste, das Begeisternöste erscheint nur zu leicht vor dem Forum der Logik als Torheit. Darum können wir unsere innere Stellung zum Ganzen des Lebens unmöglich der Logik anvertrauen. Besonders der Religion muß die Logik verderblich werden. Es sei ausdrücklich gesagt, daß Bonus nicht etwa von der religionswissenschaftlichen Arbeit die Logik ausschließen will;

diese ist Wissenschaft und muß auf religionspsychologischer Basis logisch arbeiten. Aber Bonus weiß, daß die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens unter dem rationalen Todeshauch sterben muß. Die religiöse Wahrheit — Bonus nennt sie „Mystos“ — entstammt nicht der Logik. Logik kann sie weder begründen noch erhalten, sie sprudelt wie des Sängers Lied aus den irrationalen Tiefen der Persönlichkeit, sie lebt ihr eigenes selbständiges Leben aus diesen Tiefen jenseits aller Logik und alles Begreifens. So stellt Bonus den Annahmen des Intellektualismus den Satz gegenüber: Nur auf irrationalem Wege findet der Mensch die religiöse Wahrheit.

Zu starker Herrschaft ist der Intellektualismus in der Kirche gelangt, die daher nicht — wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht — eine Pflegerin wahrhaft religiösen Lebens ist und sein kann. Der Kirche wirft Bonus vor, sie sei rationalistisch, zudem zu sentimental und zu exklusiv. Die Kirche verkünde eine Fremdreigion, die dem deutschen Wesen, das Erobern, Schaffen sei, nicht entspreche. „Man glaubt noch zu sehr, daß Glauben fürwahrhalten sei.“ Die kirchliche Lehre bietet die Antworten der Bibel auf religiöse Probleme, nicht die Antworten der heutigen Zeit; sie redet von dem, was früheren Zeiten Erlösung aus ihrer Not brachte, nicht aber von modernen Erlösungsmöglichkeiten. Demgegenüber bemerkt Bonus: „Ander Leut Wahrheit ist für mich nicht Wahrheit, es fehlt ihr das Hauptmerkmal der religiösen Wahrheit, die innere Verbindung, die innere Unmittelbarkeit. . . . Im Durchschnitt wird einfach das unklare Gemisch, das wir kirchliche Verkündigung nennen, als Fremdsprache gelernt und weitergegeben. Und dadurch wird dann dieser Zustand erreicht, daß die christliche Religion nicht mehr Antwort und Erlösung darstellt, sondern eine Last, ein Gesetz, und zwar das Gesetz einer Fremdherrschaft im Lande.“ Was auf dogmatischem Boden vorliegt, das trifft auch für das ethische Gebiet zu: „Es ist doch nicht die heile Gottlosigkeit, sondern ein sehr gesunder und gut deutscher Instinkt, wenn unsere Arbeiter sich aus allen Kräften gegen die Zumutung wehren, um Gottes willen ihren ‚herren‘ gehorsam zu sein ‚mit Furcht und Zittern als Christo‘.“ Dazu kommt die Weichlichkeit und die Sentimentalität, die durch die Sünden- und Demutspredigt großgezogen worden ist und alles

80 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

gesunde Kraftgefühl ausgetrieben hat. Man schwelgt im Sündengefühl, um sich einen um so höheren Genuß der „unverdienten Gnade“ zu verschaffen, man fühlt sich als Geistlicher oder als kirchlicher Laie — der die Religiosität der Massen überhaupt nicht kennt — als „Gläubiger“. So bildet sich eine Exklusivität derer heraus, die „kirchlich“ oder „christlich“ oder „konfessionell“ oder „biblisch“ orientiert sind. Dem allen stellt Bonus die Forderung nach einem neuen Mythos, einer neuen Erlebnisform der Religion gegenüber.

Er beginnt mit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung, die das „mythische“ Erkennen über das logische Erkennen stellt. „Es ist geradezu ein Grundcharakteristikum für das religiöse Auffassen, daß es nie in logischen Kategorien vorschreitet, schon weil das logische Denken unpersönlich ist, das religiöse persönlich. Das logische Denken bezieht sich auf die Verknüpfung der einzelnen Begriffe unter sich und abgesehen von dem, was sie etwa persönlich bedeuten mögen, das religiöse Auffassen verknüpft die einzelnen Erlebnisse nicht sowohl unter sich als mit der Person des Erlebenden und seiner Entwicklung. . . . Es gibt ja im Himmel und auf Erden keine Wahrscheinlichkeit dafür, wohl aber jede Wahrscheinlichkeit dagegen, daß die Inhalte der religiösen Erkenntnisse sich irgend ähnlich zueinander verhalten wie die Inhalte sinnlicher Wahrnehmungen, von deren Ordnung doch die logischen Gesetze abgezogen sind. Dem wirklich Religiösen kann es gar nichts ausmachen, wenn Gott sich widerspricht.“ Mit diesem Satze hat Bonus sich die Grundlage für seine Religionstheorie geschaffen. Er erwartet in der Geschichte eine Zeit, in der das religiöse Erkennen zu allgemeinerer Anerkennung gelangen wird, gerade so wie das logische Erkennen sich auch gegen das sinnliche Auffassen erst hat durchsetzen müssen, ehe es zu so allgemeiner Anerkennung wie heute gelangte. Bonus will damit gar nicht etwa das wissenschaftliche Erkennen ausrotten, er will es nur gegenüber seiner angemessenen Alleinherrschaft auf seinen Kreis beschränken, um Raum für ein anderes Erkennen auf den Gebieten zu gewinnen, die der wissenschaftlichen Erkenntnis ewig unerreichbar sind. Die Grundlage des religiösen Erkennens, die Weise, auf die der Mythos sich durchsetzt, ist der Wille. Das Entscheidende, worin die Wahrheit des Mythos ruht, ist

der Umstand, daß er geistige Schöpfung der Persönlichkeit ist. So haben ja auch alle großen Philosophen für die Wirklichkeit des Seienden das Selbstbewußtsein der Persönlichkeit in Anspruch genommen. „Alle Religionen bisher — und alle in Betracht kommenden Philosophien sind bis jetzt Religionen gewesen — stammen aus der geistigen Schöpfung des Selbstbewußtseins kräftiger Persönlichkeiten.“ Aus diesem Grunde glaubt Bonus, daß das Wort „schaffen“ der richtige Ausdruck für die religiöse Erkenntnis ist. Der ganze religiöse Prozeß weist alle Merkmale des Schaffens auf: Willensanstrengung, innere Arbeit, Mühe und Qual bis zur Verzweiflung, schließlich Inspiration, die überall die Form des Gelingens im geistigen Schaffen ist. So wird sich im religiösen Erlebnis der autonome Wille des Menschen seiner Verwandtschaft, ja seiner wesentlichen Einheit mit dem Schöpfungs-willen bewußt. Religiöses Bewußtsein ist also kosmisches Bewußtsein, d. h. das Bewußtsein zu der ganzen weiten Welt in unmittelbarer und wirkungsvoller Beziehung zu stehen.

Das Wesen der Religion ist nach dem allen die Schöpfung des neuen, des geistigen Menschen, der über den Menschen von heute hinauswächst. Unter diesem Gesichtspunkt wertet Bonus den Darwinismus sehr hoch, weil er den Menschen aus dem Stillstandsbewußtsein herausgerissen und ihm Ziele gezeigt hat, die höher hinauf als der gegenwärtige Stand liegen. Ausdrücklich weist Bonus es immer wieder ab, daß die genannte Entwicklung durch schöne Gedanken und poetische Anschauungen vorwärtsschreite, nur der Wille kann sie hervorbringen, Religion ist das innere Selbstbewußtsein der schöpferischen Kräfte im Menschen, die durch Kämpfe, Spannungen und Lösungen den Fortschritt verwirklichen. In diesen Kämpfen geht es durch Schmerzen und Schrecknisse hindurch, aber die Religion läßt sie klein erscheinen gegenüber dem Gefühl, in den höchsten und edelsten Kräften der Gottheit wesensverwandt zu sein. So schafft der Religiöse ein inneres Kräftezentrum, das sich allen Schicksalen überlegen erweist und im Strom aller Entwicklung beharrt, weil es zum zeitlosen Wesen der Wirklichkeit gehört.

Das nun bezeichnet Bonus als „Germanisierung“ des Christentums. Es ist das, was man mit anderen Worten Umfegung des Christentums in eine Gegenwartsreligion nennen könnte. Dazu

82 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

gehört ebenso die Abstoßung der intellektualisierten Religion wie der sentimental und in weichlichem Sündengefühl schwelgenden Frömmigkeit, dazu gehört positiv die Erweckung der religiösen Unmittelbarkeit und die Erregung eines starken zukunftsfrohen Willens zur Emporbildung der Geistigkeit des Menschen. Bonus hat dreierlei als seine Grundforderungen formuliert: „Erstens die Einsicht, daß alles wahre Frommsein in sich schöpferisch ist, ein Schaffen zeitigt, sowohl in bezug auf die persönliche Lebensgestaltung als auf die sie regelnden und festigenden religiösen Motivierungen. Zweitens damit zusammenhängend die Erkenntnis, daß keine Theorie als allgemeingültige Wahrheit über den Menschen schwebt, sondern daß alle Menschenwahrheit nur im Menschen selbst ruht. Drittens ein neuer Wille, eine neue religiöse Bestimmtheit, nämlich ein unbeugsamer Wille zur Macht und Gewalt der Seele zu innerstem und höchstem Stolz und Trotz, zu einer Gesinnung, die die Gottheit nicht als Feind fühlt, sondern als Bundesgenossen, ja als innerlichste Kraft.“

Als Kulturkritiker hat Bonus sicher eine große Bedeutung. Seinem Kampf gegen den Naturalismus kann man nur zustimmen. Seine Kritik des Intellektualismus trifft sicher das Richtige, soweit der Intellektualismus das ganze Leben allein beherrschen und gestalten will. Auch darin ist Bonus zuzustimmen, daß er das Recht einer irrationalen Erkenntnis betont; ich würde allerdings lieber statt Erkenntnis Lebens- oder Wirklichkeitserfassung sagen, um den Ausdruck Erkenntnis dem wissenschaftlichen Gebiet vorzubehalten. Eine andere Frage ist aber die, ob es nun Bonus gelungen ist, das Wesen der Religion voll und rein zu erfassen, und das scheint mir nicht der Fall zu sein. Sicher sind Bonus' Ausführungen von einem hochgestimmten Kulturwillen getragen, sicher klingen in ihnen auch religiöse Töne mit, aber reine Religion ist das, was Bonus beschreibt, nicht. Religion ist ohne demütige Beugung unter eine überweltliche Wirklichkeit nicht möglich, das ist die Lehre aller Religionsgeschichte und aller Religionspsychologie. Als Kulturidealismus, als scharfe Kulturkritik und als ideale Kulturforderung würde Bonus' Gedankenwelt von höchstem Werte sein, als Religion verfällt sie dem Schicksal aller religiösen Surrogate, sie bleibt wirkungslos. Selbstverständlich schließt das nicht aus, daß auch

die Frömmigkeit, auch die Kirche von Bonus' Kritik viel lernen können. So wird seine Forderung einer Vergegenwärtigung des Christentums, nach seiner Einschmelzung in unser Gegenwartsempfinden eine der wichtigsten Gegenwartsaufgaben sein.

Vergegenwärtigung des Christentums! das ist auch das Ideal, für das Johannes Müller sehr nachdrücklich eintritt. Allerdings ist Müller weniger, um nicht zu sagen gar nicht, kosmisch eingestellt, sein oberstes Interesse gilt nicht der Hebung, der Vergeistigung der Kultur — mag das auch immerhin in der Konsequenz seiner Bestrebungen liegen —, sondern der Verinnerlichung der einzelnen Seele. Johannes Müller ist Seelenmystiker.

Im Mittelpunkt der Verkündigung Müllers steht der Begriff des persönlichen Lebens. Aber er will nicht etwa zu den vielen philosophischen Begriffen noch einen neuen hinzufügen, er will überhaupt nicht Begriffe lehren, er will Leben wecken. Auch seine Frontstellung ist gegen den Intellektualismus gerichtet, ja gegen jeden Idealismus, denn er verdirbt das persönliche Leben. Ideen theoretisieren und Ideale verstricken uns nur immer tiefer in unser menschliches Wesen. Müller wird daher nicht müde, immer wieder und wieder vor den Gedanken und Ideen über persönliches Leben zu warnen und das unmittelbare Leben zu fordern. Man kann seine Gedanken um drei Gesichtspunkte gruppieren: die Hemmungen, die Weckung, die Entfaltung des persönlichen Lebens.

Gehemmt wird das Leben durch die Reflektiertheit, die Sentimentalität und die Künstlichkeit des Menschen. Die Reflektiertheit läßt ihn überall Gedanken suchen, ja auch die Botschaft Müllers wird ihm zu einem Gedankending. „Nun bemerke ich immer wieder, wenn ich über irgend etwas spreche, daß Ihnen das hauptsächlich Stoff zum Nachdenken gibt, daß Sie die Anregungen theoretisch verarbeiten, und damit ist die Sache für Sie meist erledigt. Gewiß haben Sie dann immer die gute Absicht, nun auch dem Leben dienstbar zu machen, was Sie so in Gedanken verarbeitet haben, aber unterdessen haben Sie den unmittelbaren Eindruck selbst verloren und damit die Kräfte und Fähigkeiten, die in ihm verborgen liegen, und was Sie dann aus der Theorie ins Leben umzusetzen suchen, wird nun ein Gemächte, das kein Leben in sich hat, das künstlich ist und mühsam festge-

halten werden muß, wenn es Dauer haben soll, sich aber meist gar nicht halten läßt. . . . Sie dürfen es zu einer Theorie gar nicht kommen lassen, sondern müssen gleich leben und erst leben. Was in Ihnen lebt und sich in Ihrem Leben äußert, wird dann ganz von selbst Ihre Gedanken beschäftigen!" Zu diesem Leben aus der Theorie, die dem Handeln vorhergeht, kommt das Theoretisieren während der Handlung, das die Sicherheit des unmittelbaren Lebens ebenfalls trübt und den Willen schwächt. Dies unglückselige Darübernachdenken, ob der Weg richtig, ob die Kraft ausreichend ist, zerstört nicht bloß die ursprüngliche Empfindung, es raubt dem Leben auch die Unschuld, weil der Theoretiker das Verbrechen gegen das keimende Leben begeht, und weil er auf alle Fälle die Wahrheit fälscht, die nur aus der Unmittelbarkeit sprudelt. — Die Sentimentalität hemmt das Leben ebenso. „Wie viele Menschen wären lebensüchtig und allen Anforderungen gewachsen, wenn ihre Sentimentalität nicht alles verdürbe!" Die Sentimentalität quält sich mit eingebildeten Pflichten und versäumt darüber die wirklichen. Man denkt ängstlich an das Urteil der Leute, man fürchtet gesellschaftliche Ärgernisse, man möchte sich bequem aus der Affäre ziehen, so wird unser ganzes Leben von ängstlichen Nebengedanken gequält, von peinlichen Sorgen um die möglichen Folgen gedrückt. Dabei kann die Innerlichkeit nicht zum Durchbruch kommen. Dazu gesellt sich das falsche Mitleid, das die anderen schon, wo sachliche Interessen auf dem Spiel stehen. Es kann so weit kommen, daß der Mensch aus falschem Mitleid sich lieber selbst unrecht tut, bloß um dem Nächsten nichts zu tun, auch dann nicht, wenn es die Sache fordert. Die dritte Gefahr des echten Lebens ist die Künstlichkeit, die allerhand anstellt, macht und tut, um persönliches Leben zu kultivieren. „Wo nicht das Quellwasser wahrhaftigen Selbstlebens sprudelt, wo man sich selbst betrachtet, an sich herumtastet, sich ausstaffiert und mit sich kokettiert, da kann niemals das werden, was man im Grunde ist." Wer etwa bloß seine Eigenart ausbildet, der bildet seine Unart aus und verschüttet die Quellen des wahrhaftigen Lebens. Wer andererseits mit Gewalt das persönliche Leben herbeizwingen will, der verrechnet sich auch, denn persönliches Leben gedeiht nur in zwangloser Selbstentfaltung.

Wie kommen wir dann zum persönlichen Leben? Wie wird es

geweckt? Aus der Fülle von Anweisungen, die Müller gibt, springen drei Hauptgesichtspunkte heraus: Erweckung durch persönlich lebendige Menschen, sachliches Leben und tätiges Leben. Müller redet geradezu von Naturgesetzen des persönlichen Lebens. Gerade so wie in der Natur alles Wachstum nach festen Gesetzen verläuft, so geht auch das persönliche Leben seinen naturgesetzlichen Weg. Jeder, in dem die Wahrheit Gestalt gewinnt, wird ein Mittelpunkt, eine Kraftquelle persönlichen Lebens. Von ihm gehen Schwingungen nach allen Seiten aus und regen alle dafür Empfänglichen an, durchzittern sie und suchen in ihnen das innere Leben zu wecken. Unter diesem Gesichtspunkt würdigt Müller die Persönlichkeit Jesu. Jesus ist eine, nein die hervorragende Quelle persönlicher Innerlichkeit. Auf die Vorstellungen, die Jesus gehabt hat, kommt es gar nicht an, ebenso sind die Ereignisse des irdischen Lebens Jesu ziemlich belanglos, sondern es kommt wesentlich auf die innere Verfassung Jesu an. „Christus stellte die Wahrheit in sonnenklarer Reinheit und vollkommener Einfachheit dar: die Wahrheit des Menschen, sein Wesen bis in die innersten Tiefen und den Sinn und Zweck seines Daseins, seine wahrhaftige Welt und die rechte Stellung in ihr, die letzten Gründe und letzten Ziele seiner Existenz. . . . Die Wahrheit war Person geworden und der Menschheit erschienen.“ So wurde er der Menschheit der Weg zu Gott. Wer von seinem Geiste berührt ist, der hat ewiges, innerliches, persönliches Leben. Wer im Geiste Jesu lebt, der lebt „sachlich“. Dieser Begriff des sachlichen Lebens spielt in Müllers Anregungen zum persönlichen Leben eine große Rolle. Sachlich leben ist der gerade Gegensatz zu der sentimentalischen Subjektivität. Sachlich lebt, wer die „subjektive Atmosphäre“, die ihn umgibt, verschleucht. Diese Atmosphäre läßt uns die Dinge nicht sehen, wie sie wirklich sind, sondern nur so, wie sie uns berühren. Nötig ist aber, daß wir den Dingen abgewinnen, was sie uns zu sagen haben. Es kommt nicht bloß darauf an, daß eine Fühlung zwischen den Menschen und den Dingen eintritt, sondern daß sich das Metaphysische in uns und das Metaphysische in den Dingen, Ereignissen, in den Lebens-tatsachen miteinander berührt, in Kontakt miteinander tritt. „Aus diesem Kontakt ergibt sich die schöpferische Lebensbewegung, die aus der Tiefe des Seins entspringt, aus dem Göttlichen her-

86 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

aus." Wir sollen einen ganz unmittelbaren Eindruck vom Leben erhalten, der durch unser Denken durchschlägt und auf den Grund der Seele stößt. Dann stehen wir in Fühlung mit der metaphysischen Lebensmacht, dann vernehmen wir die Stimme unseres Genius, dann treibt und schafft in uns die göttliche Macht. Wen so das Leben aus der Urquelle durchflutet, der wird befreit von dem „Mittelpunktswahn des Egoismus“, der sieht die Welt und alles, was sie birgt, nicht mehr an als etwas, das man genießen, ausnutzen und verbrauchen soll, sondern als eine Lebensaufgabe, der man zu dienen hat. So wird der persönlich lebendige Mensch zu einer lebendigen Zelle an dem großen Lebensorganismus der Menschheit. Das alles bewirkt der Durchbruch des persönlichen Lebens.

Der Durchbruch des persönlichen Lebens leitet eine Entwicklung geistiger Art ein, denn das innere Leben ist nicht mit einem Male fertig da, daß man es nur zu ergreifen brauchte, sondern es bringt in den Menschen einen Antrieb nach oben hinein, der eine fortschreitende Verinnerlichung bedingt. Das neue Wesen entfaltet sich wie ein Samentorn, es entwickelt die in ihm angelegten Möglichkeiten schrittweise. Verstand, Wille und Gemüt werden durch die Kraft des neuen Wesens geheiligt. Der Verstand verliert sich nicht mehr in fruchtlose Theorien, die das wahre Leben unterdrücken, sondern er sucht die erlebte Wahrheit im Bewußtsein zu erfassen und mit anderen Lebenswahrheiten in Beziehung zu setzen. Der Wille ist nicht mehr träge und schlaff, auch spannt er sich nicht mehr auf die Erreichung selbstsüchtiger Zwecke, sondern er sucht das Leben durch die Kraft des persönlichen Lebens zu gestalten. Er überwindet die Selbstsucht und gibt dem Leben einen heroischen Charakter. Das Gefühl schließlich umspannt nicht mehr die kleinemenschliche Subjektivität mit Behagen, es sonnt sich nicht mehr in der Glorie des kleinen Ich, sondern es erfüllt das Innenleben des Menschen mit dem stillen Glück, das der Besitz reiner Innerlichkeit gewährt. So läßt das persönliche Leben den Menschen erst seine Seele finden und in dieser Seele das wahre Lebensglück.

Man täte aber Johannes Müller unrecht, wollte man sagen, er hätte für die sozialen Probleme der Zeit keinen Sinn und kein Herz. Ich las einmal das Urteil: „Wenn es sich für Johannes Müller im vollen Ernst um diejenige Lebenserneuerung handelte,

von der er redet, dann müßte er doch ganz andere soziale Töne anschlagen können, als er bisher gefunden hat.“ Man darf aber bei Johannes Müller niemals vergessen, daß für ihn die Verinnerlichung, das seelische Erwachen des einzelnen Menschen die naturgesetzliche Grundlage aller weiteren Entwicklung ist. Aus der Verinnerlichung der Persönlichkeit folgt für ihn mit Naturnotwendigkeit die neue Gemeinschaft und die neue Kultur. Einen Versuch allerdings, die Lösung der sozialen Frage auf anderem Wege als dem der persönlichen Verinnerlichung zu suchen, womöglich auf dem Wege äußerer Wirtschaftsentwicklung, der die Innerlichkeit dann nachfolgen sollte, würde er als den Gesetzen des geistigen Wachstums widersprechend ablehnen. Aber für gemeinschaftliches Leben hat er nicht bloß die wärmsten Worte gefunden, echtes Gemeinschaftsleben hat er geradezu als den zweiten Brennpunkt des persönlichen Lebens bezeichnet. Gemeinschaftsleben in der Kraft des persönlichen Lebens ist nicht etwas Besonderes, das neben dem Allgemein-Menschlichen getrieben würde, sondern es ist nur die besonders tiefe und innerliche Erfassung der allgemeinen Menschheitsaufgaben, nur daß sie mit Drangabe der ganzen Seele getan werden. In dieser verinnerlichten Lebensarbeit finden sich die persönlichen Menschen zusammen. Sie ergänzen einander und stärken einander. Vor allem zeichnet das neue Gemeinschaftsleben sich dadurch aus, daß sich die persönlichen Menschen nicht von den anderen absondern, so daß etwa Konventikel entstünden. Vielmehr besteht das neue Leben gerade darin, daß sich der einzelne nicht von den Menschen absondert, mit denen ihn das Leben zusammenführt, sondern daß er ihr Inneres, ihr transzendentes Wesen aufspürt und ihnen zu eigenem inneren Leben zu helfen sucht. Konventikel- und Cliqueswesen ist also stets das Zeichen von mangelndem persönlichen Leben. Mit dieser Tatsache steht auch nicht im Widerspruch, daß Müller kleinere Kreise zur Pflege persönlichen Lebens um sich sammelt, denn diese sollen ja nicht in der Abgeschlossenheit verharren, sondern sie sollen sich hier nur finden, um dann Quellpunkte des persönlichen Lebens zu werden. Daß mit solchem Gemeinschaftsleben ästhetisierender Unfug getrieben werden kann und getrieben wird, ist nicht Müllers Schuld, wird von ihm vielmehr aufs ernsteste bekämpft.

88 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Die persönlichen Menschen arbeiten in der Kulturwelt genau so wie die anderen, sie schaffen also keine Sonderkultur. Freilich stehen sie der bisherigen Kultur kritisch gegenüber, weil diese Kultur Oberflächenskultur gewesen ist. Die bisherige Kultur war im wesentlichen Erfolgskultur, sie ordnete die Kulturerfolge und die Kulturfortschritte der Seele des Menschen über. Auch die Kultur soll das Transzendente, das hinter der Oberfläche der Menschen und der Dinge schlummert, zum Durchbruch und Siege führen. Also es soll nicht ein welt- und lebensfremdes Programm der Wirklichkeit aufgezwungen werden, es soll vielmehr das zur Erfüllung gebracht werden, was in den Menschen und den Dingen angelegt ist. Alles soll zu seiner wahren Bestimmung gelangen, die aber nur der persönliche Mensch herausfühlen kann. Das Bild der neuen Kultur ist nicht abgeschlossen, wir können auch nicht sagen, wie sie aussehen wird, denn dann stellten wir ja wieder eine Theorie obenan. Nur so viel kann vom Standpunkt des Lebenserlebnisses gesagt werden: Die neue Kultur wird eine Wesens- und keine Bewußtseinskultur sein, die alle Hemmungen des Lebens, den Intellektualismus, die Subjektivität, die Künstlichkeit überwindet, in der nicht mehr der Begriff, die Stimmung, die Konvention, sondern das Metaphysische herrscht.

Das ist Müllers Programm, soweit sich bei der rein pädagogischen Abzweckung seiner Aufsätze von einem Programm reden läßt, und soweit sich aus der Fülle seiner stets auf Praxis abzweckenden Aufsätze seine Gedanken in ein „System“ zusammenfassen lassen. Natürlich kommt es Müller nicht auf das System an, aber eine Beleuchtung seiner Bestrebungen kann auf solche gedankliche Zusammenfassung nicht verzichten. Mit Bonus teilt Müller die mystische Einstellung, die sich gegen den Intellekt richtet und für das unmittelbare Erlebnis eintritt. Und hierin scheint mir nun das Hauptverdienst Müllers zu liegen, daß er eine an Verstandeskultur krankende Zeit auf die irrationalen Lebensquellen gewiesen hat. Damit hat er indirekt in die religiöse Bewegung mit eingegriffen, auch dann, wenn er nicht von Gott und Religion redete. Man mag darüber streiten, ob das, was Müller mit dem Lebenshintergrunde meint, bereits Religion begründen kann, es führt jedenfalls in die größte Nähe

der Religion und ist ihr Wegbereiter, denn darüber müssen wir uns klar sein, daß Gott sich keinem Menschen offenbart, der nicht ernstlich persönliches Leben will. Müller hat jedenfalls ein feines Gefühl für die Stimme des Gottes, den wir Menschen tief im Herzen tragen, und er hat manchen zu den Quellen des Lebens geführt. Daß er dabei sich einen offenen Blick für die Forderungen des Gemeinschaftslebens und für die Aufgaben der modernen Kultur bewahrt hat, ist doppelst aner kennenswert bei der Gefahr der Weltflüchtigkeit, die jede Mystik bedroht.

In ganz anderer Weise ist der Gedanke des persönlichen Lebens wirksam in der modernen Gemeinschaftsbewegung, die sich mehr und mehr aus einem seltenhaften Dasein zu einem religiösen und sogar kirchlichen Machtfaktor entwickelt. Der Gedanke des persönlichen Lebens ist hier mit Motiven pietistisch methodistischer Frömmigkeit verbunden, d. h. es wird auf die bestimmte Erfahrung, womöglich auf die zeitlich fixierbare Erfahrung des „Durchbruches“ der ewigen Welt in der Seele Wert gelegt. Die religiöse Vorstellungswelt dieser Kreise ist die der kirchlichen Orthodogie, den Formen und Vorstellungen einer freieren Frömmigkeit und einer modernen Theologie stehen sie mit stärkstem Mißtrauen und mit ausgesprochener Intoleranz gegenüber. Gegenwärtig haben die Gemeinschaftskreise auch stärkeren Einfluß auf die Universitätstheologie gewonnen, wie die Theologieprofessoren Heim und Schmiß zeigen, und in der Wahlbewegung anläßlich der gesetzgebenden Kirchenversammlung haben sie eine derartig maßgebende Rolle gespielt, daß man sagen konnte, der Schwerpunkt der Orthodogie liege nicht mehr bei den offiziell kirchlichen Kreisen, sondern bei der Gemeinschaftsbewegung. Wenn die Entwicklung in dieser Richtung weitergeht, werden die Gemeinschaften ein maßgebender Faktor im religiösen Leben der Gegenwart und noch mehr der Zukunft werden. Das ist einmal ganz gewiß ein Segen, denn sie werden wie alle Mystik stark zur Verinnerlichung der Frömmigkeit beitragen und werden alles traditionelle und konventionelle Christentum bekämpfen, aber das darf die noch größere Gefahr der Verengung nicht übersehen lassen, die entsteht, wenn das religiöse Leben so stark von den modernen wissenschaftlichen Motiven isoliert wird. Gewiß sollen Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Religions-

90 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

philosophie das religiöse Leben nicht meistern, aber sie sollen es regulieren, daß es nicht die gesunde Fühlung mit den Strebungen des modernen Menschen verliert. Tritt demgegenüber eine Verengung ein, so werden sich die Menschen modernen Kulturwollens von der Religion abwenden und Irrlichtern nachjagen, wie wir das ja heute anlässlich mancher kirchlicher Sünden beobachten können. So wird also das Gesamturteil über die Mystik der Gemeinschaftsbewegung stark zurückhaltend sein müssen. Von der Gemeinschaftsbewegung läßt sich nur dann etwas erhoffen, wenn sie sich den Forderungen einer wirklich modernen Vertretung des christlichen Glaubens vor dem Forum der modernen Kultur erschließt. Bisher gegebene Beispiele lassen eher das Gegenteil befürchten.

Nach alledem kann der Wert der Mystik für die Religion und ihre Bedeutung in der religiösen Bewegung der Gegenwart grundsätzlich nicht hoch genug angeschlagen werden, es wird aber Bedacht darauf zu nehmen sein, daß wir vor Verengung bewahrt bleiben. Das ist nur möglich, wenn die besprochenen religionsgeschichtlichen, religionspsychologischen und religionsphilosophischen Motive voll zur Auswirkung gelangen und mystischen Einseitigkeiten das gesunde Gegengewicht halten. Dazu wird noch ein Weiteres kommen müssen. Die Mystik neigt leicht zum Einspinnen in den eigenen Kreis. Ja, man hat der gesamten protestantischen Frömmigkeit ungesunden Individualismus vorgeworfen. Es wird dieser Vorwurf auf seine Berechtigung zu prüfen sein, und auf alle Fälle wird darauf zu achten sein, daß alle Frömmigkeit sich auswirke in lebendiger Tat.

6. Der Aktivismus.

Als Aktivisten bezeichnen sich in der Gegenwart die Religionssozialen, die die fromme Beschaulichkeit der religiösen Erbauung verwerfen und ein Christentum der Aktivität fordern, das sich mutig und wirkungsfreudig den Schäden der kapitalistischen Kulturepoche entgegenwirft und sie durch den Geist des Sozialismus zu heilen trachtet. Sie sehen in der sozialistischen Wirtschaftsordnung die einzig mögliche, wenigstens für unser heutiges Erkenne die einzig mögliche äußere Grundlage für die Verbreitung und Kräftigung wahrhaft christlicher Gesinnung. So hoffen sie

durch Änderung der Kultur die Gesinnung zu ändern, während die Mystiker durch eine Gesinnungsänderung umgestaltend auf die Kultur wirken wollen. Die Religiös-Sozialen bilden also den ausgesprochenen Gegensatz zu aller Mystik, die sie ausdrücklich verwerfen. Eine Darstellung dieser religiös-sozialen Gedankenwelt und Willensrichtung ist nun deshalb nicht leicht, weil die neue Richtung kein abgeschlossenes Programm hat, sondern vielmehr nur durch Gesinnungsgemeinschaft zusammengehalten wird. So müssen zu unserem Zwecke die verschiedensten Stimmen gesammelt und zu einer Gesamtanschauung verbunden werden. Es sind dabei zu behandeln die Opposition, die Forderung, das Recht, das Unrecht und die Bedeutung der Aktioisten.

Der Aktivismus kritisiert zunächst die protestantische Frömmigkeit, die sich in ihrer geschichtlichen Entwicklung immer mehr als im tiefsten Grunde unchristlicher Individualismus erwiesen habe. Chemel ordnet das religiöse Leben der Neuzeit in das allgemeine Kulturstreben ein und entwickelt, daß es ebenso individualistisch wie alles andere Leben gewesen sei. Luthers Fragestellung, wie er einen gnädigen Gott bekomme, sei bereits individualistisch gestimmt, der Pietismus habe die Frage nach dem gnädigen Gott umgewandelt in die Frage nach der Seelen Seligkeit und sei dadurch völlig in das subjektivistische Fahrwasser geraten, seine Gemeinschaften seien keine wahren Gemeinschaften, sondern nur Konventikel einzelner religiöser Individuen gewesen. Schleiermacher baute seine ganze Frömmigkeit so persönlich-subjektiv auf, daß die objektive Gotteswirklichkeit fast ganz hinter der religiösen Anlage zurücktrat. Ebenso sei die moderne liberale Frömmigkeit nichts als reine Persönlichkeitskultur. So sei die Frömmigkeit in derselben Verdammnis wie die gesamte moderne Kultur, sie sei individualistisch und trage damit das Gepräge der kapitalistischen Zeit. „Dieselbe Persönlichkeitskultur ist es, die sich soziologisch und religiös Individualismus, politisch bürgerlicher Liberalismus, wirtschaftlich Kapitalismus nennt.“

Auf diesem Boden vollziehen die Religiös-Sozialen eine unerbittliche Kritik an der Kirche, die, in individualistischer Frömmigkeit befangen, mit schuld sei am Elend des Proletariers, dessen Abwendung von der Kirche daher nur zu begreiflich sei. Menck weist auf die große Kluft hin, die zwischen der christlichen

92 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Lebensanschauung, als deren Sachwalterin die Kirche gilt, und dem Ablauf des modernen Staats- und Gesellschaftslebens besteht. „Den sogenannten ungeahnten wirtschaftlichen und weltpolitischen Aufschwung des neuen Reiches mit dem erbarmungslosen wirtschaftlichen und nationalen Konkurrenzkampf hat die Kirche, den bestehenden Staat in echt paulinischer Abstraktheit als gottgewollt segnend, in Bausch und Bogen bejaht, obwohl die evangelische Ethik in schneidendem Gegensatz dazu stand und diese Entwicklung die ernstesten sozialen und sittlichen Gefahren im Gefolge hatte.“ Die Kirche hat nicht nur keine Mittel gehabt, die Problematik der modernen Kultur- und Gesellschaftsverhältnisse zu lösen, sie hat im Volke sogar das Gefühl getötet, daß im Christentum Kräfte zur Lösung der sozialen Frage schlummern. Dazu kommt, daß die Kirche nicht imstande gewesen ist, mit dem modernen kausalen Denken Fühlung zu gewinnen und Gottesglaube und Kausalgeschehen in das rechte Verhältnis zu setzen. Der Proletarier erlebte in seinem Elend die ungeheure Macht des kausalen Geschehens, die Kirche predigte Gottes Hilfe, aber Gott half nicht. So drängte die Lebenserfahrung den Proletarier zur Gottlosigkeit. Dazu kam das Versagen der Kirche gegenüber den Problemen der geschlechtlichen Sittlichkeit, das Erotisch-Sexuelle wurde zur Sünde gestempelt. Im Leben aber gewann die Erotik immer größere Macht und wurde in ihrem Eigenrecht mehr und mehr anerkannt, die Kirche blieb auch hier in hilfloser Abwehrstellung. Die Institution, die die berufene Hüterin der Menschenwürde ist, verstand es nicht, das Wesen des christlichen Ethos mit dem Weg des modernen Geistes- und Wirtschaftslebens in schöpferische Beziehung zu setzen. Sie klagte wohl über die Entwicklung, die immer mehr der Seelenlosigkeit zustrebte, aber sie fand nicht den Weg der Hilfe. So klingt Menickes Anklage gegen die Kirche in den Satz aus: „Die Kirche ist im modernen Gesellschaftschaos kaum noch der Schatten einer gesellschaftsbildenden Macht. Sie hat mit aller Initiative auch alle Führung verloren.“

Die Anklage gegen Protestantismus und Kirche wird zu einer Anklage gegen die gesamte christliche Gesellschaft, die den Geist der sozialen Liebe, wie ihn das Christentum predigt, verleugnet hat, indem sie den Proletarier ausnützte und seine Seele ver-

kommen ließ. So erklingt es von Schweizer Kanzeln: „Wir alle sind mit schuld an den Zuständen, die uns umgeben, schuld durch unsere Gleichgültigkeit und Unbesorgtheit, womit wir dem Ringen der Unterdrückten zusehen. . . . Die Hauptsache bleibt das eigene Durchkommen. So leben wir alle dahin, ängstlich bedacht, alle aufregenden und einseitigen Gedanken, die unser schönes Gleichgewicht stören könnten, von uns fernzuhalten, glücklich, wenn die Tage möglichst gleichmäßig vorüberwallen“ (Kutter).

Angeichts dieser Zustände erheben die Aktivist \ddot{u} n die eine grundlegende Forderung der sozialen Gerechtigkeit und der Liebe, wie sie dem Evangelium Jesu von Nazareth entsprechen. Die soziale Frage ist ihnen nicht eine unter den vielen Tagesfragen, sondern die eine groÙe Hauptfrage, die Menschheitsfrage, die Gottesfrage. „Lebt Gott wirklich, so darf die Liebe, von der das Evangelium predigt, nicht mehr bloÙ eine seelische Rührung frommer Christen sein, sondern das wärmende und erleuchtende Licht, das in die Massen hineinzündet, die unwiderstehliche Kraft, die die Abel, unter denen sie schmachten, entzweibricht und die Herzen der Menschen, die jetzt im HaÙe auseinandergespalten sind, wieder zusammenföhrt. Gibt es eine Liebe, so soll sie herrschen“ (Kutter).

Im Namen dieser Liebe erheben die Religiös-Sozialen Anklage gegen die Profitwirtschaft, die der Kampf aller gegen alle ist, und fordern eine Wirtschaft der Solidarität, der Arbeitsgemeinschaft, die Freude bringt nicht am Gewinn, sondern am Werk selber. Sie erheben Anklage gegen die egoistische Klassengliederung, gegen das auf Geld und Gut gegründete Privileg der Bildung, und fordern eine Gesellschaft mit gleichen Bildungsmöglichkeiten für alle nach Maßgabe ihrer Befähigung. Sie erheben Anklage gegen den grundsätzlichen Egoismus der nationalen Machtpolitik und fordern eine überstaatliche Rechtsordnung. Es soll überall die christliche Liebe herrschen.

Mit diesen Gedanken ist das Programm der Religiös-Sozialen umrissen. Ihnen genügt infolgedessen nicht eine, auch noch so ausgedehnte, Sozialreform, da diese nur die schlimmsten AuswüÙe beseitige und damit gerade der Erhaltung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung diene. „Sind nun auch soziale Fürsorge und Gesetzgebung für jetzt und wohl noch längere Zeit nicht zu

94 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

entbehren, so muß doch das Ideal, sie überflüssig zu machen, auch von denen anerkannt werden, die es nicht für ganz realisierbar halten" (Tillich-Wegener). Es muß erkannt werden, daß der Sozialismus nicht bloß eine Arbeiterfrage ist, sondern daß er ein neues ethisches Ideal aufstellt, das allgemeine Geltung beansprucht. Von der Kirche aber ist zu verlangen, daß sie sich diesem neuen Ideal nicht verschließt, sondern es sich in ihrer Mitte auswirken läßt. Das bedeutet, daß die Kirche in Kirchenamt und Kirchenleitung Vertreter des sozialistischen Weltanschauungsideals erträgt und auf jede Förderung von Bourgeoisieinteressen verzichtet. Die Religiös-Sozialen erwarten von solcher Haltung der Kirche eine Überwindung der religions- und kirchenfeindlichen Strömungen, die im Sozialismus sicherlich vorhanden sind, die aber nicht zu seinem innersten Wesen gehören, das ja gerade mit dem christlichen Ideal der Gerechtigkeit und Liebe identisch ist.

Themel sieht das religiös Wesentliche dieser Richtung in der neuen Gotteserkenntnis. Gottes Wirken ist das Schaffen einer neuen Welt, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt. Gott ist immer da am wirksamsten, wo Großes in der Welt geschieht, wo es ganz radikal zugeht. So sehen die Aktivisten Gott besonders wirksam in der sozialen Bewegung, die sie übrigens keineswegs mit der politischen Sozialdemokratie identifizieren, wengleich sie auch in dieser ein sehr großes Stück Gottesoffenbarung zu schauen glauben. „Auf allen Gebieten, wo Altes, Morsches stürzt und Neues geboren wird, wo die Loslösung vom Egoismus der Persönlichkeitskultur vollzogen wird und man zur Brudergemeinschaft kommt, ist der lebendige Gott an der Arbeit. Gottes Wirken vollzieht sich ganz objektiv und umfassend. Wir sind, kosmisch betrachtet, Glieder einer Welt. Gottes Wirken ist der Sturz dieser unserer Welt, das Heraufführen einer neuen" (Themel).

Der Hauptbegriff in der religiös-sozialen Gedankenwelt ist nicht der Glaube, sondern die Königsherrschaft Gottes. Es kehrt die eschatologische Stimmung des Urchristentums wieder, die den Untergang dieser Welt erwartete und den Anbruch der neuen Welt erhoffte. Nicht der einzelne wird neu werden, darauf kommt es nicht oder doch sehr wenig an, sondern die Welt wird neu werden. Sie wird aber neu in der Gemeinschaft. Unter diesem

Gefichtspunkt erscheint auch die sozialistische Bewegung der Gegenwart als eine große Gottestat der Welterneuerung. In ihr suchen die Menschen die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft den lebendigen Gott. „Nicht auf das subjektive Erleben kommt es an, sondern auf das objektive Erneuern Gottes. Gottes Wirken ist also umschaffen, anders machen, neu schöpfen, kurz eine Welterneuerung im großen. Eine solche wird aber nicht bloß an einzelnen Menschen vor sich gehen, sondern auch an wirtschaftlichen, sozialen, politischen Verhältnissen. Nicht ein einzelner wird Träger der göttlichen Welterneuerung sein können, sondern nur eine Gemeinschaft. Darum ist Sehnen und Suchen der Menschen nach Gemeinschaft, sei es auch im Untertauchen unter die Masse im Sinne der heutigen Sozialdemokratie eine Gottessehnsucht, und dahinter verbirgt sich die Sehnsucht nach der einen großen umfassenden Gemeinschaft, die allein die Welterneuerung vorwärts bringt, dem Reiche Gottes“ (Themel).

Man kann sich den Aktivisten gegenüber des unmittelbaren Eindrucks nicht erwehren, daß sie von echter religiöser Leidenschaft durchflutet sind. Wie einst bei den großen Propheten des Alten Testaments erklingt bei ihnen das gewaltige Pathos der Gottesgewißheit. Ihres Gottes gewiß, der ein starker und eifriger Gott ist, schleudern sie ihrer Zeit und ihren Zeitgenossen ihre Anklagen ins Gesicht. Mit ungeheurer feinfühligster Divination spüren sie das Walten Gottes in der Geschichte, die ein großes Zeugnis davon ist, daß Gott durch die Weltgeschichte schreitet, und daß in ihrem Werden und Vergehen sich Gottes ewiger Wille offenbart. Mit unbeirrbarer Glaubenssicherheit vertrauen sie auf die Macht Gottes, die über alle Widerstände triumphieren und das Gottesreich heraufführen wird. Das alles ist echteste und tiefste Religion.

Im Namen dieser Frömmigkeit haben sie gewiß ein Recht gegen Mißstände der gegenwärtigen Frömmigkeit zu protestieren. So gewiß der verallgemeinernde Vorwurf des Subjektivismus gegen den Protestantismus falsch ist, so gewiß stimmt es, daß sich in der christlichen Frömmigkeit nur zu oft Subjektivismus breitgemacht hat. Die an sich so berechnete Pflege des persönlichen Lebens artete oft in solche ästhetisierende Stimmungsreligion aus, und manchmal schien dem Frommen die „Erbauung“

96 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

zu genügen. Über der Innerlichkeit wurden die kosmischen Gesichtspunkte der Religion übersehen, und diese sind sicher vorhanden. Unser Christenglaube ist auf seiner Höhe immer frohe Hoffnung, die Hoffnung, daß Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird. Wo aber der Gedanke an diese Welterneuerung verblaßte, da wurde das Christentum verkürzt. Die Religiös-Sozialen protestieren auch mit Recht gegen Verengung in der Frömmigkeit und in der Kirche. Verengung liegt da vor — wir sahen das bereits bei der Betrachtung der Mystiker —, wo die Frömmigkeit gebunden wird an lehrhafte gedankliche Formulierungen, die der einfache Fromme nicht versteht, die ihm erst übersetzt werden müssen; das ist eine Verengung gegen das moderne Weltbild, die der Frömmigkeit viele ernste Menschen entfremdet hat. Daß solche Verengung nicht bloß auf dogmatischem, sondern auch auf ethischem Gebiet vorliegt, das haben die Sozialen uns deutlich gemacht. Es liegt viel Richtiges in dem Vorwurf, daß Religion und Kirche nur zu oft — nicht immer! — den Nöten der modernen Kultur, so den Auswüchsen des Kapitalismus, hilflos gegenübergestanden haben und deshalb die Führung in der modernen Kulturbewegung einbüßten, weil viele das Vertrauen auf sie verloren hatten. Es ist richtig, daß mancher Christ, der sich an seiner Religion erbaute, aus dieser Religion nicht die Kraft gewann, in der Kraft der christlichen Liebe der Kultur entgegenzutreten, die von dieser Welt ist. Hier liegen schwere Versäumnisse.

Zu dieser Verengung gehört es auch, daß Christentum und Kirche sich der politischen Sozialdemokratie gegenüber mindestens sehr kühl verhalten, daß sie — in früherer Zeit wenigstens — nur zu oft aggressiv zur Sozialdemokratie gestanden und dadurch natürlich die Anhänger dieser politischen Richtung in einen immer stärkeren Gegensatz gegen sich hineingetrieben haben. Die Religiös-Sozialen sind demgegenüber sicher im Recht, wenn sie fordern, daß die Kirche dem ethischen Ideal des Sozialismus in ihren Reihen stärker gerecht werden solle, und keinen von Kirchenamt und Kirchenleitung ausschließen dürfe, der sich politisch zur Sozialdemokratie bekenne. Jede Nichtbestätigung eines sozialistischen Pfarrers bedeutet eine Verengung der Kirche, die ihren religiösen Einfluß auf eine große Zahl unserer Volksgenossen

schwächt und sie immer mehr zur Bourgeoisikirche stempelt. Denn darüber dürfen wir uns nicht täuschen: entweder gelingt es der Kirche, die Proletarier für sich zu gewinnen, oder sie hat ihr Existenzrecht verwirkt. Wenn sie sich wesentlich auf den engen Kreis derer beschränkt, deren Bedürfnisse sie heute wirklich befriedigt, so wird sie keine Zukunft als wirkliche Volkskirche haben. So stellen die Religiös-Sozialen der Kirche tatsächlich die Lebensfrage.

Das alles darf aber nicht blind machen gegen die Irrtümer, denen die Aktivistin unterliegen. So sicher, wie sie selber innerlich religiös sind, so sicher verkennen sie doch das tiefste Wesen der Religion. Sie verlangen eine Auswirkung der Religion ohne vorherige Begründung. Mit leidenschaftlichem Fanatismus klagen sie über den Mangel an ethisch-sozialer Auswirkung der Religion, aber sie zeigen keine Wege, wie die irreligiösen Menschen religiös werden sollen. Ihr ganzer Blick ist nur auf die Auswirkung der Religion eingestellt, aber für ihre Grundlegung haben sie keinen Sinn. Religion ist primär niemals Ethos, ist primär niemals Gemeinschaftsfrage, sondern ist primär immer Mythos, irrationale, mystische Einstellung zu der tiefsten Lebenswirklichkeit, zur Gottheit. Religion bricht zunächst immer in der Einzelseele auf, die ihres Gottes gewiß wird, ist also immer zunächst persönliches Leben. Ich erinnere hier an die Bestimmung des Religiösen durch Wobbermin, die das ganz deutlich werden läßt. Auf dem Boden solcher Innerlichkeit wächst dann die ethisch-soziale Gesinnung, sie wächst spontan von innen her, aber kein Wirtschaftssystem — es sei kapitalistisch oder sozialistisch — kann solche ethische Gesinnung machen, herbeizwingen, denn die Unchristlichkeit liegt nicht im System, sondern in den Menschen, die das System mißbrauchen. Und so gewiß der Kapitalismus oft den Menschen unter die Sache gestellt hat, so wünschenswert es gewesen wäre, daß die Vertreter der Religion dagegen lauten Widerspruch erhoben hätten, so gewiß wird auch der Sozialismus solche Mißstände zeitigen — es ist davon schon allerhand zu sehen —, weil die Menschen dieselben sind. Nicht das Wirtschaftssystem ändert die Religion, sondern die Religion ändert das Wirtschaftssystem. So ist es auch bei Jesus gewesen: erst fand Jesus den Vater, dann jammerte ihn des Volkes.

98 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart

Deshalb kann keine Religion auf die Pflege des persönlichen Lebens verzichten, auch die Religiös-Sozialen sind ja einst in der Stille gereift. Deshalb ist der Protestantismus mit seiner Pflege der persönlichen Frömmigkeit grundfänglich im Recht. Gewiß sind Entartungen subjektivistischer und ästhetisierender Art vorgekommen, aber das einzelne sagt nichts gegen das Ganze. Man wird im geraden Gegensatz gegen die Aktivisten sagen müssen, daß es um unsere Kirche besser stünde, wenn sie nicht weniger, sondern mehr persönliches Leben gepflegt und die persönlichen und eigenwilligen Geister in ihren Reihen stärker zur Geltung hätte kommen lassen. Mag es um die Psychologie des Proletariats stehen, wie es wolle — Mennicke hat gezeigt, wie traurig es steht! —, seiner Seele ist nur zu helfen, wenn sein persönliches Leben geweckt wird, auch der Proletarier muß durch Johannes Müller hindurch. Gewiß hat die Kirche die Pflicht, sich um die Seele des Proletariats viel tiefer zu kümmern als bisher, aber auch hier wird sie die Weckung des persönlichen Lebens anstreben müssen. Die Seele des Proletariats wird nicht ohne weiteres erwachen, wenn die wirtschaftlichen Verhältnisse sich bessern, sondern die Verhältnisse des Proletariats werden sich bessern, wenn seine Seele erwacht.

Nun wird demgegenüber das Wort Pestalozzis aufgerufen werden, daß im Sumpf des Elends der Mensch kein Mensch werde. Das ist unbedingt richtig. Es soll selbstverständlich und notwendigerweise an sozialer Hilfe geleistet werden, was geleistet werden kann. Es sollen die Hemmungen der Innerlichkeit, des persönlichen Lebens mit aller Kraft beseitigt werden, und die Kirche wird dabei in erster Linie zu stehen haben. Nur soll der Aberglaube nicht gezüchtet werden, daß die Besserung der sozialen wirtschaftlichen Verhältnisse das Universalheilmittel wäre. Gerade die glänzendste wirtschaftliche Lage hat oft genug zu der furchtbarsten innerlichen Leere geführt, und andererseits hat die Marxistische Lehre von der wirtschaftlichen Bedingtheit des Geistes unsere Proletarier dem trassesten Materialismus ausgeliefert. Deshalb ist es verkehrt, Seelsorge und Politik miteinander zu verknüpfen. Die Innerlichkeit des Menschen ist unabhängig von der herrschenden Politik, nicht die Politik bedingt die Innerlichkeit, sondern die Innerlichkeit bedingt die Politik.

Ein zusammenfassendes Urteil über die Religiös-Sozialen wird ihnen gern die Bedeutung zuerkennen, daß sie als Gewissensweder in christlichen und kirchlichen Kreisen wirken, und zwar segensreich wirken können, indem sie Probleme, so besonders das bisher viel zu wenig tief erfaßte Problem des Proletariers, stellen, indem sie auf schwere Versäumnisse aufmerksam machen, indem sie mit prophetischer Schärfe das ethisch-sittliche Ideal des Christentums geltend machen. So sollen sie Christenheit und Kirche vor Stillstand warnen und sie aufrütteln, so sollen sie den Horizont und die Interessentreise von Christenheit und Kirche ausdehnen, so sollen sie vor untätiger Erbaulichkeit und süßlicher Phrasenhaftigkeit warnen und zur Tat aufrufen, so sollen sie in Christenheit und Kirche das soziale Problem lebendig halten, so sollen sie die Führer sein, die künftig einst auch die Sozialdemokratie in die Kirche einführen, die eine wahre Volkskirche sein wird. Das aber wird sie nur sein, wenn sie persönliches Leben pflegt, in dem Gott sich in den Tiefen der Einzelseele offenbart, das dann zu Taten der Liebe drängt, und wenn sie das Reich Gottes baut, die Königsherrschaft Gottes verwirklichen hilft, indem sie in alle Lebensverhältnisse christlichen Geist hineinträgt durch Menschen, die persönliches Leben haben. In Christentum und Kirche müssen sich Mystik und Aktivismus miteinander verbünden.

Wie ein Gegensatz gegen die sozialistische Frömmigkeit erscheint eine Frömmigkeit nationalistischer Art in Christentum und Kirche, und es wäre ebenso ungerecht wie geschichtlich unwahr, wollte man nicht auch diese Zeiterscheinung gerechter Würdigung unterziehen. Wie den Sozialen die neue Staatsform als der Anbruch des Reiches Gottes erscheint, so glauben die Nationalen an die alte Staatsform, die ihnen allein den Bestand von Christentum und Kirche zu garantieren scheint. Sie sehen in dem „ungeahnten Aufstieg“ des Deutschen Reiches, was für sie wahrhaftig keine Phrase ist, das sichtbare Walten Gottes. Mit diesem religiösen Bewußtsein verschmelzen sich ihnen Erinnerungen an die Bismarcksche Zeit und ihre Traditionen. Dazu kommt die Furcht vor der Christentum- und Kirchenfeindschaft der Sozialdemokratie und die bange Sorge um die Entchristlichung der Jugend durch eine religionslose Schule. So entsteht eine eigentüm-

100 II. Die seelischen Motive der religiösen Bewegung der Gegenwart
liche Synthese aus monarchistischer Staatsgesinnung und evangelischer Frömmigkeit.

Es wäre ungerecht, wollte man dieser Strömung die Religiosität und die Christlichkeit deswegen absprechen, weil ihre Anhänger machtpolitische Gedanken mit dem Christentum verbinden. Auch sie berufen sich auf das soziale Ideal des Christentums, auch sie wollen Aktivisten sein, nur behaupten sie, daß das alles bestimmte politische Grundlagen zu seiner Vorauszetzung habe. Sie gleichen also darin den Sozialen, daß sie ebenfalls zur Durchsetzung ihrer religiösen Ideale bestimmte politische Voraussetzungen machen. Und hier wird nun auch gegen die nationallistische Frömmigkeit die Kritik einsetzen müssen, indem sie ein völlig unpolitisches, von jeder Staats- und Wirtschaftsform unabhängiges Christentum fordert.

Übrigens kann auch das den Nationalen nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß sie in dem Aufstieg des deutschen Volkes nach 1870 das Königswalten Gottes sehen. Das dürfte vielmehr unbedingt richtig sein. Gott waltetet damals, wie er heute waltet, er baute sein Reich, seine ewige Welt durch Deutschlands Aufstieg, so wie er sie baut durch seine Demütigung: Gott sitzt immer im Regimente, auch wenn wir es nicht verstehen. Insofern ist auch die nationale Frömmigkeit kosmisch orientiert. Dann aber wird gegen diese Richtung christlicher Frömmigkeit Widerspruch zu erheben sein, wenn sie anderer Art und anderer politischer Einstellung das Christentum absprechen will und in ihrer religiösen Verkündigung und in der kirchlichen Organisation ihre politische Überzeugung so in den Vordergrund stellt, daß sie dadurch anderer Art die religiöse Glaubensgemeinschaft abschneidet und ihnen ihr Heimatsrecht in der Kirche beschränkt.

Diese Gefahr liegt immer nahe, wenn sich politische Wünsche und Hoffnungen mit den religiösen Idealen verquicken. In dieser Gefahr schweben daher ebenso die Nationalen wie die Sozialen. Es ist dringendes Gebot der Stunde, die Religion rein auf sich selber zu stellen, sie unabhängig zu machen von den politischen Parteien und den politischen Idealen und Leidenschaften. In dieser Richtung wirken seit Jahren die Evangelisch-Sozialen und der evangelisch-soziale Kongreß. In diesen Bestrebungen scheint mir der Aktivismus gegeben zu sein, dessen wir so dringend be-

dürfen in unserer Zeit. Die evangelisch-sozialen Kreise stehen auf dem Boden der bürgerlichen Weltanschauung, sie lehnen die materialistische Geschichtsauffassung und den wirtschaftlichen Marxismus ab, aber sie stehen der Sozialdemokratie mit dem Willen zur Verständigung gegenüber und wollen die Gegensätze überbrücken, statt sie zu bekämpfen. Sie erstreben Überwindung der Sozialdemokratie, aber nicht mit politischen oder gar christlich-politischen Gegenmitteln, sondern nur durch die geistigen Mächte des Evangeliums. Ohne Parteien und Dogmen soll das alte Christentum die Welt erneuern, die Stände zusammenführen und in Liebe und Gerechtigkeit neue Ordnungen schaffen, wo die alten morsch und brüchig geworden sind. Wendet man ein, das sei ein hohes Ideal, das an der Wirklichkeit zuschanden werde, so erwidern die Evangelisch-Sozialen, daß das Evangelium eben ein Ideal ist, und daß man für Ideale nur sich begeistern und für sie arbeiten kann. Anders hat es Jesus auch nicht gemacht, gerade das entspricht dem Glauben an die Königsherrschaft Gottes. Und im Grunde machen die Religiös-Sozialen auch nichts anderes, sie vertrauen auf Gottes Walten, nur wollen sie dadurch nachhelfen, daß sie Politik treiben. Der evangelische Glaube aber ist souveräne Gottesgewißheit, die alles von Gottes Macht erwartet.

In der Gegenwart erscheint schließlich ein mystisch zu nennender Aktivismus, der jedes Gemeinschaftsleben religiös durchfühlt, ja eigentlich im Gemeinschaftsleben die Religion sieht, wenigstens das tiefste Erlebnis der Religion. Vorbereitet ist diese Stimmung durch Paul Natorp, der unter dem pädagogischen Gesichtspunkte der Überbrückung der Klassengegensätze eine „Religion der Arbeit“ gepredigt hat. Er sieht diese Religion in der Ahnung, in der Erkenntnis der ewigen menschlichen und menschheitlichen Bedeutung der Arbeit, nämlich der, daß wir an dem ewigen Wert des Menschen bauen. „Wir arbeiten an einem ewigen Wert, nämlich die Menschheit in der Person eines jeden Menschen zu bauen und zu erhalten. Hinzuzusetzen wäre: und die Gottheit im Menschen.“ Systematisch hat diese Religion der Gemeinschaft vielleicht am besten Karl Bornhausen (in seinem Vortrag auf der Thüringer Studententagung) erfaßt, wenn er unabhängig von allen politischen und wirtschaftlichen Problemen den religiösen Sinn der Gemeinschaft zu deuten sucht und die reinste Erschließung des Reli-

giösen in der Gemeinschaft findet: der Brüdergedanke ist Religion. Bornhausen führt diesen Gedanken auf Jesus zurück, in dessen Erleben und Verkündigung das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe zusammenfielen, und der im Abendmahl als einem Mahl der religiösen Gemeinschaft das Sinnbild und Unterpfeiler echten religiösen Erlebens und damit den Höhepunkt aller Religionen schuf. Diese Religion des sozialen Lebensgefühls, die Bornhausen durch die Geschichte des religiösen Fühlens verfolgt, fand z. B. in Schillers mächtigen Worten beredten Ausdruck: „Freudlos war der große Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister.“ Ihm ward die Freundschaft zum Ausdruck der Religion. Und diese Religion der Gemeinschaft erklingt, wenn es in den Tönen Schubert'scher Musik fragend heißt: Wann sehen wir uns Brüder auf einem Schiffelein wieder? Diese Religion der Gemeinschaft wird lebendig in den Gedichten des Arbeiterdichters Heinrich Lersch, wenn er die Wertgemeinschaft der Arbeitenden feiert. Diese Religion der Gemeinschaft wurde in Not und Tod erlebt, wenn im Felde die Kämpfer im Kugelregen zusammengeschmiedet wurden zu einer Not- und Todgemeinschaft.

Es lebt in dieser Frömmigkeit sehr viel Kraft der Innerlichkeit, und der Hörer steht ergriffen vor diesen Bekenntnissen zur Brüdergemeinschaft, die von einem lebendigen religiösen Hauch durchflutet sind. Hier zeigt sich ein Weg, um zu einem rein religiösen Sozialismus zu kommen, der mit dem Geiste Jesu Ernst macht. Es bleibt aber im Blick auf das früher Erörterte doch die Frage bestehen, ob in diesem mystischen Aktivismus nicht die Grenzen zwischen verschiedenen Gebieten geistigen Lebens verwischt werden, und ob nicht eine Zeit, die diesen warmen Bekenntnissen erlebter Brüdergemeinschaft mit mehr Distanz gegenübersteht, nicht doch schärfer zwischen dem Gemeinschaftsgefühl als einem Ausfluß religiösen Lebens und der begründenden religiösen Erfahrung der Gotteswirklichkeit, die Voraussetzung des Gemeinschaftsbewußtseins ist, unterscheiden wird. Wir Kinder der Gegenwart werden hier zurückhaltend urteilen müssen, doch darf jedenfalls die religiöse Schwungkraft dieses mystischen Aktivismus nicht verkannt werden. Er kann auf alle Fälle viel zur Verinnerlichung des Sozialismus und viel zum Aufbau der Volksgemeinschaft helfen.

III. Gedanken zur Überwindung der Krisis.

Ein buntes Bild ist vor unseren Augen vorübergezogen. Wir sahen das Ringen der Gegenwart um die religiösen Fragen, wir hörten das Ja und das Nein, das die verschiedensten Geister der Religion zuriefen. Wir waren Zeuge davon, wie sich mannigfache Widerstände aufstürzten, welche die Religion in ihrem innersten Bestande bedrohten, aber wir gewahrten auch, wie der Religion mutige und hingebende Verteidiger erstanden, die im Namen der Philosophie und im Namen menschlicher Innerlichkeit das Recht und die Wahrheit der Religion verkündeten. Was wir an einzelnen Stellen beobachteten und kritisch geltend machten, gilt es nun zu einem kennzeichnenden Gesamtbilde zusammenzufassen und als Forderung den berufenen Sachwaltern des religiösen Lebens vorzutragen. Von da aus ergeben sich Forderungen an die Theologie als die wissenschaftliche Vertreterin der Religion, Forderungen an die Kirche als die berufene Pflegerin des religiösen Lebens und schließlich Forderungen an den Religionsunterricht als den Übermittler des religiösen Besizes der älteren an die jüngere Generation. Die Forderungen aber werden dahin gehen, daß den Triebkräften religiösen Lebens, die wir kennen lernten, Raum gelassen werde, damit die so schmerzlich vermißte innerliche Verschmelzung von Religion und moderner Kultur in ihrem weitesten Umfange zur Wirklichkeit werde. Wollen die berufenen Vertreter nicht hören, so wird die Zeit über sie dahingehen, die Religion aber wird andere Wege gehen, auf denen sie zu den menschlichen Herzen spricht, denn die Königsherrschaft Gottes kommt, mit unserem Willen und durch unsere Mitarbeit oder gegen unseren Willen, aber sie kommt gewiß.

7. Forderungen an die Theologie.

Ist die Theologie denn noch eine legitime Wissenschaft? Ist ihre Aufgabe nicht längst von der allgemeinen Religionswissenschaft abgelöst? Wir wollen um Namen nicht streiten. Wenn der Ausdruck Religionswissenschaft nur eine Namensänderung bedeutet, so ließe sich darüber reden. Das Entscheidende ist, daß an der Zentralstätte wissenschaftlicher Arbeit, also an der Uni-

versität, nicht bloß die Religion registriert und beschrieben wird, sondern daß dort auch ihre Wahrheit diskutiert und verteidigt wird. Diese Wahrheitsfrage wird in unserem Kulturkreise natürlich in erster Linie auf eine Würdigung des Christentums abzielen, aber sie darf doch den umfassenden Blick über die anderen Religionen nicht verlieren. Daraus ergibt sich die erste Forderung an die theologische Arbeit: sie ist religionsgeschichtlich zu fundieren, religionsgeschichtlich im Sinne des Sachgeschehens und der Methode.

Gegen die Religionsgeschichte im Rahmen des theologischen Studiums hat Adolf von Harnack sein gewichtiges Wort erhoben. Erstens könne man keine Religion ohne Kenntnis der gesamten Kultur studieren: „Die Religion allein studieren wollen, ist ein noch kindlicheres Unterfangen als das, statt der ganzen Pflanze nur die Wurzel oder nur die Blüte zu untersuchen.“ Zweitens sei die christliche Religion die Religion der Religionen, an der sich das Wesen der Religion ein für allemal erkennen lasse. „Es ist die Religion, deren Eigentum die Bibel ist, deren Geschichte einen erkennbaren, nirgendwo unterbrochenen Zeitraum von nahezu drei Jahrtausenden umfaßt, und die noch heute als lebendige Religion studiert werden kann. In diesen drei verbundenen Merkmalen erhebt sie sich so gewaltig über alle verwandten Erscheinungen, daß man wohl das Wort wagen darf: Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.“ Drittens erinnerte Harnack daran, daß die kirchlich-praktische Abzweckung des theologischen Studiums die Religionsgeschichte in umfassenderem Maße verbiete, doch wünschte auch er, daß der Student wenigstens mit einer nicht-christlichen Religion sich eingehender befaße. Nun ist an diesem Einwand zunächst das richtig, daß im allgemeinen der Hauptton des theologischen Studiums auf das Christentum fällt und fallen muß, und daß das Studium der außerchristlichen Religionen allerhand Schwierigkeiten — so besonders die Unkenntnis der fremden Kultur — bietet. Aber in den zwanzig Jahren seit Erscheinen der harnackschen Schrift haben sich die Verhältnisse wesentlich verschoben. Namentlich das Aufkommen der Religionspsychologie und ihr Eindringen in die theologische Arbeit und ihr geradezu grundlegender Einfluß in der Theologie heißt

heute von jedem Theologen eine umfassendere Beschäftigung mit den fremden Religionen. Ja selbst die meines Erachtens gewiß richtige These, daß das Christentum die Religion der Religionen sei, verlangt gerade die Kenntnis anderer Religionen zum Vergleich, denn dieses Urteil darf doch von den jungen Theologen nicht auf Harnacks Autorität hin nachgesprochen und als Dogma ins spätere Leben mitgenommen werden, sondern es soll und muß von ihnen selber durch eigenes Vergleichen nachgeprüft werden. Praktisch bedeutet das, daß im Rahmen der theologischen Fakultät in umfassenderer Weise Vorlesungen und — was noch viel wichtiger ist — Übungen über Religionsgeschichte gehalten werden, und daß die Religionsgeschichte ordentliches Prüfungsfach in den beiden theologischen Examen und in der Religionsprüfung für das Lehramt an höheren Schulen wird. Dann aber muß in viel weitergehender Weise als heute die religionsgeschichtliche Methode die theologische Forschung bestimmen, denn wir kommen an der Tatsache nicht mehr vorbei, daß die Gedankenwelt des Christentums — von der alttestamentlichen Gedankenwelt ganz zu schweigen — unter stärkstem Einfluß nichtchristlicher Religionen gestanden hat. Es wird eine Ehrenpflicht der Theologen, eine Rechtfertigung ihres wissenschaftlichen Rufes und ein Schutz gegen den Vorwurf der Enge sein, wenn sie diese Zusammenhänge selber aufdecken und für ihre Christentumsforschung fruchtbar machen, statt diese Arbeit den Philologen und den nichttheologischen Religionshistorikern zu überlassen. Dazu kommt aber der religionspsychologische Gesichtspunkt, von dem gleich zu reden ist, der einen religionsgeschichtlichen Ausgangspunkt und ein religionsgeschichtliches Fundament dringend heißt. Übrigens wird die kirchliche Praxis von solcher religionsgeschichtlichen Arbeit der Theologen nur Vorteil haben, denn gründliche Beschäftigung mit der Religionsgeschichte schärft den Blick und das Gefühl für echte Religion und ist daher auch eine gute Schule der Seelsorge.

Zu der religionsgeschichtlichen Aufgabe der Theologie gehört auch die Auseinandersetzung mit der Theosophie, denn sie kann die künftigen Seelsorger nicht ausbilden, ohne ihnen Waffen gegen diese sinnverwirrende Modeerscheinung in die Hand zu geben. Dazu gehört aber zunächst einmal eine gründliche Einführung in die Irrlehren der Theosophie, an der die Universitätstheo-

gie nicht mehr schweigend oder mit überlegenem Lächeln vorübergehen darf. Die Waffen gegen die Theosophie werden dann Religionspsychologie und Religionsphilosophie zu bieten haben. In gleicher Weise wird auch in die moderne Mystik und in die religiös-soziale Bewegung einzuführen sein. Männer wie Johannes Müller und Arthur Bonus müssen den Studenten bekannt werden, und zwar gründlich bekannt werden. Und das religiös-soziale Problem bedarf ausführlicher Erörterung im Rahmen der praktischen Theologie.

Die zweite Forderung an die Theologie ist die religionspsychologische Einstellung. Hier darf Wobbermins Stimme nicht ungehört verhallen, dessen bleibendes Verdienst in der Geschichte der protestantischen Theologie es sein wird, daß er das religionspsychologische Programm im Interesse vertieften Religions- und Christentumsverständnisses so nachdrücklich vertreten hat. Es handelt sich hier um zweierlei: einmal um das Beobachten und dann um das Werten. Die theologische Jugend muß lernen, den Dingen auf den Grund zu gehen und von Religion nicht wie der Blinde von der Farbe zu reden. Deshalb soll sie geübt werden, religiöses Leben in seinen Äußerungen bei sich selbst und an anderen zu studieren. Bücher wie das von James sollten keinem Theologen mehr unbekannt sein. Übrigens gehört zu diesem Beobachten religiösen Lebens auch das Studium von Biographien, die uns Einblicke eröffnen in den religiösen Werdegang prominenter Persönlichkeiten. Auch hier gilt wieder Kants Wort, daß Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anschauungen aber leer sind. Solche Übung im Beobachten der Religiosität wird dann auch das Verständnis mancher Psyche, auch mancher irreligiösen Psyche wesentlich erleichtern und auch zum religiösen Verständnis der Proletarierseele führen. An der Anschauung religiösen Lebens soll sich die eigene religiöse Sensibilität bilden, und diese wird wieder dem vertieften Verständnis fremder Religiosität die Wege bahnen.

Erst diese religionspsychologische Weidung des religiösen Sinnes ermöglicht ein Verständnis der religiösen Begriffe und der religiösen Institutionen. So gilt es auf diese religionspsychologische Grundlage ebenso die Dogmatik (einschließlich der Religionsphilosophie) und die Ethik zu stellen. In der systematischen

Theologie sind demgemäß die religiösen Begriffe alter und neuer Zeit religionspsychologisch auf ihren Wahrheitsgehalt zu durchfühlen, und dieser ist unter Absehung alles nicht rein Religiösen in moderner Formulierung klar herauszustellen, wie die angeführten Beispiele aus Wobbermins Religionspsychologie dartun. Ebenso ist in der praktischen Theologie der religiöse Sinn und Gehalt der kirchlichen und gottesdienstlichen Gebräuche herauszuarbeiten und damit einem Stumpfsinn zu wehren, der ohne tieferes Eindringen Traditionen fortpflanzt, bloß deshalb, weil sie Traditionen sind. Dadurch aber verfallen nur zu leicht auch gehaltvolle und religiös wertvolle Sitten der Kritik, die bei richtiger Pflege dem religiösen Erlebnis dienen würden.

Die Religionspsychologie soll auch die Abwehrwaffen gegen religionsfeindliche Strömungen schmieden helfen. Das gilt besonders angesichts der Theosophie. Ihr gegenüber sind die transzendenten Wertoffenbarungen in ihrer religiösen Reinheit herauszuarbeiten und von aller intellektualistisch-rationalistischen Verpuppung zu befreien. Was z. B. Rudolf Otto und Friedrich Heiler auf diesem Gebiete geleistet haben, indem sie die Irrationalität des Göttlichen und des Gebetes herausarbeiteten, gilt es weiter auszubauen und in der gesamten theologischen Arbeit zur Geltung zu bringen. Dann wird die Schlichtheit des Ehtreligiösen die Pseudoreligion der Theosophie aus dem Felde schlagen; denn religiöse Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott ist etwas anderes als befriedigte Neugier gegenüber dem Jenseits. Mit der gleichen religionspsychologischen Einstellung wird die Theologie der Mystik und dem Aktivismus begegnen müssen, um zu unterscheiden und zu scheiden zwischen Stimmung und subjektiver Laune einerseits und wesensechter Religion andererseits, zwischen religiösem Gefühl und sozialer Tat.

Die wichtigste Aufgabe der Theologie scheint mir aber auf philosophischem Gebiet zu liegen. Unsere Theologie ist bisher noch immer viel zu spröde gegen die philosophischen Problemstellungen. Das erklärt sich einerseits aus ihrer Geschichte, die im allgemeinen das Bild einer bloß analytischen Betrachtung der Glaubensaussagen bietet, ohne dieselben der philosophischen Problematik zu unterstellen, das erklärt sich andererseits aus der gesunden Scheu des Glaubens, reine Religion mit Philosophie

zu vermischen. Und doch muß es anders werden. Die bloß analytische Behandlung der Glaubensaussagen kann einem Geschlecht nicht mehr genügen, dem die Religion aus einem sicheren Besitz ein schweres Problem geworden ist. Die Weltanschauungsproblematik ist sowohl von der Naturwissenschaft wie von der Geschichtswissenschaft wie von der modernen Seelenstruktur her viel zu stark, als daß nicht jede Glaubensaussage, vor allem aber die gesamten Grundlagen des Glaubens von der Philosophie durchgeprüft werden müßten. Das soll nicht geschehen, um Glauben zu wecken — das wurde bereits früher abgewiesen —, sondern um die Weltanschauungshindernisse, die sich dem Glauben in den Weg stellen, niederzuschlagen. Deshalb bedarf die Theologie einer scharf durchgearbeiteten Erkenntnistheorie des Irrationalen, die nach der einen Seite dem Intellektualismus der Orthodogie und der Aufklärung, nach der anderen Seite dem Mystizismus, der Theosophie und der Naturmystik widersteht. Was Troeltsch und Wobbermin herausgearbeitet haben, scheint mir in dieser Richtung zu liegen. Die Theologie bedarf weiter einer klar herausgearbeiteten Wertphilosophie, die die Stellung des religiösen Wertes im Reich des Geistes dartut, indem sie ebenso die Selbständigkeit der Religion wie ihre Beziehungen zu den anderen Gebieten des geistigen Lebens aufzeigt. Die Theologie bedarf schließlich einer übergreifenden Gesamtweltanschauung, einer Metaphysik, die das Recht der geschichtlichen Welt gegenüber den Herrschaftsansprüchen einer einseitig naturwissenschaftlich orientierten Weltanschauung sicherstellt, und die doch auch versucht, die letzte Einheit von Natur und Geist nicht zu verlieren. Bei dieser Frage kann sie auf wesentliche Unterstützung und Förderung durch Euckens Philosophie rechnen.

Man sage nicht, daß die Theologie das alles schon bisher geleistet habe. Gewiß haben einzelne Theologen in der angedeuteten Richtung gearbeitet, aber im großen und ganzen ist die Philosophie doch das Stiefkind der Theologie gewesen. Man denke nur an die bescheidene Rolle, die die Philosophie in den theologischen Prüfungen nach Anforderungen und Leistungen gespielt hat. Das muß anders werden: der künftige Theologe muß einen geschlossenen Kursus der Philosophie durchmachen. Es bliebe zu überlegen, ob man nicht die theologische Immatrikulation von

einem philosophischen Vorexamen abhängig machen sollte. Dann würde es auch nicht mehr oder doch jedenfalls seltener vorkommen, daß die offizielle Theologie an Kulturererscheinungen wie A. Bonus und J. Müller so gut wie achtlos vorübergeht. Damit wird aber auch die letzte Verengung der Theologie überwunden sein. Sie wird dann mehr als bisher das gesamte moderne Leben und die gesamte religiöse Bewegung in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen. Wir brauchen eine Theologie, die auf alles, was religiös sein will, ein wachsameres Auge und für alles ein interessiertes Herz hat. Nur so kann die Theologie an ihrem Teil die religiöse Krisis überwinden helfen.

8. Forderungen an die Kirche.

Es könnte Verwunderung erwecken, daß hier die Kirche als ein besonderer Faktor bei der Lösung der religiösen Krisis hingestellt und angesprochen wird. Wir hörten das vernichtende Urteil, das Menckes über die Kirche fällt, und wir mußten ihm in weitem Maße recht geben. Auch ein so religiös gestimmter Denker wie Rudolf Eucken, der der Religion den höchsten Kulturwert zuerkennt, der die Innerlichkeit Jesu und die Kräfte der Reformation aufs höchste schätzt, steht der Kirche kritisch und kühl gegenüber. Er ist der Überzeugung, daß weder der orthodoxe Protestantismus noch das liberale Christentum fähig sein werden, die gegenwärtige religiöse Krisis zu überwinden. „Dem Protestantismus alter Art fällt das Leben leicht auseinander in eine konzentrierte, aber enge Religion, ein ‚spezifisches‘ Christentum, und eine bloß säkulare, von den höchsten Zwecken abgelöste Kultur. . . Die im neuen Protestantismus überwiegende Wendung von der dogmatischen Welt zur Persönlichkeit Jesu bietet keine genügend starke und breite Basis für eine Weltreligion, die das ganze Leben befestigen und durchdringen soll. Ihr rechtes Licht und ihre volle Beleuchtung erhält eine solche Persönlichkeit nur aus weiteren Zusammenhängen; die alte Denkweise fand solche in ihrer Versöhnungslehre, wir können sie nur in einem weltbegründenden und weltterhöhenden Geistesleben finden; das aber führt auf andere Bahnen und über die besondere Konfession hinaus.“ Trotz dessen glaube ich, daß die evangelische

Kirche eine Zukunft haben kann, und zwar eine große Zukunft, wenn sie sich den Forderungen der Zeit nicht verschließt.

Die oberste Forderung wird die sein, daß sich die Kirche jedes, aber auch jedes Eingriffes in die freie Arbeit der theologischen Wissenschaft enthält und grundsätzlich darauf verzichtet, bei theologischen Professorenernennungen mitzuwirken, sondern diese einzig den evangelischen Sachmännern der theologischen Wissenschaft überläßt. Es muß das Mißtrauen gegen die religionsgeschichtliche Schule schwinden, die Kirche muß die Vertreter dieser Schule mit offenen Armen aufnehmen und sie mit Freuden begrüßen. Es darf nicht mehr vorkommen, daß am Widerspruch kirchlicher Kreise die Berufung eines Professors der Theologie scheitert; nichts ist dem Ansehen und dem Einfluß der Kirche abträglicher gewesen, als daß sie sich in katholisierender Weise gegen Professorenberufungen gesperrt hat. Es muß in der Kirche jede, aber auch jede Zurücksetzung einer Theologenschule oder einer kirchenpolitischen Partei aufhören, damit sich die Wahrheit im restlos freien Spiel der geistigen Kräfte entfalten kann.

Eine weitere Forderung an die Kirche geht dahin, daß sie sich jedes Eingriffes in die Staatschule enthält. Zwar ist immer wieder in der letzten Zeit von der evangelischen Kirche erklärt worden, daß sie keine Beibehaltung der geistlichen Schulaufsicht erstrebe — eine Erklärung freilich, die schon vor Jahren hätte erfolgen sollen — und daß man nicht an die Errichtung von Kirchenschulen denke. Doch genügt das nicht. Es ist zu fordern, daß die Kirche auf die konfessionelle Schule verzichtet und sich mit der Simultanschule, wie wir sie in Baden und Hessen seit Jahrzehnten haben, zufrieden gibt. Konfessionelle Schulen werden stets die Widerstände gegen die Kirche verschärfen und dererspaltung des Volkes dienen, sie werden immer wieder den Verdacht erwecken, daß die Kirche mit andern als rein geistigen Mitteln wirken will, sie werden stets in die Richtung von Kirchenschulen steuern — denn wie sollte der religionsneutrale Staat den konfessionellen Charakter sicherstellen, ohne den Kirchen einen Einfluß in seinen Schulen einzuräumen — oder sie werden sich mehr und mehr von ihrem konfessionellen Charakter entfernen. In der Simultanschule aber wird den verschiedenen Weltanschauungen Gelegenheit gegeben sein, vermöge der Kraft ihres inneren Le-

bens Einfluß zu gewinnen. Anderer Einfluß ist wertlos und verschärft nur die religiöse Krisis der Gegenwart.

Dasselbe gilt auch vom Religionsunterricht. Die Kirche darf auf ihn keinen andern als rein geistigen Einfluß haben. Jede kirchliche Aufsicht oder andersartige amtliche Beeinflussung dieses Unterrichtes widerspricht dem modernen Staatsgedanken, dem evangelischen Kirchenbegriff und der Autonomie der Pädagogik. Auch die Grundsätze, nach denen gemäß der Reichsverfassung der Religionsunterricht zu erteilen ist, können nicht von der Kirche, sondern nur von den Religionslehrern der betreffenden Kirchengemeinschaft festgesetzt werden. Andernfalls müßte man der Kirche auch ein Recht einräumen, die Befolgung der von ihr aufgestellten Grundsätze irgendwie zu überwachen, was mit den Ideen der modernen Staatschule und der Autonomie der Pädagogik unvereinbar ist und bleibt. Die Kirche wird neben sich ebenbürtige und ganz selbständige Faktoren dulden müssen, die unbeeinflusst von der Kirche an der Lösung der religiösen Krisis auf ihre Art arbeiten.

Alle diese Gedanken sind natürlich nur vereinbar mit einem evangelischen Kirchenbegriff. Die katholische Kirche hat sich durch die Ausschcheidung der modernistischen Bestrebungen aus ihrer Mitte jeder Möglichkeit beraubt, an der Lösung der religiösen Krisis in modernem Geiste mitzuarbeiten. Aber auch die evangelische Kirche wird sich immer wieder ernstlich darauf zu besinnen haben, daß sie ihre Existenz dem Kampf gegen den Klerikalismus verdankt, und daß sie ihr Lebensrecht verwirkt, wenn sie nicht unbedingt die Kirche der Freiheit und der persönlichen Religiosität bleibt.

Dies alles vorausgesetzt, wird die Kirche psychologischer als in vergangenen Tagen verfahren, d. h. sie wird der Psychologie des vom Geist der modernen Kultur durchdrungenen Menschen mehr Rechnung tragen müssen. Dazu gehört nicht bloß, daß die amtlichen Erlasse den Geist der Weitherzigkeit und Kulturoffenheit atmen, dazu gehört, daß alle Vertreter der Kirche, Generalsuperintendenten und Pfarrer, das Prinzip des Protestantismus in ungetrübter Reinheit zur Geltung bringen. Dazu gehört die Aufgeschlossenheit für die verschiedensten Seelenstrukturen und Problemlagen. Es will auch hier erkannt sein, daß religiöses Leben reine Innerlichkeit, persönliches Leben ist. Es darf des-

halb kein Mensch zu irgendeinem formulierten Bekenntnis genötigt werden, es darf nicht eine religiöse Darstellungsform als mindestens wertvoller wie die andere — wenn auch nur stillschweigend — hingestellt werden. Die Lebenswege der Menschen sind so verschieden, daß das, was dem einen sicherer Besitz und Seligkeit, dem anderen Problem und Gewissensdruck ist. Das alles gilt vom dogmatischen Gebiet ebenso wie vom ethischen, es möge noch an einigen Beispielen erläutert werden: an der Stellung zum Konfirmationsbekenntnis, an der Stellung zur Wunderfrage und an der Stellung zur Jugendbewegung.

Der Konfirmande bekennet — wenigstens nach den strengen kirchlichen Bräuchen — bei seiner Konfirmation das apostolische Glaubensbekenntnis. Für gewöhnlich entstanden daraus keine Konflikte, womit nicht gesagt ist, daß das innere Zustimmung der meisten Konfirmanden bedeutet. Jedenfalls ist wohl der umfassende und tiefe Sinn des „Bekennens“ den wenigsten klar geworden. Dann aber wetterleuchtete es plötzlich, wenn einmal ein junger Mensch das Bekenntnis nicht ablegen wollte. Praktisch waren die Fälle selten und wurden meist unter der Hand beigelegt. Ähnlich liegen übrigens die Dinge im Sonntagsgottesdienst mit der allsonntäglichen Verlesung des Glaubensbekenntnisses. Tausende nehmen es hin, einigen wird es zur Last. Eine psychologische Einstellung müßte herausfühlen, daß oft die Widersprechenden die feineren Naturen sind, die sich nicht binden wollen an Konvention und Tradition, die etwas ablehnen, was sie nicht ganz persönlich verantworten können. Ein psychologisch eingestellter Seelsorger wird erkennen, daß hier gerade persönliches Leben sprudelt und wird das Bekenntnis freigeben, er wird andere Formulierungen zur Verfügung stellen, er wird vielleicht überhaupt auf ein formuliertes Bekenntnis verzichten. Eine psychologisch eingestellte Kirche wird daher Freiheit des Bekenntnisses geben. Es kommt nicht auf das Bekennen, sondern auf das Leben an; das soll die Kirche von Johannes Müller lernen. Für viele klafft noch immer ein Riß zwischen Naturwissenschaft und Religion, weil von der Kirche noch immer nicht klar und unzweideutig erklärt ist, daß es sich bei dem Glauben an Gottes Wundermacht nicht um Durchbrechung der Naturgesetze handelt. Man weiß wohl, daß es Pfarrer gibt, die zur Wunderfrage kritisch

stehen, aber für das allgemeine Bewußtsein erscheinen sie mehr als Geduldete. Hier wird ein offenes Wort von der Kirche gefordert werden müssen, daß sie in ihrer Mitte nicht bloß eine moderne Wunderauffassung duldet, sondern sie als durchaus religiös offiziell anerkennt. Die Kirche muß auch hier wieder mit der Psychologie des Modernen rechnen, der auf Grund der Vergangenheit so lange mißtrauisch ist und bleibt, bis sich die Kirche unzweideutig zur modernen Weltanschauung bekannt hat, bis sie auch ihren altgläubigen Gliedern gegenüber den Mut dieses Bekenntnisses aufgebracht hat. Und schließlich sei das Beispiel der Jugendbewegung genommen. Man mag zu ihr stehen, wie man will, sie ist eine geschichtliche Gegebenheit und eine große seelische Macht. Es lebt manches in ihr, was der traditionellen Art der Kirche entgegen ist. Wird es der Kirche gelingen, auf die hier waltenden Tendenzen einzugehen? oder wird sie denselben Fehler machen wie gegenüber der modernen Theologie, d. h. sich erst durch den Druck der Zeit zur Anerkennung bewegen lassen, wenn es zu spät ist und die Anerkennung als erzwungen nur geringen Eindruck macht? Die Beispiele mögen zeigen, was mit der Forderung psychologischer Einstellung gemeint ist. Entweder geht die Kirche auf die Seele des modernen Menschen ein, oder der moderne Mensch schreitet über die Kirche hinweg, die dann mehr und mehr zur Winkelkirche wird. Das unzweideutige Bekenntnis der Kirche zur modernen Theologie und zur modernen Weltanschauung ist eine Lebensfrage der Kirche.

Weiter ist die stärkere soziale Einstellung der Kirche zu fordern. Gewiß sind auch bisher allerhand soziale Einzelwerke unternommen worden, aber man kann nicht sagen, daß die Kirche den Widerstand der feindlichen Welt besiegt hätte. Da war viel soziale Einzelhilfe, aber kein eigentliches soziales Werk. Besonders wird die Kirche ihre Stellung zur Sozialdemokratie revidieren müssen, denn die Sozialdemokratie ist das große soziale Problem der Gegenwart. Von allein werden die Sozialdemokraten zur Kirche nicht kommen, dazu wirkt die frühere Haltung der Kirche, die zu eng mit dem historischen Staat und mit der bestehenden Gesellschaft verknüpft war, zu stark nach. Die Kirche wird in selbstloser Liebe um die Seelen der Sozialdemokratie werben müssen, indem sie alles vermeidet, was deren Mißtrauen

erwecken muß. Die Sozialdemokratie gleicht dem Manne, der unter die Mörder fiel, denn sie ist krank an der materialistischen Geschichtsauffassung. Wird die Kirche dem Priester und Leviten gleichen oder dem Samariter? Sie kann solche Samariterdienste nur tun, wenn sie endgültig auf jede Politik in ihrer Mitte verzichtet, wenn nichts, aber auch nichts von Kanzel und Altar erklingt, was irgendeiner politischen Richtung zugute kommt, wenn die Kirche strikt nach dem Worte handelt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Die Kirche soll sich um die Seele der Menschen kümmern, aber sie soll sie in ihrer politischen Art und Einstellung unangetastet lassen, und sie soll alles, aber auch restlos alles unterlassen, was eine politische Partei stützt und dadurch naturgemäß die andere Partei schwächt. Die Kirche soll die seelische Wiedergeburt des Volkes pflegen, aber seine politische Wiedergeburt soll sie den Politikern und den einzelnen Staatsbürgern überlassen. Treibt sie doch Politik, dann wird sie ein politischer Verein werden und ihre überweltliche Aufgabe verfehlen.

Die Kirche soll schließlich eschatologischer sein. Das ist eine Aufgabe, die ihr die Theosophie ebenso wie der Aktivismus stellt. Eschatologischer, d. h. mehr auf die Zukunft, mehr auf das Gesamtgeschehen gerichtet. Was die Menschen zur Theosophie hinzieht, ist bei vielen sicher bloß Neugierde, bei vielen aber ein ernstes Verlangen nach dem Jenseits, das durchaus auf den Ton gestimmt ist: Wo findet die Seele die Heimat, die Ruh? Hat die Kirche nicht die Kraft und den Willen, die Menschen in gesunder Pädagogik vor der Neugier zu warnen, und hat sie nicht die Fähigkeit, die Sehnsucht nach einer ewigen Welt zu stillen, dann drängt sie die Menschen durch ihre Versäumnis auf solche Irrwege wie die Theosophie. Es ist in unserer Kirche zu viel vom Glauben gepredigt worden und zu wenig von der Hoffnung, von der Hoffnung auf die eigene Vollendung und von der Hoffnung auf die Weltvollendung. Und hier setzt nun die Theosophie mit ihren Gaukelbildern ein. Die Kirche muß die großen Motive von der christlichen Hoffnung, die im Neuen Testament vorliegen, aufgreifen und im Sinne der religionspsychologischen Methode Wobbermins und des Vergewärtigungsprinzips von Bonus und Müller für unsere Zeit fruchtbar machen. Dazu gehört außer

dem Genannten auch die Beleuchtung der philosophischen Problematik. Ganz praktisch gesagt: Unsere Predigten müssen statt bloßer Darlegung des Glaubensgehaltes und meist recht langweiliger, weil primitiver und ausgefahrener Anwendung viel mehr Problempredigten werden, die den Weltanschauungsnotén des modernen Menschen nachgehen, die seinem Grübeln über religiöse, philosophische, ethische und ähnliche Weltanschauungsfragen die Wege weisen. Das alles nicht im autoritativen Kanzelton, der vielen so verhaßt ist, sondern in Ton und Form des mitgrübelnden und mitsuchenden Menschen, der zu anderen von seinen eigenen Nöten redet. Dazu muß der Prediger allerdings eigene Nöte haben, die werden aber aufbrechen, wenn er die religiöse Bewegung der Gegenwart wirklich innerlich durchkämpft.

Unter diesem Gesichtspunkt werden religiöse Motive wie die Unsterblichkeit und das ewige Leben, wie die Weltvollendung und die „Wiederbringung“ aller Dinge, der Sinn des Leidens und die Überwindung des Bösen, also all die großen Probleme, mit denen sich auch unsere spekulative Philosophie beschäftigt hat, in den Vordergrund rücken. Dazu kommen all die Zeitereignisse, die in ihrer ganzen Schwere doch eben religiös gewertet sein wollen, indem dem geheimen Sinn Gottes nachgespürt wird, nur allerdings nicht nach dem Schema: Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken! wodurch das Problem mit einem Machtspruch abgeschnitten wird, dem sich die Seele des modernen Menschen doch nicht beugt. Wir müssen wieder mehr großzügige religiöse Geschichtsphilosophie auf die Kanzeln bekommen, die über die kleinen Einzelschicksale hinaus in ganz große kosmische Zusammenhänge führt, wir müssen die Menschen innerlich aufregen, statt ihnen Narkotika weichlicher „Erbauung“ zu geben. Hier können wir sicherlich von den Religiös-Sozialen lernen.

So ist zusammenfassend zu fordern, daß die Kirche alles Klerikale restlos abstreift, daß sie aus einem Institut für die Regelung von Glauben und Sitten zu einer beweglichen Lebensgemeinschaft aller derer wird, die unter dem Geiste Jesu von Nazareth stehend „Ewigdauerndes verflöhen wollen in ihr irdisches Tagewort“ (Sichte), die den tiefsten Sinn des Lebens aufspüren wollen, die die Fußspuren des Ewigen erblicken wollen in den Geschehnissen der Zeit, und die gemeinsam der Ewigkeit

zustreben. Aber Bindungen darf es nicht geben, als allein die Bindung an den Geist des großen Nazareners, die sich nicht in Begriffe fassen läßt, die sich nur im „persönlichen Leben“ ergreifen läßt. Darum muß solche Kirche eine reine Kirche der Freiheit und des Geistes sein, die nichts durch Organisationen machen will, sondern die alles vom freien Walten des Geistes erwartet, den sie daher wehen läßt, wann und wo er will. Kein Vertrauen auf Organisationen und „Sicherungen“, denn dann verfielen wir der Verdammnis der materialistischen Geschichtsauffassung, die ja auch glaubt durch empirische Gestaltungen den Geist beeinflussen zu können. Die evangelische Kirche muß eine Kirche schlechthiniger Freiheit und schlechthinigen Gottvertrauens — was sich beides gegenseitig bedingt — sein oder sie wird nicht sein. Als Kirche vollendeter Freiheit, der Freiheit, von der Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen“ geredet hat, wird sie eine große Zukunft haben, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.

9. Forderungen an den Religionsunterricht.

Der Religionsunterricht hat nicht den Zweck, Religion zu lehren, denn Religion ist nicht lehrbar. Der Religionsunterricht hat vielmehr die Aufgabe, in das Kulturgebiet der Religion einzuführen und den Sinn und Geschmack des Menschen für die religiöse Welt zu wecken. Da zu den verschiedenen Kulturgebieten, die sich zu dem Gesamtgebilde des geistigen Lebens zusammenschließen, nach allen Lehren der Religionsgeschichte, der Religionspsychologie und der Religionsphilosophie auch die Religion gehört, so daß die Kultur bei Verblaffen der Religion verarmen würde, so ist es einfache Pflicht des Staates als des organisierten Kulturträgers, dafür Sorge zu tragen, daß die Jugend in die religiöse Kultur eingeführt wird: unter diesem Gesichtspunkt ist der Religionsunterricht eine Notwendigkeit. Ebenso lehren die genannten Wissenschaften, daß die religiöse Lebensrichtung jedem Menschen eigen ist, es sei denn, daß sie künstlich in ihm erstickt worden ist, und auch dann bricht die Religiosität noch durch. Es wäre wider alle Gesetze der Psychologie und Pädagogik, wollte man solche allgemeine Anlage im Menschen verkümmern lassen. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist der Religionsunter-

richt eine Notwendigkeit. Wenn trotzdem in unseren Tagen der Religionsunterricht scharfe Gegner findet, so erklärt sich das zum Teil aus politischen Motiven, die nicht entscheidend ins Gewicht fallen können, da über den Religionsunterricht nicht die politische Zweckmäßigkeit, sondern einzig das Wahrheitsinteresse zu entscheiden hat. Es hat sich aber auch aus religiösen und aus wissenschaftlichen Gründen der Widerspruch gegen den Religionsunterricht gemeldet. Es wurde darauf hingewiesen, daß der Unterricht die Religion rationalisiere, daß er Begriffe statt Leben gebe, oder von anderer Seite, daß er eine geistige Höhenlage habe, die nicht dem Wesen der modernen Kultur entspreche, und daß er sich nicht auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnisse halte. Vieles an diesen Klagen ist berechtigt; deshalb sind eine Reihe von Forderungen an den Religionsunterricht zu stellen, damit er wirklich an seinem Teile zur Lösung der religiösen Krisis mithelfen kann. Es sind aber vornehmlich drei Forderungen, die zu erheben sind: Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Religionsphilosophie müssen den Religionsunterricht bestimmen, der damit auf streng wissenschaftliche Basis gestellt wird. Damit ist selbstverständlich auch gegeben, daß er die moderne Mystik, die Theosophie und den Aktivismus in den Kreis der Betrachtung zieht.

Religionsgeschichte im Religionsunterricht soll nicht besagen, daß der Unterricht interkonfessionell sein soll, denn es empfiehlt sich, daß um der Lebendigkeit und Innerlichkeit der Religion willen nur Lehrer derselben Konfession Kinder der gleichen Konfession unterrichten. Religionsgeschichte im Religionsunterricht soll auch nicht heißen, daß nun eine Art Wachsfigurenkabinett aufgemacht werden soll, in dem ein Religionsstifter neben dem anderen aufgebaut wird; das würde eine tödlich langweilige Objektivität ergeben, die jede persönliche Stellungnahme ausschließt. Persönliches Leben soll aber der Religionsunterricht pflegen. Religionsgeschichte im Religionsunterricht will besagen, daß einmal auch andere Religionen zur Sprache gebracht werden sollen, und daß der leitende Gesichtspunkt des Religionsunterrichts kein dogmatischer, sondern ein historischer ist, der selbstverständlich wie der Geschichtsunterricht zu lebendiger Stellungnahme und Anteilnahme an dem Kulturgebiet führen will.

Die Kenntnis fremder Religionen muß entweder auf der Unterstufe in der Form von Götterjagen oder auf der Oberstufe in der Form religionsphilosophischer Fragestellung vermittelt werden. Jedenfalls ist es gut, wenn der Jugend rechtzeitig zum Bewußtsein gebracht wird, daß auch unter anderen Himmelsstrichen fromme Menschen wohnen, die Gott — wenn auch in anderer Form — verehren. Solche religionsgeschichtlichen Ausblicke wecken das Gefühl dafür, daß die Religion eine Welt- und Menschheitsfrage ist. Recht beleuchtet, nähren sie das religiöse Gefühl und die Ehrfurcht vor dem Gott, der allerorten sich finden läßt. Der religionsgeschichtliche Gesichtspunkt als Unterrichtsprinzip fordert, daß wir unsere Jugend den Entwicklungsgang unserer Religion führen, und daß wir sie mit zunehmender Reife immer genauer mit den geschichtlichen Einflüssen bekannt machen, unter denen der Werdegang des Christentums gestanden hat. Das führt ganz von selber auch auf kritische Fragestellungen, und es ist notwendig, daß der Religionsunterricht auch in die hier vorliegenden Probleme und in die modernen Kontroversen einführt. Wenn die Jugend die Schule verläßt, oft auch schon auf der Schule, hört sie doch von den kritischen Dingen, und es ist besser, daß sie von geschickter Hand, die aufbauen will, geführt, als daß sie von radikaler Seite zur Verneinung getrieben wird. Auch darf nicht bei der Jugend der Gedanke aufkeimen, als hätte der Religionslehrer irgend etwas zu verstecken, ein Gedanke, der unfehlbar Platz greift, wenn der Lehrer nicht auf alles eingeht, was an religiöser Kritik der Jugend doch zu Ohren kommt. Das Gesamtergebnis dieser historischen Arbeit soll ein Bild vom Werdegang unserer Religion und wenigstens ihrer wichtigsten Beziehungen zu anderen Religionen sein. Damit ist aber die Aufgabe des Religionsunterrichts keineswegs erschöpft.

Der Religionsunterricht soll weiter unter dem Gesichtspunkt der Religionspsychologie stehen. Das bedeutet zweierlei: Weckung der religiösen Innerlichkeit und verständnisvolle religiöse Einfühlung in die Objekte und Zeugnisse religiöser Kultur. Die religionspsychologische Methode will, daß das religiöse Bewußtsein aus sich heraus das religiöse Leben in seinen echt und rein religiösen Äußerungen erfassen und verstehen soll. Dann aber

Ist es erste Notwendigkeit, daß der Religionslehrer dem religiösen Leben und Bewußtsein der Jugend gerecht wird, daß er mit der Psychologie ihres religiösen Lebens vertraut ist. Dazu gehört einmal, daß dem Religionslehrer klar und in seiner Arbeit richtunggebend die Erkenntnis ist, wie verschieden im Gegensatz zu früheren Zeiten das religiöse Milieu der Kinder ist, in dem sie zu Hause aufwachsen. Neben der früher üblichen alten lutherischen (oder reformierten) Frömmigkeit, die sich in einigen Häusern erhalten hat, herrscht in vielen anderen Häusern eine durchaus moderne, teils rationalistische, teils mystische Frömmigkeit. Dazu treten die Häuser, in denen man der Religion gleichgültig oder ablehnend gegenübersteht, besonders unter der Herrschaft der materialistischen Geschichtsauffassung. Daß so verschiedene Kinder den religiösen Tatsachen verschieden, teils lebendiger, teils stumpfer, teils gläubiger, teils kritischer gegenüberstehen, will im Unterricht berücksichtigt sein. Vor allem aber ist zu bedenken, welchen gewaltigen Einfluß auch auf dem religiösen Gebiet die Entwicklungsjahre ausüben. Diese Jahre sind die Entscheidungstunden im menschlichen Leben; was hier vom Erzieher gesündigt wird, ist in der Regel nicht wieder gutzumachen, jedenfalls bleiben Narben solcher verfehlten Erziehung zurück. In den Entwicklungsjahren beginnt das Individuum sich zur Persönlichkeit zu entwickeln, mit subjektivistischer Willkür und rationalistischer Kritik tritt es der Objektwelt gegenüber; freilich gärt bei richtiger Behandlung aus solch wildem Most ein edler Wein. Durch solche Wehen der Geburt des persönlichen, selbständigen Ich muß jeder hindurch, und wohl dem Menschen, der später treuer Führer gedenken kann, die ihm durch Sturm und Wetter hindurchgeholfen haben. Will nun der Religionslehrer solch treuer Führer sein, so wird er auf die subjektivistisch-kritische Psyche des Schülers Rücksicht nehmen müssen. Das bedeutet aber, daß die Religion nicht als eine alles übertönende Autorität, womöglich in ängstlicher Isolierung von Natur und Geistesleben angeboten werden darf, sondern daß ihre Erscheinungsformen dem jungen Menschen zur selbständigen Beobachtung, Kritik und Entscheidung dargeboten werden. Das wird Vertrauen und den Willen zur Objektivität wecken. Anderenfalls lagern sich die finsternen Gestalten des Zweifels und des Mißtrauens vor das religiöse

Gefühl und hemmen das Organ, das einzig zur Erfassung religiösen Lebens geeignet ist.

Ebenso wichtig wie eine richtige Behandlung des Subjekts ist weiter die richtige Behandlung des Objekts, d. h. der historisch gegebenen religiösen Erscheinungen. In den untersten Klassen wird man sich vielleicht als Ergebnis einer biblischen Geschichte oft, zumal des Alten Testaments, mit einer sittlichen Erfahrung begnügen müssen; das schadet zunächst auch nichts, denn wahre christliche Frömmigkeit wird stets mit sittlichem Ernst verbunden sein. Aber es darf doch auch auf der untersten Stufe nicht vergessen werden, daß wir es mit Religions- und nicht mit Moralunterricht zu tun haben. Es wird daher auch bei den einfachsten Geschichten auf Herausarbeitung des religiösen Gehaltes Bedacht genommen werden müssen, also religiöse, nicht bloß sittliche Erfahrung anzustreben sein. Also religiöse Einfühlung. Immerhin liegen hier die Verhältnisse verhältnismäßig einfach. Bloßes Moralisieren oder bloße Gedächtnisübung ist auf alle Fälle zu vermeiden. Auf der Mittelstufe (für die Volksschule auch auf der Oberstufe vielleicht vom letzten Jahr abgesehen) handelt es sich um die biblische Geschichte, die sich fortsetzt in der Geschichte Israels und der christlichen Kirche, um das Kirchenlied und um die Kirchengeschichte. Hier ganz besonders muß die Herbart'sche intellektualistisch-moralistische Methode der Erweiterung und Vertiefung des Vorstellungskreises mit anschließender Beeinflussung des Willens ersetzt werden durch die religionspsychologische Methode, die den religiösen Sinn belebt. In gewisser Weise hat hier Richard Kabisch mit der Betonung der religiösen Phantasie vorgearbeitet.

Bei den biblischen Stoffen kommt alles darauf an, daß so, wie es Wobbermin beim Begriff des Reiches Gottes macht, die Glaubensmotive erhoben werden. Es soll also gefragt werden, was denn das religiös Bedeutsame in all den Vorstellungen, Begriffen, Tatsachen und Forderungen ist. Beim Wunder ist beispielsweise nicht das wunderbare naturhafte Geschehen, sondern die Offenbarung göttlicher Macht und Liebe das Wesentliche; es handelt sich hier also um eine Betrachtung, die in einer anderen Fläche als die naturwissenschaftliche Betrachtung verläuft, so daß naturwissenschaftliche und religiöse Betrachtung sich gar

nicht schneiden, sondern wie parallele Linien verlaufen. Dabei soll nicht gesagt werden, oder jedenfalls nicht in den Vordergrund geschoben werden, was das Wunder nicht ist, sondern vielmehr das, woran die lebendige Religion ein Lebensinteresse hat. Ähnlich wird bei der Würdigung Jesu auf jede metaphysische oder spekulative Erörterung zu verzichten sein, und an ihre Stelle hat die Herausarbeitung der Tatsache zu treten, daß wir durch ihn und an ihm die göttliche Wirklichkeit erleben. Analog wäre das religiöse Leben der Apostel an der Hand ihrer Schriften aufzudecken. Bei der Durchnahme von Kirchenliedern soll man sich vor dem „Zerklären“ hüten, das die Herbart'sche Pädagogik befördert hat, und die religiösen Motive erfassen. Wie bei der Durchnahme eines lyrischen Gedichtes nicht die Vorstellungen das Entscheidende sind, sondern die „ästhetische Linie“, die lyrische Gefühlsbewegung, die eben nur erfüllt werden kann, so ist bei der Behandlung eines religiösen Liedes die „religiöse Linie“, die fromme Gefühlsbewegung, sind die religiösen Motive und Quेतive, herauszuheben. Bei der Kirchengeschichte, die unter anderem (d. h. wissenschaftlich-historischem) Gesichtspunkt in der Geschichtsstunde behandelt wird, hat der Religionslehrer die religiösen Impulse und Repulse aufzuzeigen, die das weltgeschichtliche Geschehen mitbedingen, also religiöse Wertung des geschichtlichen Lebens.

Der Katechismus kommt erst in der obersten Klasse der Volksschule und auf der Oberstufe des Gymnasiums zur Verhandlung, und zwar als historisches Dokument reformatorischer Frömmigkeit. Wie Wobbermin die Bekenntnisse analysiert, so ist der Katechismus auf seinen religiösen Gehalt zu durchforschen, der vor reifen Schülern sich leichter und tiefer erschließen wird als vor jungen Kindern. Auswendig zu lernen ist der Katechismus ebensowenig wie etwa die Augustana. Vor allen Dingen aber soll auf der Oberstufe ein — relativ abgeschlossenes — Verständnis vom Wesen der Religion, besonders des Christentums, erstrebt und das Recht dieses Glaubens erhärtet werden. Die großen Probleme der Dogmatik (einschließlich Ethik) und der Religionsphilosophie müssen hier in einer der reiferen Jugend verständlichen Weise erörtert werden, und zwar so, daß jedesmal gezeigt wird, welches religiöse Interesse zu den Problemen und ihren jeweiligen

Lösungen geführt hat. Dies religiöse Interesse ist als der bleibende Kern des betreffenden Dogmas zu vertreten und gegenüber feindlichen Meinungen und Weltanschauungen zu verteidigen.

Der religionsphilosophische Gesichtspunkt verlangt, daß der gesamte Religionsunterricht philosophisch eingestellt werde. Für die mittleren Klassen kann das natürlich nur besagen, daß Ansatzpunkte herausgearbeitet werden sollen, an die der spätere Oberklassenunterricht anknüpfen kann. Der Lehrer auf dieser Stufe muß sich dessen stets bewußt bleiben, daß später zu philosophischer Besinnung fortgeschritten werden soll. Er wird daher gelegentlich philosophische Fragen schon leise berühren und das philosophische Interesse aus seinem Schlummer wecken müssen. Mit ganzer Kraft hat dann die philosophische Besinnung auf der Oberstufe einzusetzen, und zwar wird es sich zunächst um erkenntnistheoretische Besinnung handeln. Das Problem der Erfassung des Übersinnlichen ist in seiner ganzen Schwere — vielleicht am besten an Kant — zur Klarheit zu bringen, dann ist deutlich zu machen, warum wir über eine ausschließlich rationale Welterschaffung hinaus müssen, und es sind Recht und Möglichkeit einer Erfassung des Übersinnlichen mit dem inneren Sinn darzutun. Hierbei bietet sich bereits Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit der Theosophie, hierbei auch die Möglichkeit zur Erörterung des Problems des persönlichen Lebens. Jedenfalls ist es nötig, hier einen Durchstoß in die Welt der Innerlichkeit zu machen. Ist dieses geschehen, dann wird es sich darum handeln, zu einer Weltanschauung zu führen, die nicht an der naturhaften Oberfläche bleibt, sondern Recht und Selbständigkeit der geschichtlichen Welt zu würdigen weiß. Von hier gelangt man zur Auseinandersetzung mit Häckel und seinen Gesinnungsgenossen.

Nachdem diese Vorfragen erledigt sind, ohne deren Behandlung keine verständige Religionsphilosophie möglich ist, kann an das eigentliche Problem der Religion herangetreten werden. Auf Grund aller psychologischen Beobachtungen und Einfühlungen, die hier vorausgesetzt werden müssen, ist das Wesen der Religion und des Christentums gegen alle wissenschaftliche Erkenntnis scharf abzugrenzen und der Jugend deutlich zu machen, daß es einen Zusammenstoß von wahrer Wissenschaft und von echter

Religion überhaupt nicht geben kann, weil beide Kulturgebiete in verschiedenen Ebenen liegen, also sich weder berühren noch schneiden. Von hier aus wäre noch einmal ein Blick auf die fremden Religionen zu werfen, um die eigene Religion gegen diese abzugrenzen. In diesen Zusammenhängen sind auch die großen ethischen und kulturphilosophischen Probleme des Christentums zu erörtern, wie z. B. die Frage nach Christentum und Wirtschaftsordnung u. a. Es ist selbstverständlich, daß diese Aussprachen den Charakter restlos freier Erörterung tragen, in denen jeder das aussprechen kann, was er auf dem Herzen hat. Man bedenke, daß eine Aussprache der Bedenken gegen die Religion viel leichter von diesen Bedenken befreit, als wenn sie in tiefster Seele verschwiegen bleiben. Wird so der Religionsunterricht auf moderne Grundlage gestellt (streng wissenschaftlich, philosophisch, nüchtern, offenste Aussprache, Einbauen des Stoffes ins moderne Kulturleben), dann wird er zur Lösung der modernen Krisis erheblich beitragen, denn er wird der Jugend das Bewußtsein geben, daß man ein ganz moderner Mensch sein kann, der die Ergebnisse moderner Wissenschaft voll bejaht, und der ganz in der modernen Kultur lebt, und daß man doch ein ernster Christ sein kann, der sein Bestes in der ewigen Welt findet. Schlägt diese Überzeugung durch, dann ist die Krisis überwunden.

Literatur.

1. Zur Religionsgeschichte. Söderblom, Einführung in die Religionsgeschichte. 1920. — Bouffet, Das Wesen der Religion. 3. Aufl. 1906. — Die orientalischen Religionen (Kultur der Gegenwart I, 3, 1). 1906. — Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum. 1912. — Harnack, Die Aufgaben der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte 1901. — Chantepie de la Saussaye, Die vergleichende Religionsforschung und der christliche Glaube. 1898.

2. Zur Religionspsychologie. Wundt, Völkerpsychologie: Mythos und Religion. 1910—1914. — Wundt, Elemente der Völkerpsychologie. 1912. — Starbuck, Religionspsychologie (deutsch). 1909. — James-Wobbermin, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. 3. Aufl. 1920. — Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie. 1917. — Wobbermin, Zum Streit um die Religionspsychologie. 1913. — Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I. Bd. 1913. II. Bd. 1922. — Wobbermin, Religion. Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit. 1921.

3. Zur Religionsphilosophie. Hädel, Natürliche Schöpfungsgeschichte. 2. Aufl. 1908. — Hädel, Die Welträtsel. — Katorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Aufl. 1908. — J. Cohn, Religion und Kulturwerte. 1914. — Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. 4. Aufl. 1920. — Eucken, Können wir noch Christen sein? 1911. — Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie. 3. Aufl. 1912. — Kesseler, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie. 2. Aufl. 1920. — Kesseler, Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart. 1920. — Kesseler, Rudolf Euckens Werk. 1913. — Kesseler, Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie. 1917.

4. Zur Theosophie. Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? 7. Aufl. 1914. Steiner, Theosophie. 1916. — Leese, Moderne Theosophie. 2. Aufl. 1921. — Bruhn, Theosophie und Anthroposophie. 1921. (ANuG Bd. 775.) — Rittelmeyer, Von der Theosophie Rudolf Steiners. 1919.

5. Zur modernen Mystik. Wille, Das lebendige All. 1905. — J. Hart, Der neue Gott. 1898. — Bonus, Zur religiösen Krisis. 4 Bde. 1911—1912. — J. Müller, Wegweiser. 1913. — J. Müller, Die Bergpredigt. 1906. — J. Müller, Von den Quellen des Lebens. 1905.

6. Zum Aktivismus. Tiliach-Wegener, Der Sozialismus als Kirchenfrage. 1919. — Mennicke, Proletariat und Volkstirche. 1920. — Wir zeugen vom lebendigen Gott. Predigten religiös-sozialer Pfarrer der Schweiz. 1912. — Traub, Ethik und Kapitalismus. 2. Aufl. 1908.

7. Zu allen Auffügen des vorliegenden Bändchens. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 5 Bde. 1909—1914. Vgl. dort die betreffenden Stichworte.

Register.

1. Personenregister.

- | | | |
|-------------------------|-------------------------|--------------------------|
| Apollo 11 | James 28 ff. 106 | Pastal 50 |
| Arius 19 | Jesus Christus 9. 13. | Paulus 52 |
| Athanafius 19 | 19. 35. 42. 52. 63. | Pestalozzi 98 |
| | 65 ff. 72. 85. 93. 97. | Pfleiderer 20 |
| Bismard 99 | 101 f. 109. 115. 121 | Plato 57 |
| Bölsche 73 | Johannes 67 | Ridert 45. 47 |
| Bonus 77 ff. 88. 106. | Kabisch 120 | Rittelmeyer 64 |
| 109. 114 | Kant 17. 20. 32. 39. | Sauffane, Chantepie de |
| Bornhausen 101 f. | 41. 57. 106. 122 | la 17 |
| Bruhn 5. 56 f. | Krischna 66 | Schelling 58 |
| Buddha 13. 66 | Kutter 93 | Schiller 102 |
| | | Schleiermacher 32 f. 91 |
| Christus s. Jesus Chri- | Lazarus 67 | Schlemmer 45. 47 |
| stus | Lersch 102 | Schmitz 89 |
| Cohen 45. 47 | Lessing 9 | Schopenhauer 17 |
| Cohn, Jonas 45 ff. | Leuba 27. 28 f. | Schubert 102 |
| Euden 47 ff. 108 f. | Lukas 66 | Sendel 66 |
| | Luther 42. 91. 116 | Söderblom 9 ff. |
| Gedner 75 | | Starbuck 27 |
| Sichte 58. 115 | Martus 66 | Steiner 56 ff. 65. 67. |
| Flournoy 27 ff. | Marx 43. 98 | 70. 72 |
| Goethe 57 f. | Matthäus 66 | Themel 91. 94 |
| Gunkel 18 f. | Mennicke 91 f. 98. 109 | Tillisch 94 |
| | Mohammed 9 | Troeltsch 47. 51 ff. 108 |
| Hädel 39 f. 122 | Moses 9 | |
| Hall, Stanley 27 | Müller, Johannes 83 ff. | Wegener 94 |
| Harnack, A. v. 18. 53. | 98. 106. 109. 112. 114 | Wille 73 ff. |
| 104 f. | | Wobbermin 26 ff. 46 f. |
| Hart, Heinrich 73 ff. | Natorp 45. 47. 101 | 51 ff. 97. 106 ff. 114. |
| Hart, Julius 73 ff. | | 120 f. |
| Hegel 58 | Oesterreich, Konstantin | Wotan 11 |
| Heiler 107 | 28. 30 f. | Wundt 23 f. 26 f. 31. |
| Heim 89 | Oldenberg 14 | 47. 54 |
| Herbart 120 f. | Ostwald, Wilhelm 40 f. | |
| Herrmann 55 | Otto, Rudolf 107 | Zarathustra 66 |

2. Sachregister.

- Abendmahl** 19. 102
Abhängigkeitsgefühl 34
Aktivismus 99. 101 f.
Antimismus 9. 10. 14
Apriori, religiöses 52 f.
Arbeitskultur 73
Arische Rasse 62
Astral Leib 60 f. 71
Atheismus 16. 54
Ätherleib 60. 63. 70
Atlantier 62. 69
Atma 60
Außenwelt 39
Babylon 18
Betehrung 27
**Betrachtungsweise, ge-
netische** 41
**Betrachtungsweise, tri-
tische** 41
Bewußtseinskultur 88
Bourgeoisikirche 97
Brahman 13 f. 16
Brudergedanke 102
Brudergemeinschaft 94
Buddhismus 13. 15. 25
Budhi 60
**Charakteristische Reli-
gion** 50 f.
Christentum 13. 17. 25.
34. 40. 43. 52 f. 109
**Christentum und Wirt-
schaftsordnung** 123
Christliche Gesellschaft
92
Christologie 65
Christusmythos 52
Dämonenglaube 10. 24
Darwinismus 81
Deutsches Wesen 79
Ding an sich 57
Dogmatik 106. 121
Einzelwille 54
Empirismus 37
**Energetischer Impera-
tiv** 41
Energielehre 40
Entwicklungsgedanke
39. 41. 54. 65. 86
Entwicklungsjahre 119
Erbauung 95
Erdensein 62
Erkenntnislehre 39. 41.
44. 46. 56 ff. 68. 80.
108
Erlösungsreligion 13 f.
Erotik 92
Eschatologie 35 f. 94.
114 f.
Ethik 45. 92. 106. 121
Ethisches Ideal 94
**Ethisches Verpflich-
tungsbewußtsein** 34
Ethos 97
Evangelien 66
Evangelisch-Sozial 100
**Evangelisch-sozialer
Kongreß** 100
**Experimentelle Psycho-
logie** 27 f.
Gegefeuer 25
Freier Wille 41
Freiheit 58
**Freiheit der theologi-
schen Wissenschaft** 110
Frömmigkeit 89. 91. 96.
99
Geborgenheitsgefühl 34
Geisterland 60. 63
**Geistesoffenbarung in
der Geschichte** 48
Geisteswelt 47
**Geisteswissenschaft und
Religion** 64 ff.
**Geistige Linien und
Figuren** 59. 70
**Gemeinschaftsbewe-
gung** 89 f.
Gemeinschaftsleben 87
Germanen 10
**Germanisierung des
Christentums** 81
Geschichtsmaterialisten
44
Gesetzesreligion 12
Glaube 55
Glaubensbekenntnis 112
Gnosis 72
Gnostiker 65
Gottesbegriff 45. 47. 65
**Gottesdienstliche Ge-
bräuche** 107
Gotteserkenntnis 94 f.
Gottesgedanke 53. 75
Gottesverhältnis 50
Gottesvorstellung 24
Gottheit Christi 19
Gottemensch 25
Griechen 11
Große Persönlichkeiten
48
Heldenverehrung 24
Hellscherorgane 61
Heiliger Geist 25
Herzenslogik 74
Hinduismus 14
Hyperboräische Rasse 62
Ich 62
Ichleib 60
Idee 57
Idealismus 45. 83
Individualismus 90 f.
Individualpsychologie
23. 27
**Individualpsychologi-
sche Betrachtungsweise**
31
**Inhaltsbestimmung der
Religion** 47
Infarnation 63
**Innenleben des Men-
schen** 60

- Inspirationslehre 20 ff.
 Institutionelle Religion 29
 Intellektualismus 78 f. 83
 Intuitive Erkenntnis 64
 Islam 9
 Jenseitsgedanke 25
 Judentum 13
 Jugendbewegung 77. 113
 Jupiterdasein 62
 Kapitalismus 43. 97
 Katechismus 121
 Kategorien 32
 Kategorischer Imperativ 41
 Kausales Denken 92
 Kirche 25. 40. 43. 52. 79. 83. 91 f. 94. 96. 109 ff. 113 ff. 116
 Kirchenbegriff, evangelischer 111
 Kirchengeschichte 121
 Kirchenlied 121
 Kirchenschule 110
 Kirchliche Verkündigung 79
 Klassengliederung 93
 Konfessionelle Schule 110
 Konfirmationsbekenntnis 112
 Königsherrschaft Gottes 94
 Konzentration 59
 Kosmisches Bewußtsein 81
 Kosmischer Gesichtspunkt 96. 100
 Kulturidealismus 82
 Kulturkritik 82
 Kulturmetaphysik 51
 Kulturmythos 73. 77
 Kunst 45
 Künstlichkeit 84
 Leiden 15. 44. 115
 Lemurische Rasse 62
 Logik 78 f.
 Lotosblume 61
 Machtpolitik 93
 Magie 26
 Manas 60
 Manavorstellung 9 ff.
 Manitu 11
 Marxismus, wirtschaftlicher 101
 Marxistische Lehre 98
 Materialismus 70. 74. 78
 Materialistische Geschichtsauffassung 43. 101
 Meditation 59
 Menschenrassen 62
 Metaphysik 44. 51. 108
 Milieu, religiöses 119
 Mohammedanische Religion 13
 Monddasein 62
 Monismus 39 f. 75
 Monotheismus 19
 Moral 75
 Mystagoge 65
 Mysterien 13. 19. 65. 72
 Mystik 29 f. 52. 77. 89 f. 99. 101 f.
 Mythisches Erkennen 80
 Mythos 24. 26. 79. 97
 Nationale Religion 25
 Naturalismus 49. 78
 Naturmonisten 44
 Naturmythos 40. 73. 77
 Naturreligion 11
 Natur und Geschichte 53 f.
 Neubuddhismus 20
 Neufantianismus 44
 Neue Religion 76
 Neues Testament 35
 Nirwana 15. 22
 Offenbarung 22
 Offenbarungsbegriff 21 ff.
 Okulte Wirklichkeit 68
 Okkultismus 60
 Ökonomischer Prozeß 43
 Orenda 11
 Panpsychistische Weltanschauung 54
 Pantheismus 65
 Paulinische Theologie 19
 Persien 18
 Persönliche Religion 29
 Persönliches Leben 83 ff. 98
 Persönlichkeitskultur 91
 Pessimismus 44. 49 f.
 Phariseer 13
 Physischer Leib 60. 62 f. 70
 Pietismus 91
 Polarische Rasse 62
 Polyntheismus 19. 25
 Positivismus 44
 Primitiv Döfler 9 f. 24
 Profitwirtschaft 93
 Proletarier 91 f. 97. 99
 Prophe en 12. 95
 Prophetismus 52
 Protestantismus 53. 111
 Psychologie 23
 Psychologie des Proletariers 98. 106
 Psychologismus 23
 Psychologisches Religionsverständnis 44
 Rationalisierung des Christentums 72
 Rationalismus 14. 29. 37. 53. 73 f.
 Realismus 68
 Reflektiertheit 83
 Reichgottesbegriff 34 ff.
 Reinheit des religiösen Bewußtseins 33

Religion 45 f. 97
 Religion der Arbeit 101
 Religionsgeschichtliche
 Methode 18 ff. 105 f.
 107. 118
 Religionsmengerei 17
 Religionsphilosophie
 54. 121
 Religionspsychologische
 Methode 31. 34. 106 f.
 118 ff.
 Religionsstifter 12
 Religion und Sittlich-
 keit 35
 Religionsunterricht
 111. 116 ff. 121. 123
 Religiöse Erfahrung 28.
 32 f.
 Religiöses Objekt 29
 Religiös-Sozial 90 ff. 98

 Sachliches Leben 85
 Sakramente 52
 Sakramentsvorstellung
 19
 Saturndasein 62
 Schopenhauersche Phi-
 losophie 17
 Schöpfungsgeschichte 18.
 21
 Schulaufsicht, geistliche
 110
 Schule, religionslose 99
 Seelenglaube 10. 24
 Seelenbegriff 70
 Seelenmystik 73. 83
 Seelenwanderung 14 f.
 24
 Seelische und geistige
 Farben 59. 70
 Sehnsuchtsgefühl 34
 Selbständigkeit der Re-
 ligion 26. 53
 Seligkeitsstreben 34

Sentimentalität 84
 Simultanschule 110 f.
 Sittliche Welt 54
 Sittlichkeit 45
 Sonnendasein 62
 Sozialdemokratie 95.
 99. 101. 113
 Soziale Frage 87. 93
 Sozialgebilde 24
 Sozialismus 43. 94. 96 f.
 Sozialistische Wirt-
 schaftsordnung 90
 Sozialkultur 73
 Sprache 94
 Staatschule 110
 Stimmungsfrömmig-
 keit, atheistische 45
 Stimmungsreligion,
 ästhetische 95
 Subjektivismus 95
 Szientismus 20

Tabu 11
 Taufe 19
 Theologie 18. 66. 71.
 103. 107
 Transzendente Me-
 thode 32
 Transzendenzanspruch
 der Religion 45 f.
 Trinitätsgedanke 35. 40
 Tritheismus 25

Überfönnliches 122
 Universale Religion 50
 Unsterblichkeit 115
 Urmonotheismus 10
 Urväter 10
 Urväterglaube 9

 Vedenreligion 13
 Venusdasein 62
 Vernichtung der Reli-
 gion 39

Verstandeslogik 74
 Verteidigung der Re-
 ligion 49
 Völktpsychologie 23
 Völktpsychologische Be-
 trachtungsweise 31
 Vulfandasein 62

Wahrheitsbegriff 21
 Wahrheitsfrage 38. 68.
 80
 Wahrheitsgehalt der
 Religion 50. 52
 Wahrnehmung 57
 Wafanda 11
 Wandervogel 77
 Weltanschauung, bür-
 gerliche 101
 Welterneuerung 95
 Weltentwicklung 60
 Weltgrund 54
 Weltreligion 25
 Weltzweck 54
 Wertfrage 68
 Wertphilosophie 108
 Wesen des Christentums
 35. 53. 72. 122
 Wesen der Religion 34.
 44. 52. 81. 97. 122
 Wesenskultur 88
 Wiederbringung aller
 115
 Wille 80 f.
 Willenseinheiten 54
 Wirtschaft 43
 Wissenschaft 45; vom
 Geschichtlichen 42; von
 der Natur 42
 Wunder 67. 71. 112 f.
 120 f.
 Wurzeln der Religion
 9 f.
 Zauberglaube 10. 24

Glauben und Wissen. Von Privatdozent Lic. W. Bruhn. (ANuG Bd. 730.)
Kart. M. 6.80, geb. M. 8.80

„Glauben und Wissen“, die Angelpunkte jeglicher religiöser Problemstellung, sucht der Verfasser nach Wesensart und gegenseitiger Wechselbeziehung klarzustellen und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der Glaube eine dem Wissen gleichgeordnete Funktion darstellt, dessen notwendigen Vernunftcharakter auf denkendem Wege zu erhärten recht wohl möglich ist.

Geschichte der christlichen Religion. M. Einleit.: Die israel.-jüdische Religion. (Die Kultur der Gegenwart., hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. IV, 1.)
2. Aufl. [In Vorb. 1921.]

Inhalt: Die israelitisch-jüdische Religion: J. Wellhausen. Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum (325): A. Jülicher. Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche: A. Haruack. Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche in Mittelalter und Neuzeit: A. Bonwetsch. Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter: K. Müller. Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: F. K. Funk. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: E. Troeltsch.

Systematische christliche Religion. (Kultur d. Gegenwart, hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. IV, 2.) Geh. M. 30.—, geb. M. 48.—

Inhalt: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft: E. Troeltsch. Christlich-katholische Dogmatik: J. Pohle. Christlich-katholische Ethik: J. Mausbach. Christlich-katholische praktische Theologie: C. K. Krieg. Christlich-protestant. Dogmatik: W. Herrmann. Christlich-protestant. Ethik: K. Seeberg. Christl.-protestant. praktische Theologie: W. Faber. Die Zukunftsaufgaben der Religion und die Religionswissenschaft: H. J. Holtzmann.

Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. In 7 Bdn. Bisher erschien:
Band II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Religion und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion
2. Aufl. Geh. M. 108.—, geb. M. 120.— Band IV: Die Jugendgeschichte Hegels
u. and. Abhandl. z. Entwicklung d. dtsch. Idealismus. Geh. M. 114.—, geb. M. 126.—

In Kürze erscheint: Bd. I: Einführung in die Geisteswissenschaften. Weiter befindet sich in Vorbereitung: III. Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. V. Die geistige Welt. VI. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. VII. Aus dem handschriftlichen Nachlaß.

Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Von Prof. D. Dr. K. Beth.
Geh. M. 15.—, geb. M. 26.40

„... Beherrschung dieses bisher fremden Gebietes, seiner Gestaltungs- und Darstellungs-gabe gebührt uneingeschränkte Bewunderung.“
(Deutsche Literaturzeitung.)

Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion.
(Die Kultur der Gegenwart. Herausg. von P. Hinneberg. Teil I, Abt. III, 1.)
2. Aufl. Geh. M. 30.—, geb. M. 48.—

„... Die formvollendete Darstellung des Stoffes und seine großzügige Behandlung sichern dem Werk eine führende Stellung.“
(Christliche Freiheit.)

Theosophie und Anthroposophie. Von Privatdozent Lic. W. Bruhn.
(ANuG Bd. 775.) Kart. M. 6.80, geb. M. 8.80

Eine knappe und fesselnde Darstellung der Hauptprobleme des Mystizismus.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Preisänderung vorbehalten

ALLG 840: Keiffeler, Die religiöse Bewegung der Gegenwart

Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur u. Kunst b. z. Gegenw. Von Hofbiblioth. Lic. theol. Prof. G. Pfannmüller. Mit Buchschm. u. 15 Kunstbeil. Geb. M. 30.—

„Es ist ein ganz eigenartiger Genuß, dieses Buch zu durchblättern und die mannigfachen Formen und Farben zu bewundern, in denen sich die Person Jesu den Menschen bis heute dargestellt hat.“ (Zeitschrift für Religionskunde und Religionswissenschaft.)

Jesus der Christus. Bericht und Botschaft in erster Gestalt. Von Dr. Frits Resa. In zweifarbigem Druck mit Buchschmuck in Geschenkband geb. M. 7.80

„Ein Vorzug dieses Buches scheint mir in der übersichtlichen Anordnung des Stoffes zu liegen. Alles Wissenschaftliche ist in einem Anhang zusammengestellt und stört die Lektüre nicht. Es empfiehlt sich, diese Anmerkungen beim zweiten Lesen recht zu benützen. Sie ersetzen einen Kommentar und führen in Einzelheiten der theologischen Wissenschaft gut ein.“ (Die Hilfe.)

Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein kritischer Bericht von Prof. Dr. H. Boehmer. 5. Aufl. Mit 4 Bildnissen Luthers. Geh. M. 13.50, geb. M. 19.50

„Mit wundervoller Plastik tritt das Bild Luthers uns entgegen. Von dem Reichtum, der hier auf engstem Raum und doch in edelster Volkstümlichkeit für jedermann verständlich ausgebreitet liegt, macht man sich schwer eine Vorstellung.“ (Die Wartburg.)

Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben. Von Geh.-Rat Prof. Dr. A. Hauck. Geh. M. 7.50, geb. M. 9.—

„Wenn sich die Kirche der Reformation in der kommenden Neuordnung der Dinge eine neue Bahn wird suchen müssen, so wird sie gut tun, aus diesem letzten Wort eines ihrer bedeutendsten Führer recht viel zu lernen.“ (Die Studierstube.)

Wesen und Ursprung des Katholizismus. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. R. Sohm. 2. Neudruck. Geh. M. 7.20

Entwirft das erste deutliche Bild von Entstehung und Aufkommen der katholischen Kirche als dem wichtigsten Vorgang in der ganzen Kirchengeschichte und dem noch nicht gelösten Problem der kirchengeschichtlichen Forschung.

Die griechisch-katholische Kirche in Galizien. Von Dr. A. Korczok. Kart. M. 36.—

„Das Buch ist durchaus wertvoll und erleichtert das Verständnis dieser während des Weltkrieges durch schwerste Wirrnisse geführten Kirche.“ (Theologisches Literaturblatt.)

Die religiöse Psyche des russischen Volkes. Von Prof. Dr. F. Haase. Geh. M. 24.—, geb. M. 30.—

Gibt auf Grund russischer Quellen und persönlicher Beobachtungen ein anschauliches Bild von dem Glauben und der Frömmigkeit der russischen Kirche und der verschiedenen Volksschichten. Auch die Stellung des Bolschewismus zu Religion und Kirche wird eingehend dargestellt.

Religiöses und kirchliches Leben in England. Von Geh. Konsistorialrat Prof. Dr. O. Baumgarten. Geh. M. 20.—, geb. M. 26.—

Eine lebensvolle Darstellung und Analyse der verschiedenartigen Typen englischer Frömmigkeit in ihren sprechendsten Vertretern aus Geschichte, Dichtung und persönlichem Erlebnis unter Betonung der allen Erscheinungsformen gemeinsamen spezifisch englischen Züge.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Preisänderung vorbehalten

Systematische Philosophie. (Die Kult. d. Gegenw., hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. VI.) 3. Aufl. M. 90.—, geb. M. 111,60

„Die Hervorhebung des Wesentlichen, die Reife des Urteils, das Fernhalten alles Schulmäßigen und Pedantischen, die Klarheit und Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks — dies alles drückt den einzelnen Abhandlungen den Stempel des Klassizismus auf.“ (Jahrb. d. Philosophie.)

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Riehl. 6. Aufl. Geh. M. 14.—, geb. M. 18.—

„... So steigt ein Stück geistiger Menschheitsgeschichte in seinen wesentlichen Umrissen mit herauf, und indem wir uns um die Sache bemühen, lernen wir große Menschen kennen, die für uns gelebt haben und uns einladen, mit ihnen zu leben.“ (Tägliche Rundschau.)

Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. H. Cornelius. 3. Aufl. Geheftet M. 32.—, gebunden M. 36.—

„Ein Werk, das aus der Fülle von Wissen, aus dem Reichtum von Erfahrung, aus dem Schönen und Hungern des Erkenntnistriebes heraus geschrieben ist...“ (Der Tag.)

Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie. Von Prof. Dr. A. Brunswig. Geb. M. 10,80

Das Buch kann als Einführung in das Studium der Kantischen Philosophie und ihrer modernen Kritik, ja der Erkenntnistheorie und der Philosophie überhaupt dienen.

Philosophisches Wörterbuch. Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. 2. Aufl. (Teubners kleine Fachwörterbücher. Band 4.) Geb. M. 25.—

Sachliche, sprachliche und geschichtliche Erklärung aller wichtigen philosophischen Fachausdrücke nebst deren häufigeren Verbindungen und Zusammensetzungen sowie Darstellung der Hauptlehren der bedeutenderen Philosophen.

Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Von Prof. Fr. Troels-Lund. Aut. Übersetzung von L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 22,50

„... Es ist eine wahre Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen.“ (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.)

Persönlichkeit und Weltanschauung. Psych. Untersuch. z. Religion, Kunst u. Philos. V. Dr. R. Müller-Freienfels. M. Abb. i. T. u. a. 5 Taf. M. 18.—, geb. M. 27.—

„Verf. zeigt eine ganz hervorragende Fähigkeit, weite, zum Teil noch kaum bearbeitete Gebiete der psychologischen Welt zu überschauen, zu ordnen und dem Leser fesselnd zu machen...“ (Preußische Jahrbücher.)

Gott, Gemüt und Welt. Goethes Aussprüche über Religion und religiös-kirchliche Fragen. Von Geh. Rat Dr. Th. Vogel. 4. Aufl. Geb. M. 15.—

„... Wer immer, Christ oder Nichtchrist, sich mit Andacht in diese tiefe Gedankenwelt versenkt, fühlt aufs lebhafteste seine Existenz um eine Unendlichkeit erweitert.“ (Neue Jahrb.)

Aus der Mappe eines Glücklichen. Von Wirkl. Geh. Oberreg.-Rat Ministerialdirektor Dr. R. Jahnke. 5. Aufl. Kart. M. 15.—

„... Diese Blätter können allen denen nicht warm genug empfohlen werden, die über wertvolle Fragen des Lebens nachdenken und sich anregen wollen.“ (Monatsschr. f. höh. Schul.)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Preisänderung vorbehalten

Nus Natur und Geisteswelt

Jeder Band kartoniert M. 10.—, gebunden M. 12.—

Zur Philosophie und Psychologie sind u. a. erschienen:

- Einführung in die Philosophie.** Von Prof. Dr. R. Richter. 5. Aufl., durchgef. von Privatdozent Dr. M. Brahn. (Bd. 155.)
- Philosophie.** Ihr Wesen, ihre Grundprobleme, ihre Literatur. Von Realgymnasialdirektor S. Richter. 3. Aufl. . . . (Bd. 186.)
- Die Philosophie d. Gegenwart in Deutschland.** Von Professor Dr. D. Külpe. 7., verb. Aufl. . . . (Bd. 41.)
- Führende Denker. Geschichte. Einleit.** in d. Phil. V. Prof. Dr. J. Cohn. 4. Aufl. (176.)
- Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume.** V. Studientr. Dr. P. Thormeyer. 2. Aufl. (481.)
- Die Weltanschauungen der groß. Philosophen d. Neuzeit.** Von Prof. Dr. L. Busse. 6. Aufl. v. Geh. Hofrat Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)
- Einführung in die Religionsphilosophie.** Von Geh. Konfistorialrat Lic. Dir. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)
- Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion.** Von Pfarrer Dr. C. Ott. (Bd. 480.)
- Hypnotismus und Suggestion.** Von Dr. C. Trömner. 4. Aufl. (Bd. 199.)
- Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände.** Von Dr. R. Baerwald (Bd. 560.)
- Griechische Weltanschauung.** Von Prof. Dr. M. Wundt. 2. Aufl. (Bd. 329.)
- Griechische Philosophie von Thales bis Platon.** V. Studientr. Dr. C. Hoffmann (Bd. 741.)
- Rousseau.** Von Prof. Dr. P. Hensel. 3. durchgef. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 180.)
- Immanuel Kant. Darstellung u. Würdigung.** V. Prof. Dr. D. Külpe. 5. Aufl. v. Prof. Dr. A. Messier. Mit 1 Bildnis Kants. (146.)
- Schopenhauer. Seine Persönlichk., s. Lehre, s. Bedeutg.** Von Realgymnasialr. S. Richter. 4. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 81.)
- Johann Friedrich Herbart's Leben und Lehren.** Von Schulrat Dr. F. H. Frisch (Bd. 164.)
- Friedrich Nietzsche.** Von Dr. med. et phil. F. Köhler (Bd. 601.)
- Grundzüge der Ethik mit besond. Berücksichtigung d. pädagogischen Probleme.** Von G. Wentcher. 2. Aufl. . . . (Bd. 397.)
- Sexualethik.** Von Prof. Dr. S. C. Immerding (Bd. 592.)
- Aufgaben u. Ziele d. Menschenlebens.** V. Prof. Dr. J. Uno d. 5. Aufl. (12.)
- Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart.** V. Prof. Dr. D. R. R. 3. Aufl., v. Prof. Dr. D. S. Stephan. (177.)
- Das Problem der Willensfreiheit** Volkshochschulvorträge. Von Prof. Dr. S. F. Lipp. 2. veränd. Aufl. (Bd. 383.)
- Naturphilosophie.** Von Prof. Dr. J. M. Verweyen. 2. Aufl. . . . (Bd. 491.)
- Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit.** Von Prof. D. Dr. C. Clemen (Bd. 544.)
- Grundriß der Logik.** Von Dr. A. J. Grau. 2. Aufl. (Bd. 637.)
- Einführung in die Psychologie.** Von Prof. Dr. C. v. Alster. 2. Auflage. Mit 4 Figuren. (Bd. 492.)
- Einführung i. d. experim. Psychologie.** Von Prof. Dr. A. Braunschhausen. 2. Aufl. Mit 17 Abb. i. T. (Bd. 494.)
- Die Seele des Menschen.** V. Geh. Rat Prof. Dr. J. Oh. Rehmke. 5. Aufl. (Bd. 36.)
- Die Mechanik d. Geisteslebens.** Von Geh. Med.-Rat Prof. Dr. M. Verworn. 4. Aufl. Mit 19 Abb. i. T. (Bd. 200.)
- Psychologie d. Kindes.** V. Prof. Dr. R. Gaupp. 4. Aufl. Mit 17 Abb. (213 214.)
- Geistige Veranlagung u. Vererbung.** V. Dr. med. et phil. G. Sommer. 2. Aufl. (Bd. 512.)
- Leib und Seele in ihrem Verhältnis zueinander.** Von Dr. med. et phil. G. Sommer (Bd. 702.)
- Die krankhaften Erscheinungen des Seelenlebens. Allgemeine Psychopathologie.** Von Privatdozent Dr. phil. et med. C. Stern. (Bd. 764.)
- Angewandte Psychologie. Methoden u. Ergebnisse.** Von Privatdoz. Dr. phil. et med. C. Stern. . . . (Bd. 771.)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Preisänderung vorbehalten