



BIBLIOTECA CENTRALA
A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI

49876

No. Curent Format

No. Inventar Anul

Secția Raftul

Darlegung und Kritik
der
Religionsphilosophie Sabatiers.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doctorwürde
der
philosophischen Fakultät der Universität Leipzig
vorgelegt von

JON MICHALCESCU
aus Pătârlagele (Rumänien).



Bern
Buchdruckerei Scheitlin Spring & Cie.
1903

1956

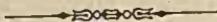
Herrn Professor
J. Bogdan
zur vorzüglichen Hochachtung
gewidmet

Darlegung und Kritik J. Michălescu.

der

Religionsphilosophie Sabatiers.

Donation
ION BOGDAN



231295.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

JON MICHALCESCU

aus Pătărlagele (Rumänien).



Bern

Buchdruckerei Scheitlin Spring & Cie.

1903

Biblioteca Centrală Universitară
"Carol I" București
Cota..... 49876

rc 26/10

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion
auf Grund der Gutachten der Herren *Heinze* und *Windt*.

Leipzig, den 23. Oktober 1902.

Der Procancellar:
Bücher.

B.C.U. Bucuresti

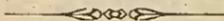


G231295

9970

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Biographie Sabatiers	5
I. Die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie für die Religions- philosophie. Das Verhältnis der Erkenntnistheorie und der Theologie zur Metaphysik	8
II. Veraltete Erkenntnistheorien	13
III. Die Kant'sche Erkenntnistheorie	17
IV. Die zwei Arten der Erkenntnis	26
V. Die Subjektivität der religiösen Erkenntnis	42
VI. Die Teleologie der religiösen Erkenntnis	47
VII. Der Symbolismus der religiösen Erkenntnis	50
VIII. Der Evolutionismus der Religion	61
IX. Der Ursprung der Religion	66
X. Das Wesen der Religion	80
Schlussbetrachtung	85
Lebenslauf	92



Louis August Sabatier, dessen Religionsphilosophie in Folgendem dargelegt und der Kritik unterzogen wird, ist am 22. Oktober 1839 zu Vallon (Ardèche) in Frankreich, als Sohn einer schlichten Bauernfamilie geboren. Die Gymnasialbildung erwarb er sich in der hugenotischen Erziehungsanstalt „Olivier“ zu Ganges (Herault). In Montauban studierte er (1858—1863) die protestantische Theologie, worauf er sich ein und ein halbes Jahr lang die Universitäten zu Basel, Strassburg, Tübingen, Erlangen, Bonn und Heidelberg besuchte. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er Pfarrer in der kleinen Stadt d'Aubenas. Der Minister des öffentlichen Unterrichtes, Guizot, ernannte ihn (1866) auf die Empfehlung mehrerer reformierter Konsistorien zum Professor „der reformierten Dogmen“ an der theologischen Fakultät zu Strassburg. An sich selbst zweifelnd, entschloss er sich nur nach Verlauf von zwei Jahren, die ihm angetragene Stelle zu übernehmen. In kurzer Zeit erlangte er durch seine akademische Tätigkeit grossen Ruf. Als der Krieg zwischen Frankreich und Deutschland (1870) ausbrach, bestand Sabatier schwere innere Kämpfe. Er liebte sein Vaterland inbrünstig, aber er kannte allzu gut Deutschland, sein Volk und sein Heer, um nicht voraus sehen zu können, wer Sieger sein würde; deswegen missbilligte er den Feldzug und war lange unentschieden darüber ob er persönlich am Kriege teilnehmen sollte. Er entschloss sich im letzten Augenblicke dazu, als Strassburg bereits belagert war. Eilig verliess er die Stadt, richtete ein Feldlazaret ein und folgte unablässig — obwohl gebrechlich und krank — der tapferen Armée de Loire nach. Nach Beendigung des Krieges kam er nach Elsass zurück, wo er durch

öffentliche Vorträge auf die Erhaltung der französischen Sprache einwirkte. Den ihm von dem preussischen Staate angebotenen Lehrstuhl an der Strassburger theologischen Fakultät lehnte er jedoch ab. Wegen seiner rastlosen Bemühungen, das Nationalgefühl im Herzen der Elsässer und Lotringer lebendig zu erhalten, wurde er schliesslich des Landes verwiesen. Nun begab er sich nach Paris, wo er mit Lichtenberger den anfangs ganz aussichtslosen Versuch machte, die Elsässer theologische Fakultät wieder herzustellen. Jahre lang hielt er in seiner eigenen Wohnung Vorlesungen ab, bis endlich im Jahre 1877 dank Gambetta und Jules Ferry, die Pariser Fakultät für protestantische Theologie als Ersatz für die Fakultät zu Strassburg errichtet wurde. Hier wurde Sabatier tätig als Dekan und Professor bis in seine letzten Lebenstage. Die Fülle seines Wissens und die Wärme seiner Rede zogen ihm scharenweise die Zuhörer herbei. Nicht nur Studierende, sondern auch Kollegen sammelten sich um ihn, begehrten seinen Rat und vereinten sich mit ihm zur Arbeit, einer reichen, gesegneten Arbeit, die der Förderung der theologischen Wissenschaft diente und die Erbauung und Ermunterung seiner Glaubensgenossen im Auge hatte. Der von ihm neubelebte und teilweise erschaffene theologische Symbolismus oder Symbolofideismus — wie derselbe sich nannte nach der Verschmelzung mit dem Fideismus des Ménégoz — trug den Ruhm seines Namens weit über die Grenzen des Landes hinaus. Meister des Stils, riss er die Zeitgenossen zur Bewunderung hin durch die unvergleichliche Schönheit seines Wortes. Was er sprach und schrieb trägt an sich den Stempel der Vollkommenheit. Die Eleganz der Form entspricht dabei einem tiefen, reichen Inhalt. Nicht ohne Grund ist er mit Pascal und Descartes verglichen worden. Auf den Kongressen der Religionswissenschaft zu Stockholm (1897) und London (1899) wurde Sabatier die Seele dieser Versammlungen von Gelehrten aus allen Weltteilen.

Neben seiner akademischen Tätigkeit erfüllte Sabatier auch eine bedeutende Rolle in der Journalistik. Seit 1875 schickte er jede Woche dem „Journal de Genève“ je eine „Causerie“

über ein litterarisches oder philosophisches Thema. Seit 1880 wurde er Mitarbeiter der Pariser Zeitung „Le Temps“. Die innere Politik war sein Lieblingsgebiet. Durch Selbständigkeit des Denkens, weiten Blick, Patriotismus, Erhabenheit über den Schranken des Konfessionalismus und der politischen Parteien zeichnete er sich in seiner journalistisch-politischen Karriere aus. Seine Kollaboration gewährte er auch den Zeitschriften: „Revue critique, Revue chrétienne und der Encyclopedie des sciences religieuses“. Für diese letztere lieferte er die meisten Artikel über das Leben Jesu und die Bücher des neuen Testaments.

Der in seinem Leben immer leidende Sabatier entschlief am 12. April 1901, nachdem der Wunsch seines Herzens — Jerusalem zu sehen — in Erfüllung gegangen war.

Seine uns bekannten Werke sind:

Le témoignage de Jésus Christ sur sa personne. 1863.

Essais sur les sources de la vie de Jésus. 1866.

Jésus de Nazaret; la drame de sa vie, la grandeur de sa personne (Zwei Vorträge). - 1867.

L'Apôtre Paul. L'esquisse d'une histoire de sa pensée. 1870.

Guillaume le Taciturne. 1872.

De l'influence des femmes sur la littérature française. (Vortrag). 1873.

Rapport sur les dangers qui menacent l'Eglise réformée et les moyens de rétablir la paix dans son sein. 1876.

De l'Esprit théologique. 1878.

Mémoire sur la notion biblique de l'Esprit. 1879.

Le Canon du N. Test. 1887. (Abgedruckt nach der „Encyclopedie des sciences religieuses“).

L'origine du péché, dans le système théologique de l'Apôtre Paul. 1887.

Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de Saint-Jean. 1888.

La religion et la culture moderne. (Vortrag auf dem Kongresse zu Stockholm) 1897, und schliesslich sein Hauptwerk:

Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire (1897), welches aus fünf vorher gehaltenen und separat veröffentlichten Vorträgen besteht.



I.

Die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie für die Religionsphilosophie.

Das Verhältnis der Erkenntnistheorie und der Theologie zur Metaphysik.

1. Eins der Hauptverdienste Sabatiers ist seine Religionsphilosophie auf einer religiösen Erkenntnistheorie aufgebaut zu haben. Allerdings ist dies Verdienst, wie wir es alsbald sehen werden, nur ein relatives.

Die Erkenntnistheorie ist so unumgänglich, ihre Wichtigkeit so einleuchtend, dass, wie Sabatier sagt: „Jede ernsthafte Philosophie heutzutage mit einer Erkenntnistheorie beginnt“ (S. 354). Die Frage der Erkenntnis, der Gewissheit unseres Wissens ist unter den übrigen die erheblichste Frage, die erste, welche sich ein Denker stellen soll. Nicht nur in einem philosophischen, sondern in jeglichem Studium — sei es spekulativer oder praktischer Art — sollte sie dem Forschenden gleichsam als Leuchte vorangehen. „Davon gibt es für das religiöse Bewusstsein keine Ausnahme, kein Privilegium. Die Kritik ist hier sogar um so notwendiger, weil hier die Täuschung viel leichter und mit einem Heiligenschein umwoben ist. Ein Theologe beziehungsweise Religionsphilosoph, der die wissenschaftliche Behandlung der Dogmen unternimmt, ohne vorläufig die Leistungsfähigkeit der von ihm gebrauchten Werkzeuge und den Wert den von ihm zu behandelnden Materialien abgemessen zu haben, versteht eigentlich nicht was er tut“ (ebda). Wenn es aber eine allen systematischen Denkern oder Arbeitern auf jedem Gebiete der menschlichen Wissenschaft obliegende Pflicht ist, mit der Erkenntnistheorie anzufangen, weshalb machen wir eben daraus ein besonderes Verdienst Sabatiers?

Was allen eine Pflicht ist, darf doch nicht dem Einen als besonderes Verdienst angerechnet werden. *Henri Bois*, einer der unerbittlichsten Kritiker *Sabatiers* antwortet hierauf: „Weil die französischen Werke dieser Art (Religionsphilosophie) die Erkenntnistheorie eigentlich unberührt lassen und *Sabatier* dieses ursprüngliche und souveräne Rätsel der Erkenntnis gradewegs angegriffen, und zu diesem besonders empfindlichen und verwickelten Studium alle Eigenschaften des Scharfsinns, des Wissens und des Denkens, die ihn kennzeichnen und die man an ihm so bewundert, verwandt hat.“¹ Hätte *Sabatier* also in Deutschland gelebt, für die Deutschen und deutsch geschrieben, so hätte in seinem in Deutschland so üblichen Verfahren kein weiteres Verdienst bestanden. Seltsam ist es aber, dass eben ein Deutscher, der Theologe *Johannes Steinbeck*, es für grundverkehrt hält, die Religion erkenntnistheoretisch, d. i. philosophisch, behandeln zu wollen und aus diesem Grunde gegen *Sabatiers* Verfahren Einspruch erhoben hat und zwar mit der Begründung, dass die Theologie damit 1. in Abhängigkeit gerate von der Philosophie, 2. darin keine Allgemeingültigkeit erzielt werden könne und dass 3. die stets unsicher bleibende Lösung des erkenntnistheoretischen Problems seine, alle folgenden Ausführungen beherrschende Stellung, am Anfang verbiete.²

2. Gegen den ersten Einwand hat *Sabatier* mit vollem Recht erwidert, dass „die strenge Anwendung der Denkgesetze in der Theologie deren Unabhängigkeit gar nicht gefährde“³ und dass „die Anwendung der rationellen Methode den Vorteil bietet, die Theologie in Verbindung mit der übrigen allgemeinen Erfahrung der Menschheit zu bringen und eine Synthese herzustellen, welche für ihre volle Geltung sowohl von dem wissenschaftlichen Gesetz des reinen Denkens, wie auch von dem sittlich-religiösen Gesetz des praktischen Lebens gefordert

¹ „De la connaissance religieuse“, S. 9. Paris. 1894.

² „Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier“, S. 1. Leipzig. 1898.

³ „Annales de bibliographie théologique“, 1899, S. 36.

wird.“¹ Hier wäre sogar, im Gegensatz zu Steinbecks Ansicht, Sabatier vorzuwerfen, dass er — trotz der hier angeführten Aeusserungen — sich von einer gewissen Furcht vor der Philosophie beherrschen lässt, infolge deren er auf halbem Wege stehen bleibt, und sich nicht aller durch die Philosophie gebotenen Vorteile bedient. Er weist in der Tat einerseits die Behauptung der Scholastik und einer gewissen, naiven protestantischen Orthodoxie ab, für die es ausserhalb des christlichen Glaubens keine Philosophie gibt, aber andererseits schreckt er vor dem Versuch des Rationalismus zurück, die christliche Religion (beziehungsweise Religionsphilosophie im allgemeinen) in der allgemeinen Philosophie und Sittenlehre aufgehen zu lassen. Nach seiner Ansicht würde im ersten Falle die Dogmatik (beziehungsweise Religionsphilosophie)² die Philosophie, im zweiten Falle die Philosophie die Dogmatik absorbieren (Religionsphilosophie, S. 346). Wie das Erstere für Sabatier unannehmbar ist, so ist es auch das Letztere, denn in diesem zweiten Falle würde „der ursprüngliche Charakter der christlichen Frömmigkeit verkannt werden, und die Theologie, da sie kein eigenes Gebiet mehr besässe, unterliegen und verschwinden müssen“ (ebda). Uns dünkt es anders, nämlich: Die spekulative Theologie hat nichts von der Philosophie zu fürchten. Ihre Einreihung in die philosophischen Disziplinen würde ihr in nichts schaden, die Philosophie würde sie keineswegs absorbieren, mindestens wäre Absorption nicht gleich Auflösung. Das wäre dasselbe als wenn man behaupten wollte, die Philosophie vernichtete Kunst, Musik und Malerei, indem sie die Aethetik, Musik- und Malerpsychologie einschliesst. Freilich soll man zwischen Dogmatik und Religion einen Unterschied machen. Die Dogmatik könnte von der Philosophie absorbiert werden, ohne dass jedoch die Religion mit-

¹ „Religionsphilosophie“, S. 338.

² Wie hier so auch im folgenden ist Dogmatik als gleichbedeutend mit Religionsphilosophie zu betrachten. Ebenfalls, wenn die Rede von „der christlichen Frömmigkeit, christlichen Religion“ u. s. w. ist, so soll darunter: die Religion, die Frömmigkeit im allgemeinen verstanden werden.

absorbiert würde, denn die Dogmatik ist nichts anderes als die Philosophie einer gewissen Religion und mag als solche nur als ein Zweig der Philosophie betrachtet werden.

3. Der zweite Einwand kann kurz damit beantwortet werden, dass die Kantsche Erkenntnistheorie, wenigstens in ihren Grundzügen, als allgemein anerkannt gelten darf.

4. In Bezug auf den dritten Punkt wäre mit *Lasch* zu bemerken, dass Steinbeck selber, ebenso wie sein Lehrer Fr. H. R. von Frank, sobald der Inhalt der christlichen Grunderfahrung der Wiedergeburt entwickelt werden soll, in so reichem Masse die Philosophie heranzieht, dass man erst recht einsieht, wie notwendig es ist, philosophisches und religiöses Erkennen streng von einander zu scheiden, wie Sabatier es tut.¹

Man wäre, um es zu wiederholen, unserer Ansicht nach, vielmehr berechtigt, Sabatier gerade das Gegenteil vorzuwerfen, dass er nämlich in der Debatte der religionsphilosophischen Fragen nicht genug Gebrauch von der Philosophie macht. Sie ist ihm zwar ein willkommenes Mittel, doch ist es zu bedauern, dass er unter dem Namen „Philosophie“ fast ausschliesslich nur „Erkenntnistheorie“ versteht. Nicht allein die Dogmatik, sondern sogar die Erkenntnistheorie will er gänzlich frei von der Metaphysik hinstellen. Um das Erste erreichen zu können, bringt er die Dogmatik in die Gesellschaft der positiven Wissenschaften, von denen nicht zu leugnen ist, dass sie sich von der Metaphysik entfernt halten können. Dasselbe kann aber keinesfalls von der Dogmatik gelten, trotz ihrer erkünstelten Einreihung in die positiven Wissenschaften, denn wenn auch dieselbe auf die Beschreibung „des spezifisch-religiösen Vorgangs der Frömmigkeit“ beschränkt wird, wie Sabatier es tut, so ist es dennoch nicht möglich, eine solche zu stande zu bringen, ohne eine Berücksichtigung oder vielmehr eingehendere Behandlung der Fragen der Kausalität und Finalität, welche die Grund- und Lebensfragen der Metaphysik sind. Und auch ausserhalb dieser Fragen steht die Dogmatik in vielfacher Beziehung zur Metaphysik.

¹ Gustav Lasch: „Die Theologie der Pariser Schule“, S. 15. Berlin. 1901.

Wäre es auch zugegeben, dass die Dogmatik ohne Metaphysik bestehen könnte, und würden wir Sabatier zustimmen in seiner Behauptung, dass jene nur von der Erkenntnistheorie abhängt, so gelangt man zu demselben Ergebnis; denn, dass auch die Erkenntnistheorie nicht mit der Metaphysik zusammenhängt, verneinen wir entschieden. Eine selbständige, von allen metaphysischen Voraussetzungen freie Erkenntnistheorie als Wissenschaft über die Erkenntnis, ihren Umfang und ihre Grenzen kann es nicht geben. Ohne — wenn auch unausgesprochene — metaphysische Voraussetzungen über die Natur der Dinge, über das erkennende Bewusstsein und sein Verhältnis zu den Dingen kann sie nichts anfangen. Schon bei den allerersten Schritten würde sie in die Metaphysik zurückfallen und sich darin verstricken. Zu glauben, der Philosophie könne eine Theorie der Erkenntnis entlehnt werden, ohne dass damit eine Anleihe an die Metaphysik gemacht würde, ist bloße Täuschung. Wenn Sabatier sich dagegen zu wehren meint, indem er schreibt: „Man behaupte nicht, dass jede Erkenntnistheorie sehr bald eine Metaphysik nach ihrem Bild erzeuge. Wir kennen Theorien, welche gerade die Möglichkeit der Metaphysik leugnen“ (S. 348), so hilft er damit seiner Behauptung nicht auf, weil selbst die Leugnung der Möglichkeit der Metaphysik bereits in sich eine metaphysische Stellung einnimmt. Die Behauptung, dass die Religion sich auf die Metaphysik stütze, belegt Sabatier mit dem Namen „vulgäres Vorurteil“, hält sie für verfehlt und weist auf das Gegenteil hin: „die Metaphysik beruht auf Religion und Moral“. Trotz der Verwerfung und Geringschätzung, welche der Metaphysik bei Sabatier widerfährt, ist sie jedoch unbestreitbar, so unentbehrlich für die philosophische Behandlung der Religion und nicht zu umgehen, dass Sabatier selber nur auf dem metaphysischen Standpunkte des religiösen Subjektivismus und Symbolismus sein ganzes System der Religionsphilosophie aufbaut.

II.

Veraltete Erkenntnistheorien.

5. In einer allzu kurzen Darstellung des Vorganges des Erkennens scheint unser Philosoph dem empiristischen Realismus zu huldigen. Die darin enthaltenen Ausdrücke, wie: „Wir kennen nur, was wir oder unsere Nebenmenschen in irgend einem Masse empfunden haben. — Unsere Ideen sind nur die algebraischen Bezeichnungen für unsere Eindrücke und unsere Bewegungen. — Was ausserhalb unserer Lebenserfahrung liegt, liegt unbedingt auch ausser unserem Gesichtskreis“ u. dgl. haben ihm die Anklage des Empirismus zugezogen. Wir werden dennoch weiter ersehen und feststellen können, dass trotz dieser Aeusserungen und vieler anderer gleichartigen Inhalts Sabatier keineswegs empiristischer Realist, ja nicht einmal idealistischer Realist ist, oder, wenn ihm dieser Name beigelegt würde, so könnte es nicht geschehen, ohne dass die grössten Widersprüche sich aus seinem System ergeben würden.

6. Bevor Sabatier seinen eigenen Standpunkt ausführt, unternimmt er eine kurze, flüchtige Kritik der verschiedenen Erkenntnistheorien. Auf Grund einer Einteilung der ganzen Wirklichkeit in: das Physische und das Intellektuelle, als zwei aktuelle, für uns nicht reduzierbare Realitäten, welche nichts anderes als die zwei symbolischen Kundgebungen des „Unerkennbaren“ sind, zerfallen die Erkenntnistheorien in drei Klassen: A. diejenige, welche das Physische auf das Intellektuelle zurückführt; B. diejenige, welche das Intellektuelle auf das Physische zurückführt (beide Klassen einseitig und falsch) und C. die Kantsche und die seinige, welche das Physische und das Intellektuelle als antinomisch betrachten und sie im „Unerkennbaren“ oder „Noumenon“ vereinigen.

7. A. Unter der ersten Klasse sind zwei Theorien der Erkenntnis aufzuführen: die Hypothesen der Uroffenbarung und die idealistische Theorie.

a) *Die Hypothese von der Uroffenbarung* in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts von *de Bonald* und *Joseph de*

Maistre, als übernatürliche Mitteilung einer Ursprache und einer darin enthaltenen Urphilosophie hingestellt, könne nicht eine kritische Prüfung aushalten. Die Psychologie und die Geschichte haben sie längst als unwahr erwiesen. Diese Hypothese verfolgte das Ziel: die dogmatische Autorität einer unfehlbaren Ueberlieferung zu begründen, indem sie dieselbe bis in die Urzeit zurückführt. Es ist aber ein Zirkelschluss — bemerkt Sabatier hierzu — den Wert der religiösen Begriffe, um sie unantastbar zu machen, mittelst einer übernatürlichen Autorität stützen zu wollen; denn man übersieht dabei, dass die Autorität erst das Produkt dieser Begriffe selber ist. Alle Autoritätssysteme geraten schliesslich in diesen Zirkel hinein und gehen darin zu Grunde (S. 356).

b) *Die idealistische Theorie* von den reinen, allgemeinen Urideen Platos bis zum Realismus der Scholastik, und von diesem bis zur geometrischen Methode Spinozas und zur Dialektik Hegels, als Form beständig gewechselt, aber im Grunde dieselbe geblieben, ist nach Sabatier nur die philosophische Form der vorigen Theorie. *Plato*, der erste, und *Hegel*, der letzte grosse Idealist lassen die absolute Wissenschaft in absoluter Logik aufgehen. Durch die Logik allein könne man aber nie von der Idee einer Sache zur äusseren Wirklichkeit dieser Sache gelangen. Hierzu sei Erfahrung notwendig. Die Versuche des Idealismus, die Gesetze der Naturwelt a priori abzuleiten, seien durch die deduktive Methode, die Methode der Beobachtung, völlig verdrängt. Der reine Idealismus sei nicht im stande, eine zuverlässige Theorie des Wissens zu geben, er laufe auf Skeptizismus, d. h. auf die Negation des Wissens selbst, hinaus.

Die Unklarheit und Unbestimmtheit, welche unser Philosoph zu seinem eigenen Nachteil in der Beurteilung des Idealismus bestehen lässt, ist auffallend. Er bezeichnet nämlich kurz und bündig den Idealismus als die Theorie, „welche das Physische auf das Intellektuelle zurückführt“, und bürdet ihm auf, „die Gesetze der physischen Welt a priori ableiten“ zu wollen. — Was das Erste betrifft, so ist zu bemerken, dass Sabatier das Wort „Idealismus“ in einem zu weiten Sinne

nimmt. Er gibt nicht genau an, was er eigentlich unter diesem Namen verstehen will. Allerdings, man pflegt das System der Erkenntnistheorie von Hume, wie auch dasjenige Kants, idealistisch zu nennen, und trotzdem führen weder Hume noch Kant das Physische auf das Intellektuelle zurück, sondern sie lassen beide nebeneinander bestehen. Verwirft Sabatier den Idealismus überhaupt, so würde er auch diese zwei Formen desselben mitverwerfen; verwirft er diese aber, so verwirft er zugleich sein eigenes System, das er an Kant anknüpft.

Man sieht gleichfalls nicht ein, wie und in welchem Grade der Idealismus von Descartes, Malebranche, ja bis zu einem gewissen Punkte der von Leibniz, diese Beschuldigung verdienen? Es ist mehr der Hegelsche Idealismus, der sogenannte Panlogismus, auf welchen die Pfeile Sabatiers zielen; da dies aber nicht klar gemacht ist, so treffen sie auch sein eigenes System.

Was das Zweite betrifft, so ist es unrichtig, zu behaupten, der Idealismus wolle die Gesetze der physischen Welt a priori ableiten. Die wahre idealistische Theorie trachtet nicht danach. Es gibt wohl Idealisten, die glauben, alles auf Geist und Ideen zurückführen zu können, trotz alledem folgern sie nicht mit Hegel hieraus, die absolute Wissenschaft gehe in einer absoluten Logik auf, oder mit anderen Worten: alles Wirkliche sei vernünftig. Sabatier hätte den Idealismus nicht über Bord geworfen, wenn er die erhebliche Rolle, welche derselbe in der Geschichte des menschlichen Denkens gespielt hat, etwas mehr in Erwägung gezogen und darüber nachgedacht hätte, dass der Fortschritt der Philosophie innig und fest geknüpft ist an die idealistische oder spiritualistische Auffassung; die aus dem Geist den innersten und letzten Grund aller Wirklichkeit macht; wenn er die Tatsache anerkannt hätte, dass der wahre Idealismus — welcher die Wirklichkeit der Aussenwelt nicht leugnet, sondern sie durch Analysis von dem subjektiven Erkenntnisinhalt absondert und auf einen Umkreis von mehr oder minder klaren Kenntnissen, die dieselben ausmachen, zurückführt — sich aus einer Vertiefung ergibt, welche den Gegenstand der Philosophie ausmacht, wie auch ihre Existenz-

berechtigung und die Bedingung ihres Lebens und Fortschreitens ist, und wenn er berücksichtigt hätte, dass Namen hervorragender Philosophen an ihm hängen.

8. B. Zu der zweiten Klasse gehört *die Theorie des sensualistischen Nominalismus*, welche (mit Locke) gerade vom entgegengesetzten Punkte des Idealismus ausgeht, um mit Hume zu demselben Ergebnis, dem Skeptizismus, zu gelangen, indem es sich erweist, dass der Sensualismus unfähig ist aus blossen Sinneswahrnehmungen eine zuverlässige Theorie des Erkennens aufzustellen; denn er berücksichtigt den Mechanismus des Umsetzens der Sinneswahrnehmungen in Ideen, bleibt jedoch bei den Erscheinungen stehen, ohne das verknüpfende Band zwischen ihnen und den Erkenntnissen feststellen zu können. „Zwischen einer mechanischen Bewegung und einem Phänomen des Bewusstseins besteht eine stets unüberbrückbare Kluft.“ (S. 358).

Dieselbe Unbestimmtheit wie in der Widerlegung des Idealismus macht sich hier auch bemerkbar. Der Sensualismus oder Empirismus ist als die Theorie, „welche das Intellektuelle auf das Physische zurückführt“, hingestellt. Dadurch verhielte er sich in antimonischem Gegensatz zum Idealismus, was ihn dennoch nicht hindert, wie derselbe, auf Skeptizismus auszulaufen. Es ist wohl sehr unberechtigt, dem Sensualismus im allgemeinen solche Vorwürfe zu machen, denn es gibt eine Art von Sensualismus, welche mit dem Idealismus sehr leicht zu vereinbaren ist. Das ist der idealistische Sensualismus, der z. B. von Hume vertreten ist. Derselbe schliesst den Idealismus nicht aus und führt nicht zum Skeptizismus, sondern liefert im Gegenteil den sicheren Grund für den Idealismus und beseitigt, in Gemeinschaft mit ihm, den Keim des Skeptizismus.

9. C. Die einzig annehmbare, zulässige und wahre Theorie der Erkenntnis ist *die Kantsche*. Sabatier erklärt sich für diese Theorie, die er besonders hochhält, und mit der Kopernikanischen Theorie vergleicht. Ihr traut er es zu, die Extreme des Dogmatismus und des Skeptizismus vermeiden und sich auf dem richtigen Wege halten zu können; jedoch nur in

Grundzügen gibt er sie wieder und dadurch ist eine eingehendere Kritik der Wiedergabe beinahe unmöglich gemacht; trotzdem versuchen wir ihr näher zu treten.

III.

Die Kantsche Erkenntnistheorie.

10. Es gibt zwei Erkenntniselemente: *das Aposteriorische*, aus der Erfahrung hervorgehend, und *das Apriorische*, dem Intellekt des Subjektes entspringend. Das erste ist der Stoff der Erkenntnis, das zweite deren Form. In dem Stoff der Erfahrung finden die Formen des Denkens ihre Anwendung. Das Ich und die Aussenwelt stehen in Wechselbeziehung zu einander. Das erkennende Ich ist somit auch aktiv, denn wenn die Welt auf das Ich durch die Empfindung einwirkt, so wirkt auch das Ich durch sein Handeln ununterbrochen auf die Welt ein (S. 361).

11. Drei wichtige Ergebnisse — keiner der bisherigen Theorien gemeinsam — gehen, nach Sabatier, aus der Kantschen Theorie hervor.

a) Im Gegensatz zum Dogmatismus gibt sie dem Menschen das Bewusstsein von dem schlechthin subjektiven Charakter seiner Geisteskräfte und deren Schranken. „Die Relativität hat sich nicht nur als über unsere Erkenntnis, sondern auch als über unser Erkenntnisvermögen hinausgehend erwiesen“ (S. 359.)

b) Gegenüber dem Skeptizismus hat sie die Ausbildung einer wissenschaftlichen Theorie über das Wissen möglich gemacht, indem sie zugleich auf die unüberstreitbaren Schranken derselben hinweist, damit der Mensch vor Selbstüberhebung und Selbstvergötterung bewahrt sei. „Wir sind schlechterdings dessen sicher, was wir wissen, aber wir erkennen auch, dass

unser Wissen nur ein menschliches ist.“¹ „Dieselbe Kritik, die uns die Giltigkeit der menschlichen Erkenntnis begründet, stellt auch ihre unüberschreitbaren Schranken fest“ (S. 360).

c) Das wichtigste Ergebnis derselben ist schliesslich die Blossstellung und Aufdeckung der in unserem Erkennen liegenden Antinomien „deren regelrechtes Spiel das Leben des Ich selbst ausmacht und deren mannigfaltigste Offenbarungen erklärt“ (ebda).

12. Die positive Wissenschaft beschäftigt sich fast ausschliesslich nur mit dem aposteriorischen Element, mit der Erfahrung. Sie kann aber nicht allein mit demselben operieren, ohne dass sie eine Anleihe an das Apriorische, an das Ich, macht, denn das Prinzip der Kausalität, ohne welches sie nichts leisten kann, ist nur ein regulatives Prinzip des denkenden Ich, ein Apriorisches. Im Grunde genommen besteht die Wissenschaft in nichts anderem als in der kausalen Verkettung der Dinge untereinander. Je enger sie das Netz unüberwindlicher Notwendigkeit zieht und über das Gebiet der Erscheinungen ausdehnt, desto mehr nähert sie sich ihrem Ziele. Ihr letztes Wort ist Determinismus. Im Ich gibt es aber auch andere regulative Prinzipien — ausser dem der Kausalität — nämlich das Prinzip der innerlichen Verantwortlichkeit und das des Pflichtgefühls. Diese bilden die wesentlichen Gesetze und Formen der Willensbetätigung, wie die logische Notwendigkeit das Gesetz des Denkens ausmacht. Kraft dieser Prinzipien findet sich der Mensch verpflichtet, sittlich zu handeln, das heisst die Dinge und Handlungen nicht nur rein mechanisch aufzufassen — wie es die Wissenschaft tut — sondern denselben einen anderen Massstab, den des Wertes, beizulegen. Damit gerät aber das Ich in Widerspruch und Kampf mit sich selber, der Wille streitet mit der Intelligenz, das Gefühl mit dem Denken. Gerade aus diesem Zwiespalt

¹ „La connaissance religieuse“ deutsch von A. Baur unter dem Titel: „Theologische Erkenntnistheorie“, S. 9. In seiner „Esquisse d'une philosophie de la Religion“, wo der Vortrag über „la Connaissance religieuse“ (Teil III, Kapitel IV) fast unberührt eingereicht ist, lässt Sabatier den Satz weg.

des Ich entsteht nach Sabatier — wie wir des weiteren sehen werden — die Religion, als die einzig versöhnende Kraft zwischen Denken und Wollen, zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft im Menschen (S. 362—368).

13. So klar und allgemein verständlich die von Sabatier hier geschilderte und als Kantisch hingestellte Theorie der Erkenntnis erscheinen mag, so ist sie doch sehr dürftig und nicht ganz genau. Wir haben den Eindruck, als machte man uns die flüchtige, oberflächliche, nur äussere Beschreibung einer sehr komplizierten Maschine, ohne dabei von ihrem inneren Bau und ihrer Funktionierung ein Wort zu sagen. Gerade in derselben Weise verfährt Sabatier. Er redet vom Ich als tätigem Organ, von der Aussenwelt als daseiend, von Wahrnehmung und sogar von Erkenntnis der Dinge, aber: Wie verhalten sich diese Elemente der Erkenntnis näher zu einander? Geht das Ich aus sich in die Aussenwelt selbst, um sie erkennen zu können? Mit anderen Worten: durch welchen Mechanismus erkennt das Ich die Dinge ausser sich und in wie weit? Diesen und vielen anderen mit ihnen verwandten Fragen von gleicher Wichtigkeit, bleibt unser Philosoph die Antwort schuldig. Er weist zwar hie und da hin auf die Lösung dieser in der Erkenntnistheorie ausschlaggebenden Fragen, aber diese Andeutungen sind so ungenügend, so gering und oft so widerspruchsvoll, dass es auch dem besten Willen nicht gelänge, die weitklaffenden Lücken, die der Verfasser in seinem System zurückgelassen hat, auszufüllen. Versuchen wir also einer dieser Fragen näher zu treten.

14. Es ist die viel bestrittene *Frage nach dem „Ding an sich“* auf welche Sabatier eine genaue Antwort zu geben sucht. Da ihm diese Frage mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaft nicht vereinbar zu sein scheint, so glaubt er sie einfach aus der Erörterung weglassen zu dürfen. „Das Ding an sich ist ein Unding. Es ist ein Rest alter Metaphysik, den man endgiltig aus der neueren Philosophie ausscheiden muss. Lässt man ihn in unsere Erkenntnistheorie eindringen, so stösst er als ein heterogenes Element dieselbe völlig um.“

„Nimmt man „das Ding an sich“ an, d. i. „ein Substrat, das als Unterlage der Phänomene zu denken ist, eine unbestimmte und unbestimmbare Substanz, die man sich hinter den Formen und Eigenschaften der Dinge vorstellt“, so ist es: erstens ein Nonsens, zweitens öffnet man dadurch dem Skeptizismus die Tür und drittens ist es nicht mehr möglich, über die Objektivität der Naturwissenschaften und der ihr zukommenden Art der Gewissheit, Rechenschaft abzulegen“ (S. 377).

15. Es wird genügen, Sabatier gegenüber darauf hinzuweisen, dass es nicht notwendig ist, „das Ding an sich“ als etwas Materielles, hinter den Erscheinungen steckendes Reales aufzufassen. Wir berufen uns in dieser Hinsicht nur auf *A. Krause*¹ und auf einen mit Sabatier in vielen Punkten verwandten Geist, den bekannten Theologen *R. A. Lipsius*,² ohne andere Namen anzuführen. Nach den Aeusserungen dieser Männer ist „das Ding an sich“ bloss ein Gedankending. „Wenn die nachkantischen Systeme — sagt Lipsius — „das Ding an sich“ als einen dualistischen Ueberrest aus der Philosophie auszumerzen sich bemüht haben, so haben sie unnütze Arbeit verrichtet, denn, dass „das Ding an sich“ ein blosses Gedankending sei, hat der Vater der kritischen Philosophie schon selbst so deutlich gezeigt, dass jede weitere Verdeutlichung, wie sie Jacobi, Fichte, Hegel, Trendelenburg, vollends Schopenhauer und von Hartmann versucht haben, nur eine neue Verdunkelung des klaren Sachverhaltes heissen kann.“³ Lipsius verteidigt diese seine Auffassung des „Dinges an sich“ mit grösstem Scharfsinn und hinreissender Ueberzeugungskraft. Wir haben ihn auch nicht angeführt um klar zu legen, in wie weit er berechtigt war, zu dieser Schlussfolgerung zu kommen, sondern nur um zu zeigen, dass „das Ding an sich“ der Kantschen Erkenntnistheorie und Metaphysik beibehalten werden könnte — indem es diese oder eine andere Deutung erfahren hätte — ohne dass es die ihm zugeschriebene Vernichtung

¹ Immanuel Kant wider Kuno Fischer.

² Philosophie und Religion, in den „Jahrbüchern für die protestantische Theologie“, XI. Jahrgang.

³ Ebenda, S. 192.

der Erkenntnistheorie veranlassen würde. Hätte Sabatier das getan, so wäre er vielen Schwierigkeiten und Widersprüchen in seinem System entgangen. Hätte er nur daran gedacht, dass es Männer gegeben, die für „das Ding an sich“ diese sinnvolle Auslegung hatten, so hätte er — wenn er alles auch nicht annehmen wollte — doch die Frage nach dem „Dinge an sich“ — sei sie auch noch so heikel und dunkel — nicht für Nonsens erklären können.

16. Soll es noch gesagt werden, dass die Annahme des „Dinges an sich“ keineswegs dem Skeptizismus die Tür öffnen heisst? Zu dieser Befürchtung Sabatiers gibt Kant keinen Anlass, da er die Frage nach dem „Dinge an sich“ für einen „notwendigen Begriff um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken“ hält und damit gerade die Eigenschaften einer Erkenntnistheorie hervortreten lässt, die Sabatier so sehr anerkennt, weil sie „ebenso das Bewusstsein von den Schranken unseres Erkenntnisvermögens wie von dem relativem Charakter unserer zuverlässigsten Konstruktionen gibt, und dieses Gefühl verhindert jede menschliche Selbstüberhebung und Selbstvergötterung“ (S. 360).

17. Der dritte Einwand, welchen Sabatier gegen die Annahme des „Dinges an sich“ erhebt, nämlich, dass durch diese Annahme die Objektivität und die Gewissheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse aufgehoben würden, löst sich wiederum auf, wenn man sich „das Ding an sich“ nicht als ein materielles Substrat der Erscheinungen denkt und es nicht mit dem „Ding ausser uns“ verwechselt. Nach der oben erwähnten Interpretation des „Dinges an sich“ gibt es in Raum und Zeit Gegenstände oder „Dinge ausser uns“ aber nicht „Dinge an sich“. „Dinge an sich existieren in Gedanken und als gedachte Ursachen, in der wirklichen Welt sinnlicher Erfahrung kommen sie nicht vor.“¹ „Auf dem ganzen Gebiete des Naturerkennens, desgleichen auf dem Gebiete der Mathematik, kommt „das Ding an sich“ überhaupt nicht vor. Die ganze Vorstellung eines „Dinges an sich“ entsteht mir hier

¹ A. Krause. Das zitierte Werk, S. 86.

lediglich durch eine Reflexion über das Verhältnis der Gegenstände nicht untereinander, sondern zum reflektierenden Subjekt. Dieselbe besagt im Grunde nur dies, dass „die Dinge ausser mir“, welche ich mir vorstelle, auch abgesehen von meinen Vorstellungen von ihnen existieren, dass die „Erscheinungen“ also kein Schein, keine subjektive Einbildung sind. Mithin ist es abgeschmackt zu fragen, wie sich die Beschaffenheiten der „Dinge an sich“ zu den Beschaffenheiten der „Erscheinungen“ verhalten. Alle Merkmale, durch welche ich das Ding bestimmen kann, sind durch Empfindung wahrgenommen und vom Verstande begrifflich fixiert. Was bleibt also von dem Dinge noch übrig, wenn ich alle diese Merkmale als Merkmale der „Erscheinungen“ abziehe? Nichts, als der ganz leere Gedanke eines „Etwas“ überhaupt, das von mir apperzipiert und begrifflich bestimmt ist, und das auch abgesehen von meiner Apperzeption „existiert“. „Das Ding an sich“ ist kein unbekanntes Ding hinter dem Erscheinungsding, sondern der ganz unbestimmte Gedanke eines „Etwas“ überhaupt, das mir erscheint.“¹

Hieraus folgt, dass die Objektivität der positiven Wissenschaft, die Sabatiers in der Kenntnis dessen, was man „Ding an sich“ im Kantschen Sinne nennt, bestehen lässt, auch vermittelst dieser Interpretation erreicht werden kann, ohne dass „das Ding an sich“ dafür preisgegeben wird, denn, laut derselben ist: „die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen selbst die Gesetzmässigkeit der „Dinge ausser uns“, hinter welcher keine andere Gesetzmässigkeit der „Dinge an sich selbst“ steht.“² Das Kriterium oder der Massstab der Objektivität wäre folglich in diesem Falle die durchgängige Zusammenstimmung oder Korrespondenz (nicht Identität) der Gesetzmässigkeit unseres Erkennens von diesen Dingen mit der Gesetzmässigkeit in den objektiven Beziehungen dieser Dinge selbst zu einander. Die Frage: wie sich die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, d. h. der Objekte unserer Erfahrung, zu der Gesetzmässigkeit dieser selben Objekte verhält, wäre nicht mehr am Platze, in-

¹ Lipsius. Die angeführte Schrift, S. 190.

² Lipsius. Dieselbe Schrift, ebenda.

sofern als dieselben keine Erkenntnisobjekte für uns sind. Die von Sabatier angestrebte „notwendige, durch das wissenschaftliche Denken, unter den Erscheinungen festgestellte Verbindung“ als Hauptbedingung der Objektivität der Wissenschaft könnte also auch auf diesem Wege erlangt werden.

Hiermit wäre auch der dritte Einwand Sabatiers gegen die Annahme des „Dinges an sich“ entkräftigt.

18. Wir wollen nun die Sache von einer andern Seite betrachten. Gesteht man Sabatier das Beseitigen des „Dinges an sich“ aus der Erkenntnistheorie zu, so gerät er in einen grossen Widerspruch. Die Annahme des „Dinges an sich“, sagt Sabatier unter anderem, würde zum Skeptizismus führen. Ergo: will man den Skeptizismus vermeiden, so soll man „das Ding an sich“ ohne weiteres verwerfen, sonst gibt es — um uns einer spinozistischen Ausdrucksweise zu bedienen — nicht adäquate Erkenntnisse der Wirklichkeit. Diese Theorie, welche also behauptet, es gäbe eine erschöpfende Kenntnis der Wirklichkeit, was kann sie sonst sein, als entweder realistischer Empirismus, oder realistischer Rationalismus?¹ Wir sahen aber, dass Sabatier die beiden — den ersten unter dem Namen Sensualismus, den zweiten unter dem Namen Idealismus — als zum Skeptizismus führend, verwirft. Wenn also Sabatier kein Kantianer oder Kritizist im strengen Sinne des Wortes ist — und das kann er nicht sein, insofern als er „das Ding an sich“ nicht akzeptiert — ist er nicht entweder empiristischer oder rationalistischer Realist und hat er sich nicht selbst verurteilt, indem er diese zwei erkenntnistheoretischen Richtungen verdammt?

19. Sabatier scheidet aber immerhin nicht völlig den Begriff des „Dinges an sich“ von seinem System aus. Er nimmt ihn unter einem andern Namen in dasselbe auf. Es ist wohl bekannt, dass die Namen „Noumenon“ und „Ding an sich“ bei Kant einander fast vollständig decken. Nun verwirft Sabatier unerbittlich „das Ding an sich“, während er das „Nou-

¹ Diese Termini sind im Sinne Paulsen's (Einleitung in die Philosophie, 7. Auflage, S. 368) zu nehmen.

menon“ gelten lässt und bemüht sich, ihm eine Bedeutung beizulegen, welche die des „Dinges an sich“ ersetzen könne. Mit seiner Auffassung von „Noumenon“ nähert sich Sabatier der Ansicht Lipsius. Sein „Noumenon“ ist beinahe dasselbe, was das „Ding an sich“ bei Lipsius ist, nämlich eine rein intellektuelle Abstraktion. Er führt diesen Gedanken folgendermassen aus: Die Objektivität der Wissenschaft besteht — wie bereits erwähnt — in der notwendigen Verbindung, welche das wissenschaftliche Denken unter den Erscheinungen feststellt. Diese Notwendigkeit stammt aber nicht aus der Erfahrung, denn sie ist etwas Ideales, welches von unserem Geiste jeder Erfahrung beigefügt wird. Da wir aber nur nach diesen notwendigen Gesetzen denken können, so objektivieren wir sie notwendigerweise in jeder wissenschaftlichen Untersuchung. Also bejahen wir aus Notwendigkeit die fundamentale Einheit der Gesetze des Denkens und der Gesetze der Erscheinungen. Die Erfahrung bestätigt dann stets diese unmittelbare Gewissheit. In dieser Notwendigkeit besteht eben die Objektivität selbst; sie ist das einzige „Noumenon“, das wir in der Natur hinter den Erscheinungen und in unserem Geiste hinter den Manifestationen des reinen Denkens zu suchen berechtigt sind (S. 377—378).

20. Obwohl Sabatier dem „Noumenon“ nur diesen engen Raum und Sinn zulässt, baut er nichtdestoweniger sein ganzes System darauf auf. Er unternimmt die Erörterung über die Erkenntnistheorie im allgemeinen nur als Mittel zum Zweck. Was er im Auge hat, das ist die religiöse Erkenntnistheorie allein. Darauf kommt alles an. Da die letztere aber ohne die Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Frage im allgemeinen nicht klar genug gewesen wäre, so kommt die erste auch in Betracht. Das war um so mehr notwendig, als Sabatier hier einen eigenartigen Standpunkt einnimmt. Nun trägt aber die religiöse Erkenntnis einen durchaus subjektiven und symbolischen Charakter, d. h.: „sie ist ihrem Gegenstande notwendigerweise inadäquat und kann nie als das vollkommene Aequivalent für ihn gelten, wie dies in der exakten Wissenschaft der Fall ist“ (S. 390). Mit anderen Worten, wir können

die religiösen Dinge nicht einmal annähernd kennen. Was sind aber die religiösen Dinge für Udinge, wenn sie weder Phänomene noch „Noumena“ sind? Phänomene und „Noumena“ sind die zwei möglichen Formen der Wirklichkeit; *tertium non datur*. Wir glauben also im Sinne Sabatiers zu handeln, wenn wir diese Art von Gegenständen der Erkenntnis in die Kategorie der „Noumena“ bringen. Vielmehr wir halten uns berechtigt, dem „Noumenon“ den Sinn und die Bedeutung zuzuschreiben, welche dem „Ding an sich“ als Grenzbegriff, ja, sogar als einem hinter den Erscheinungen steckenden X zukommt, dem sonst kraft welcher Argutiae wäre es möglich einerseits: das Dasein der Gegenstände des religiösen Glaubens hinzustellen und zu behaupten, anderseits: die Quasierkennbarkeit derselben einzugestehen, d. h. den schlechthin subjektivistischen und symbolistischen Charakter der Erkenntnis derselben beinahe als Dogma zu verkünden? Nur auf die — wenn auch stillschweigend erfolgte Annahme — des „Dinges an sich“ hat das durchaus subjektivistisch-symbolistische System der Religionsphilosophie von Sabatier aufgebaut werden können. Nur von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint es uns konsequent, ist gerechtfertigt und besitzt eine sinnvolle Bedeutung. Sonst fehlt es nicht an Ausdrücken, die auf die Annahme des „Dinges an sich“ als Hintergrund der Wirklichkeit schliessen lassen, so z. B.: „Die Erscheinungen besitzen gar nicht in sich selber ihren eigentümlichen Seinsgrund; dieser liegt über der Erscheinungswelt“ (S. 393). „Unter allen Dingen verbirgt sich ein Geheimnis; die Dinge sind blosse Schleier“ (ebenda) u. s. f.

IV.

Die zwei Arten der Erkenntnis.

21. Die verschiedenen menschlichen Erkenntnisse teilen sich nach Sabatier in zwei, aufeinander unreduzierbare und dennoch solidarische Kategorien: die Natur- und die Geisteswissenschaften.

Das Prinzip der Einteilung ist die elementare Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt, dem Ich und dem Nicht-Ich, dem Denken und dem Gegenstand des Denkens. Das Ich kann nur von sich selber und seinen Veränderungen ein Bewusstsein haben; was das Ich nicht berührt, das bleibt ihm völlig unbekannt. Nun lassen sich aber seine Veränderungen auf zwei Gruppen zurückführen: die einen kommen von aussen und stellen die Wirkungen der Dinge auf das Ich vor, die Wahrnehmungen; die anderen entstehen im Innern und stellen die Wirkungen des Ich auf die Dinge, seine spontane Energie, sein Wollen und seine Handlungen vor. Diejenigen Vorstellungen und Eigenschaften, welche man auf einen Gegenstand allein für sich und ohne irgend welche Rücksicht auf das Subjekt bezieht, nennen wir *objektiv*; diejenigen, welche die Identität des Subjektes und Objektes in sich schliessen, nennen wir *subjektiv*. Um diese beiden, aus der ursprünglichen Dualität herausgewachsenen Erkenntnisarten auf ihre logische Einheit zurückzuführen, müsste entweder das Subjekt im Objekt aufgehen, so dass die Gesetze des Nicht-Ich zu Gesetzen des Ich würden, oder das Objekt müsste im Subjekt aufgehen, so dass die Gesetze des Ich zu Gesetzen des Nicht-Ich würden. Im ersteren Falle geriete man in Materialismus, im letzteren in Idealismus. Ausserhalb dieser beiden gleich gewaltsamen und absoluten Systeme bleiben die beiden Reihen unzurückführbar, da das Selbst- und Weltbewusstsein sich in uns gegenwärtig im Konflikt befinden.

So grundverschieden voneinander die beiden Erkenntnisarten sind, so haben sie doch etwas Gemeinsames. Die Wahrnehmung, welche die Grundlage der objektiven Erkenntnis bildet, ist etwas Subjektives, Innerliches. Hieraus folgt, dass

die Naturwissenschaften, sogar diejenigen, die mit dem Menschen unmittelbar kaum etwas zu tun haben, wie z. B. die Astronomie und Geologie, in gewissem Sinne und Grade subjektiv sind. Andererseits kommt vielen Vorgängen, die zum Bereiche der Geisteswissenschaften gehören, Objektivität zu. So sind z. B. der Mechanismus des Gedächtnisses und der der Logik, das Wechselverhältnis zwischen den Geistestätigkeiten und den physiologischen Veränderungen im Cerebrospinalsystem, die Gesetze der Ideenassoziation, die stabilen Formen des menschlichen Begriffsvermögens u. s. w., die ebenso gut wie die Gegenstände des naturwissenschaftlichen Erkennens durchforscht werden können.

Das Nachdenken bildet gleichsam eine Uebergangsbrücke zwischen den beiden Erkenntnisarten, denn jede Erkenntnis ist eine Zusammenfassung von Urteilen. Allein, die Urteile der Naturerkenntnis und die der Geisteswissenschaft sind verschiedener Art. Die ersteren sind *Existenzurteile* und beziehen sich allein auf die Ursache, die Aufeinanderfolge, die Ordnung der Erscheinungen u. s. f., das heisst auf die Beziehungen der Objekte unter sich, vom Subjekt gänzlich abgesehen. Ihre Grundlage ist die Wahrnehmung, ihre Form und Grenzen sind Raum und Zeit. Raum und Zeit führen aber notwendig auf den Begriff von Figur und Zahl, und so wird die Mathematik zur Grundlage und zum Rahmen für alle Naturwissenschaften. Je nachdem dieselben sich mehr oder minder nach streng mathematischer Methode durchführen lassen, bilden sie eine Hierarchie, von der wissenschaftlichen Mechanik an bis zur Soziologie hinauf.

Die zweite Kategorie von Urteilen, die der Geisteswissenschaften, sind *Werturteile*. Hier werden die Dinge nicht mehr nur an und für sich betrachtet, sondern nach ihrem Verhältnis zum Subjekt; es wird ihnen ein anderer Massstab angelegt, als der von Raum und Zeit, Figur und Zahl, ein Massstab, der im Subjekte selber liegt, nämlich der Begriff des Guten, nach welchem die Dinge als gut oder schlecht, schön oder hässlich, lebensreich oder lebensarm, harmonisch oder unharmonisch u. s. f. erklärt werden. Einen gemeinsamen Massstab

zwischen diesen beiden Urteilkategorien gibt es nicht. Sie können sich so wenig begegnen, als zwei Kugeln, die über verschiedene Ebenen hinrollen. Das Wesen und die Bedeutung der Werturteile stützt sich auf das Gewissen, welches zwischen Gut und Böse zu unterscheiden hat, unter den von den Dingen empfangenen Eindrücken ein Verhältnis, eine Hierarchie aufstellt und diese harmonische Einheit des Universums selber in der erhabenen Idee des höchsten Gutes festsetzt. — Das Gute, das Schöne, das Mass und die Harmonie sind ebenso Prinzipien der Erkenntnis wie diejenigen der Naturwissenschaften es sind; beide fördern die Geistesbildung. Die Form der moralischen Urteile ist universell und in jedem Menschen dieselbe, nur der Inhalt dieser Form wechselt im Laufe der Geschichte, je nach der Zeit und den Umständen. Die Moral, vermöge des kategorischen Imperativs, als der abstrakten Form der Tätigkeit des Geistes, bildet das Fundament der Geisteswissenschaften, wie die Mathematik das der Naturwissenschaften bildet. Trotzdem diese beiden Arten von Erkenntnissen wesentlich verschieden und oft miteinander in Streit sind, so zeigen sie sich doch solidarisch; sie entwickeln sich nur unter gegenseitiger Wechselwirkung und streben eine höhere Einheit an, deren Bedürfnisse die immer wieder erneuerten Versuche einer metaphysischen Synthese ins Leben ruft (S. 368—375).

22. Zuerst ist ein kleines Missverständnis, welches sich anscheinend aus der unbestimmten, wechselnden Ausdrucksweise Sabatiers ergibt, zu beseitigen. Die Objektivität der naturwissenschaftlichen oder richtiger gesagt, der physischen Erkenntnis besteht nicht darin, dass ihre Objekte in keiner Beziehung zum Subjekte stehen.

Eine solche Behauptung wäre krasserer Widersinn, denn, ob man die Realität der Dinge ausserhalb des Bewusstseins bestreitet oder nicht, so bleibt es doch immer zweifellos, dass, um eine Erkenntnis zu stande zu bringen, die Gegenstände der Erfahrung nicht nur als wirkliche gegeben sein müssen, sondern auch in ein bestimmtes Verhältnis zum Subjekte treten müssen. Das ist so einleuchtend, so selbstverständlich, dass wir es für überflüssig erachten, näher darauf einzugehen. In

seiner — wenn auch kurzen — Schilderung des Mechanismus des Erkenntnisvorganges, hat sich unser Philosoph darüber verbreitet und es da nochmals betont, wo er, sich selber widersprechend, die relative Objektivität, oder vielmehr die Subjektivität der physischen Erkenntnis zugibt. Belegstellen hierfür finden sich reichlich bei Sabatier vor. Es seien nur folgende genannt:

„... Ja, in einem gewissen Sinne ist auch die Naturwissenschaft subjektiv, denn sie ist abhängig von unserer geistigen Verfassung und von den Gesetzen unseres Erkenntnisvermögens“ (S. 376). „Die Objektivität der Wissenschaft besteht in nichts anderem, als in der notwendigen Verbindung, welche das wissenschaftliche Denken unter den Erscheinungen feststellt. Diese Notwendigkeit stammt aber nicht aus der Erfahrung, denn sie ist etwas Ideales, welches unser Geist jeder Erfahrung beifügt. Da wir aber nur nach diesen notwendigen Gesetzen denken können, so objektivieren wir sie notwendigerweise in jeder wissenschaftlichen Untersuchung“ (S. 377—378). „Die Wissenschaft der Erscheinungen kann nämlich nicht zur Vollendung kommen, ohne dem subjektiven Bewusstsein des Ich die Ideen der Einheit, der Ordnung und der Harmonie zu entlehnen“ (S. 394). „Das Prinzip der Kausalität existiert nicht in den Dingen, sondern im Geiste, und der Geist ist es, der durch eigene, spontane Tätigkeit alle Erscheinungen miteinander verkettet“ (S. 361) u. s. f.

Freilich hätten wir diese Mängel in Sabatiers Darlegung übersehen, wenn ihm daraus nicht die Anklage eines groben Fehlers gemacht worden wäre.¹

23. Wichtiger als all dies ist indessen, dass es um die psychologische Erkenntnis nicht gut steht, wenn ihr, im Gegensatz zur physischen Erkenntnis, die Objektivität abgesprochen wird, denn den Geisteswissenschaften: Psychologie, Ethik, Aesthetik, Metaphysik, Geschichte, Theologie u. s. w. spricht unser Philosoph nur Subjektivität zu.

¹ Siehe *H. Bois*, *Revue de Theologie et de questions religieuses*. 1897. Nr. 4. S. 374—376.

Verhält es sich aber in der Tat so? Kommt der physischen Erkenntnis allein die Objektivität zu und der psychologischen nur Subjektivität?

Wir sahen soeben, wie Sabatier selbst die subjektive Seite der physischen Erkenntnis neben der objektiven hervortreten lässt, wie er die Prinzipien des Guten, des Schönen, des Masses, der Harmonie u. s. w. als Prinzipien der psychologischen Erkenntnis, wie auch der physischen gelten lässt. Der ersteren nun auf einmal nichts als Subjektivität zuzuschreiben, ist das nicht ungereimt? Offenbar. Aber trotz aller Ungereimtheit und aller Widersprüche macht Sabatier aus dieser schwankenden Behauptung eine Stütze seines religionsphilosophischen Systems.

Wir wollen von den vielen Bedenken, die hierbei zu erwähnen sind, einige des näheren prüfen.

24. Jede menschliche Erkenntnis ist subjektiv, insofern als jedes Erkennen notwendigerweise zwei Faktoren voraussetzt: ein erkennendes Subjekt und ein zu erkennendes Objekt. Ferner, die Quellen der Erkenntnis sind: die Vernunft und die Erfahrung. Beide sind aber nur subjektiver Natur, denn sie sind nicht ausserhalb des Subjektes, sind nichts anderes als das denkende Subjekt. Das denkende, erkennende Subjekt ist es, welches die Empfindungen, die auf sich wirkenden Eindrücke und Vorgänge auslegt. Kraft seiner Vernunft schreibt es der Welt ihre Gesetze vor, legt ihr seine regulativen Prinzipien zu Grunde, schafft Ordnung ins Chaos der Sinneseindrücke. Man kann die Sache so auffassen: „Gäbe es keinen Verstand, so gäbe es für uns auch keine Natur, sondern nur ein „Gewühl von Empfindungen“, eine Vielheit beziehungsloser und isolierter Eindrücke der Sinne. Dass wir die Wirklichkeit als ein kosmisches Ganzes anschauen, das ist eine Folge nicht der Konstitution der Wirklichkeit an sich, sie mag nur eine einheitliche und gesetzmässige sein oder nicht, denn die Wirklichkeit an sich mit ihrer Gesetzmässigkeit wandert nicht in unsere Vorstellung über; es ist auch nicht eine Folge unserer Sinnlichkeit, die vielmehr uns lauter vereinzelte Elemente in

jeder beliebigen Ordnung oder Unordnung zuführt; es ist vielmehr die Tat des Verstandes, der seine Einheit und Gesetzmässigkeit in die gegebenen Wahrnehmungen hineinträgt und damit die einheitliche Erfahrungswelt hervorbringt.“¹ Auf unsere intellektuelle Verfassung zurückführt, ist die menschliche Erkenntnis relativ, wie der menschliche Geist. Dieser Relativität und Subjektivität entzieht sich keine unserer Erkenntnisse. Das von der Natur unserer Erkenntnis vorgeschriebene Schicksal ist: nicht absolut zu sein. Allein das darf man sagen, ohne damit die Grenzen des wirklichen Sachverhaltes zu überschreiten: die Subjektivität hat mehrere Grade. Diejenige, welche am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat, nennen wir Objektivität, diejenige, welcher nur ein geringer Grad von Wahrscheinlichkeit zukommt, bezeichnen wir als Subjektivität. Eine fest bestimmte oder bestimmbare Grenz-scheidung zwischen beiden lässt sich nicht ziehen. Demgemäss ist es unzutreffend, die Erkenntnisse in zwei Kategorien (eine physische und eine psychologische) einzuteilen und die alleinige Objektivität der ersteren zuzuerkennen. Unberechtigt und undurchführbar ist auch die von Sabatier in den wissenschaftlichen Untersuchungen als Vorbedingung der Objektivität geforderte Elimination des Subjektes. Man muss zuerst zwischen dem rationellen und dem fühlenden Subjekt unterscheiden. Es ist das fühlende Subjekt, das — nach Sabatier — in Untersuchungen dieser Art bei Seite gelassen und das rationelle, welches beibehalten werden sollte. Es ist aber eine reine Unmöglichkeit, die beiden Subjekte vollständig von einander zu trennen, denn im Grunde sind sie eins, und weiter: Das Subjektive — rationell oder fühlend — ist immer dasselbe: Das Subjektive bleibt subjektiv. Das fühlende Subjekt aus der Wissenschaft auszuschneiden ist unmöglich. Bei ihrer Bildung, bei ihren Hypothesen und Induktionen, wird es immer zugegen sein. Es ist ebenfalls unmöglich, das rationelle Subjekt aus der Moral, Religion, Kunst u. s. w. auszumerzen. Um das letztere zu bestätigen, wird es genügen auf Kant, der die

¹ Friedrich Paulsen: „Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre“, S. 171.

Postulate der praktischen Vernunft auf die Untrennbarkeit des fühlenden und des rationellen Subjektes begründet, hinzuweisen. Nach Kant sind es die Postulate unserer moralischen Natur, welche den Glaubenssätzen vorangehen und sie ins Leben rufen. Es genügt aber bei weitem nicht, unsere Glaubenssätze den Bedürfnissen unserer Natur dergestalt anzupassen, dass sie ein genauer und vollkommener Ausdruck derselben werden; man soll vielmehr unterscheiden zwischen den Bedürfnissen, welche ihren entsprechenden Glauben rechtfertigen, und denjenigen, welche auf einer blossen Neigung beruhen und demzufolge keine Existenzberechtigung beanspruchen dürfen. Die Glaubenssätze sollen also vernünftigen Bedürfnissen entsprechen, von einem objektiven Prinzip der Willensbestimmung, das heisst des sittlichen Gesetzes, welches notwendigerweise alle vernünftigen Wesen zum Gehorsam zwingt, abgeleitet werden, und dürfen keinesfalls bloss subjektiver Natur sein. Das rationelle Subjekt muss also hier auch immer zugegen sein. Mithin kommt den Gesetzen der Sittenlehre, der Logik u. s. f. dieselbe Art der Subjektivität zu, welche Objektivität genannt wird und welche Sabatier nur in der physischen Erkenntnis zugibt.

25. Ferner, sind denn die grossartigen Fortschritte der Geschichte, die Grundsätze der wissenschaftlichen Ethik, die Regeln der Aesthetik, die Forderungen des religiösen Gefühls u. s. f. und die auf sie gegründeten Erkenntnisse gar nicht objektiv? Nichts von den wunderbaren Erforschungen der Philologie, der Kultur- und Religionsgeschichte dürfte den Anspruch auf Objektivität erheben? Ist dies nur Subjektivität und die physische Erkenntnis allein Objektivität? Man braucht nicht Skeptiker zu sein, um die dogmatisch proklamierte Objektivität des vorgeblich exakten Wissens zu bezweifeln, wie auch nicht Vertreter oder Förderer einer der Geisteswissenschaften, um ihnen auch ein Teil Objektivität zuzugeben. Es wird eine objektive, d. h. unparteiische Betrachtung des Sachverhaltes genügen, um zu dem Ergebnis zu gelangen, dass die Wahrheit nicht nur auf der einen Seite, noch auf der anderen allein, sondern auf den beiden zugleich liegt. Sie ist — wie John Tyndall hierzu geistreich bemerkt — wie

ein Magnet mit zwei Polen. Um sie zu treffen, soll man beide Seiten gleich stark berühren, d. h. auf unseren Fall angewandt: weder der physischen Erkenntnis kommt absolute Objektivität zu, noch der psychologischen absolute Subjektivität, sondern beide haben je ein Teil Objektivität und Subjektivität, welche bedingungsweise in direktem Verhältnisse zu einander stehen. Wir wollen uns einer von Sabatier angeführten Tatsache als Beispiel bedienen. Als *conditio sine qua non* zur Erreichung der Objektivität fordert Sabatier eine vollständige Elimination des Subjektes bei den Untersuchungen, Erforschungen, Beobachtungen, Experimenten u. dgl., welche dasselbe unternimmt. Von diesem Standpunkte aus darf z. B. der Geschichtsschreiber niemals Anspruch auf Objektivität erheben, welche hingegen dem Astronomen, dem Physiker und dem Mathematiker von selbst zukommt. Verhält es sich aber tatsächlich so? Wir verneinen und führen für unsere Behauptung folgendes Beispiel an:

26. Das klassische Altertum, die Gelehrten Griechenlands, Roms, Alexandriens, Babylons u. s. f., wie auch das Mittelalter haben das Ptolomäische astronomische Weltsystem — trotz all seiner uns heute ins Auge springenden Unvollkommenheiten — für tatsächlich wahr gehalten, und es war auf komplizierte, meist scharfsinnige und nicht zu unterschätzende Berechnungen aufgebaut. *Kopernicus* warf aber die geozentrische Theorie völlig um und setzte an ihrer Stelle die heliozentrische Theorie ein, d. h. er ersetzte eine Objektivität, die Jahrtausende lang fälschlich als tatsächlich bestehend gegolten hatte, durch eine andere Objektivität. Bedeutet das nicht, dass eine astronomische Objektivität bloss Subjektivität sein kann? Und ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, dass manche unserer heute für so sicher und objektiv geltenden astronomischen Erkenntnisse sich im Laufe der weiteren Jahrhunderte als irrig erweisen könnten? Wir meinen, eben diejenigen, die am meisten der Wissenschaft vertrauen und an ihre goldene Zukunft glauben, die werden diese Möglichkeit nicht verneinen können.

27. Dasselbe, wie in der Astronomie, kann auch in der Geometrie vorkommen. So gilt es z. B. hier fast als ein Axiom,

dass zwei parallele Linien — wie es die übliche Definition der Parallele zeigt — sich auch in der Unendlichkeit nicht schneiden, keinen Punkt gemein haben können. Es scheint widersinnig das Gegenteil zu denken. Und trotz alledem behauptet die höhere Mathematik — und dies wiederum nach streng mathematischem Verfahren — dies beweisen zu können. Kann man darin nicht eine gewisse Subjektivität der mathematischen Erkenntnisse sehen? Es hat sogar hervorragende Vertreter der exakten Wissenschaft gegeben — wir erinnern nur an *Helmholz* — welche den Mathematikern den Vorwurf gemacht haben, dass sie der Geometrie zugestehen, was sie der Spekulation verweigern, nämlich, dass sie an geometrische Axiome als an Urwissenssätze vor jeder Erfahrung und davon unabhängig festhalten. Der Mathematiker sollte, wie der exakte Forscher es tut, nur auf Grund der Untersuchung vorwärts schreiten. Der Erfahrung folgend, würde der Mathematiker zu dem Schluss kommen, dass die geometrischen Axiome wandelbar sind. So denkt man z. B. die dreifache Raumabmessung durch eine einfache ersetzen zu können u. dergl.

28. Wenn nun diese Bedenken gegen gewisse Sätze der positiven Wissenschaften erhoben wurden, so geschah dies durchaus nicht in der Absicht, gegen die Ergebnisse dieser Wissenschaften Misstrauen zu erwecken, ihre Verdienste zu leugnen, oder — was noch schlimmer wäre — alle Ergebnisse, Gesetze, Regeln, Theorien derselben zusammenzuwerfen, allen denselben Grad von Relativität beizumessen, sondern nur um zu zeigen, dass hier auch Vieles nur subjektiv ist, während in den Geisteswissenschaften es wiederum Objektivität gibt.

Was sonst die Würde und die Vervollkommnungsfähigkeit der Wissenschaft überhaupt anbetrifft, darin stimmen wir unserem Philosophen bei.

b) 29. Die Einteilung der Erkenntnis in zwei Kategorien: physische und psychologische Erkenntnis, ist nicht gerade zutreffend und erschöpfend, denn wenn wir einen forschenden Blick in das Feld der Geisteswissenschaften werfen, so sehen wir dort die Theologie mit der Ethik und Aesthetik, neben Geschichte, Philosophie, Sociologie, Philologie, Politik u. s. w.

dastehen. Der Gegenstand dieser Wissenschaftszweige ist nicht derselben Natur, obwohl sie in demselben Namen „Geisteswissenschaft“ zusammengefasst sind. Das Gute z. B. der Gegenstand der Ethik, oder das Schöne, der der Aesthetik, sind Abstraktionen, die nur in unserem Geiste existieren, während andererseits die Geschichte, die Philologie u. s. w. mit bestimmten Materialien zu tun haben, die ausserhalb des Subjektes zu suchen sind.

Diesen Unterschied, den Sabatier übrigens nicht ganz übersehen hat, heben wir hervor, da Sabatier nur die Theologie, unter dem Namen Religion, in Gemeinschaft mit der Ethik und der Aesthetik als Geisteswissenschaften bezeichnet. Dieser Unterschied war notwendig, wenn Sabatier seinem subjektivistisch-symbolitischen System treu und sich selbst konsequent bleiben wollte, wie er es, mindestens in diesem Punkte, geblieben ist.

Von nun an wird die Antithese: physische und psychologische Erkenntnis gleichbedeutend mit: physischer (oder exakter) und moralischer Erkenntnis, oder richtiger: Naturerkenntnis und religiöse Erkenntnis. Unter die exakte Erkenntnis darf auch die der anderen Geisteswissenschaften ausser der Ethik, Aesthetik und Theologie, mitgezählt werden. Die letzteren haben einen gemeinsamen Charakter, sie gelten als echter Typus einer Art von Subjektivität, die von derjenigen, welche der Naturerkenntnis zukommt, sich dadurch unterscheidet und kennzeichnet, dass ihre Gegenstände nicht ausserhalb des Subjektes und unabhängig von ihm existieren. „Die Objekte der religiösen oder moralischen Erkenntnis: Gott, das Gute, das Schöne sind nicht Erscheinungen, die man ausser dem Ich und unabhängig von ihm erfassen könnte. Gott offenbart sich nur in der Frömmigkeit und durch dieselbe, das Gute nur im Gewissen des guten Menschen, das Schöne nur in der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers. Mit anderen Worten: Das Objekt dieser Art von Erkenntnissen ist dem Subjekt selbst immanent und offenbart sich nur durch die persönliche Aktivität des Geistes. Unterdrückt man das religiöse und sittliche Subjekt, oder hebt man dessen eigene Tätigkeit

auf, so wird man zugleich das Objekt der Moral und der Religion selber unterdrückt haben“ (S. 376).

Wir werden ferner die Gelegenheit haben über die Subjektivität der religiösen Erkenntnis zu sprechen, hier wollen wir ein wenig bei der Unterscheidung und dem Gegensatz zwischen der Naturerkenntnis und religiösen Erkenntnis bleiben.

28. Dass die zwei Arten der Erkenntnis nach Sabatier untereinander im schroffsten Gegensatz stehen und dass sie aufeinander unreduzierbar sind, ist uns schon bekannt; erforschen wir aber näher, worin dieser schroffe Gegensatz besteht, so finden wir die Antwort darauf: „Die zwei Klassen der Erkenntnis unterscheiden und charakterisieren sich mehr durch ihren Ursprung und ihre Methode, als durch die Verschiedenheit ihrer Objekte.“¹ Unsere Meinung trennt sich hier von der des französischen Religionsphilosophen. Er entfernt sich in diesem Punkte von dem französischen Kritizismus eines *Renouvier*, *Pillon* u. a., mit denen er sonst viele gemeinsame Punkte hat, um sich Ritschl und Spencer anzuschliessen, nach denen die wissenschaftliche, oder die theoretische und die religiöse Erkenntnis nicht nur einander entgegengesetzt sind, sondern vielmehr entgegengesetzte Funktionen des menschlichen Geistes, zwei antithetische Denk- und Bewusstseinsweisen, gleichsam der positive und negative Pol des Denkens sind. Das ist jedoch, unserer Ansicht nach, nicht richtig. Die Gegenstände der Erkenntnis sind zweifelsohne verschiedenartig. Dementsprechend gibt es, von diesem Standpunkte aus betrachtet, verschiedenartige Methoden. So hat z. B. die Physik ihre Methode, die Metaphysik, die Psychologie, die Mathematik, die Geschichte u. s. f. jede ihre eigene; aber der erkennende menschliche Geist bleibt immer derselbe, in seinem Wesen und Verfahren, sich selber gleich, sei es, dass er sich mit Metaphysik, oder Mathematik, oder Logik u. dgl. befasst. Er kann nicht sein allgemeines Verfahren fortwährend wechseln, indem er von einer Wissenschaft zu einer anderen übergeht. Im allgemeinen ist und bleibt die Methode in allen Wissenschaften dieselbe,

¹ Revue chrétienne, 1882, S. 266.

nur dem Grade nach ist sie verschieden; die zu erkennenden Objekte drängen ihr eine Veränderung auf, welche derart ist, dass sie nie ihren eigenen Charakter verliert, nie eine andere wird. Dasselbe sagt der Kritizist *Pillon* in folgenden Worten: „Man muss die von Positivisten und Materialisten hochmütig errichteten Schranken zwischen den wissenschaftlichen Gewissheiten und dem eigentlichen Glauben aufheben. In Wirklichkeit gibt es nur Glauben. Das ist eine grosse Gattung, die mehrere von einander abweichende Arten in sich schliesst, je nach dem Gegenstande, auf welchen sie sich beziehen, nach den Beweggründen, die sie anführen und nach der mehr oder minder allgemeinen Einwirkung dieser Beweggründe auf das Gemüt. Diese verschiedenen Arten lassen sich unter drei Haupttribunen bringen: Wissenschaft, Philosophie, Religion. Sie haben wesentlich einen gemeinsamen Charakter: ihre Abhängigkeit, in einem grösseren oder geringeren Masse, vom Gefühl und Willen; infolge dieses Charakters bilden dieselben in dem glaubenden Subjekte eine Folge, worin man durch unbemerkbare Abstufungen von der einen zu der anderen (von der Wissenschaft zur Philosophie, von der Philosophie zur Religion) schreiten kann. Es ist vielleicht der vorherrschende Irrtum unseres Zeitalters, eine schneidende Unterscheidung zwischen den wissenschaftlichen, den philosophischen und den religiösen Induktionen aufstellen zu wollen.“¹ In derselben Weise wie *Pillon* hatte sich auch *Renouvier*² geäussert und äusserte sich später *R. Worms*.³ — Wir sagen also mit dem Kritizismus: Die Verschiedenheit der Objekte, nicht die der Methode, unterscheidet und kennzeichnet die zwei Arten der Erkenntnis. Das Objekt der religiösen Erkenntnis ist transzendent, dasjenige der wissenschaftlichen ist immanent, die Methode soll aber dieselbe sein für die beiden, d. i. vor allem kritisch. Die Ideen von Gott, Seele u. s. w. sollen nach denselben streng logischen Gesetzen des menschlichen Denkens,

¹ Critique philosophique, 1880, Bd. XVI, S. 152.

² Critique philosophique, 1873, Bd. IV, S. 152.

³ Revue internationale de Sociologie, Januar 1893, S. 12.

wie die des Guten, Schönen und Wahren im allgemeinen, beurteilt werden. Der zügellosen Einbildungskraft, der Schwärmerei darf kein Platz in der Religion eingeräumt werden.

Wird angenommen, dass das Objekt, nicht die Methode, zwischen der wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnis unterscheidet oder, was damit innigst zusammenhängt, dass Wissen und Glauben — dies letztere ein Wort, das bei Sabatier nie in dieser Verbindung vorkommt, sondern wie prinzipiell vermieden ist und dessen Anwendung jedoch sehr viel Licht und Klarheit in sein System gebracht hätte — nicht entgegengesetzte Grössen, sondern nur verschiedene Grade desselben Aktes sind, so etwa, wie Kälte und Wärme zwei Termini zur Bezeichnung der niederen und höheren Temperatur sind, so wäre der derbe Dualismus von Glauben und Wissen, der bei Sabatier unversöhnliche Antagonismus zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Erkenntnis, weggefallen und Sabatier vielen Schwierigkeiten und Widersprüchen entgangen.

29. Nun wollen wir noch einen Punkt kurz besprechen. Es handelt sich nämlich um die Urteilstheorie, die Sabatier *Ritschl* entlehnt hat. Den zwei Arten der Erkenntnis entsprechen zwei Urteilsarten: Existenz- und Werturteile (siehe oben Seite 27). Die religiösen Urteile sind Werturteile, sie sprechen aus, nicht was die Gegenstände der Erkenntnis an sich sind, sondern nur, was sie für uns sind. So wahr es ist, dass die Religion mit Werturteilen zu tun hat, so ist es doch entschieden falsch oder mindestens übertrieben, zu sagen: ihr läge nichts an den Existenzurteilen, die gingen sie nichts an. Ohne die Existenzurteile würden die Werturteile keinen Wert besitzen. Das religiöse Urteil z. B., dass Gott mir ein gütiger Vater ist, würde absolut keinen Wert haben, wenn ich nicht überzeugt wäre, dass Gott in der Tat existiert, mit anderen Worten: wenn zu dem Werturteil nicht ein Existenzurteil hinzukäme. Weiter können die Werturteile nicht gefällt werden ohne jede Bezugnahme auf die Kategorien der Kausalität, der Aufeinanderfolge, des Raumes und der Zeit u. s. f. Man denke nur daran, dass man die Objekte in keine Ordnung, keine Hierarchie

bringen könnte, wenn man dieselben numerisch nicht unterscheiden würde. Bestimmte Handlungen und Worte haben wechselnden Wert, je nach der Person, von welcher sie herühren (Ursache) oder nach dem Augenblicke und Orte des Handelns. Endlich die moralische Obligation ist nur eine besondere Form der Finalität, wie die moralische Freiheit eine der Kausalität ist, und wiederum die Finalität und Kausalität erscheinen als zwei besondere Arten der Gattung „Aufeinanderfolge“. Der Unterschied zwischen den Existenz- und Werturteilen wäre also treffender damit zu bestimmen, dass die letzteren ausser und neben den Kategorien der Kausalität, der Aufeinanderfolge, der Zeit — mit oder ohne Raum — u. s. f. noch eine andere Kategorie, die der Obligation, in sich schliessen.

30. Uebrigens stimmt Sabatier in seiner Urtheilstheorie mit Ritschl nicht ganz überein. — Nach Ritschl hat nämlich die Philosophie vor allem Urtheile über das Sein der Dinge zu fällen, diese Urtheile sind aber immer von Werturteilen begleitet und geleitet, denn die Aufmerksamkeit bei der wissenschaftlichen Beobachtung und die unparteiische Beurteilung des beobachteten Stoffes drückt immer aus, dass diese Erkenntnisse einen Wert für den haben, der sie übt. Darum sei die philosophische Erkenntnis nicht „uninteressiertes“ Erkennen, was es ja überhaupt nicht gäbe, sondern ein Komplex von Seinsurteilen mit begleitenden Werturteilen. Demgegenüber bewegt sich das religiöse Erkennen in selbständigen Werturteilen, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hülfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder der Hülfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt.² — Die Theologie, indem sie Wissenschaft sein und als solche theoretisch erkennen will, spricht Seinsurteile aus. Sie will aber auch Wissenschaft von den religiösen Erkenntnissen sein und als solche selbständige Werturteile aussprechen. Vereinen lassen sich Seinsurteile und

¹ Christl. Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 193

² Ebenda, S. 195.

selbständige Werturteile nicht. Darum spricht die Theologie als Wissenschaft Seinsurteile aus, die von der Wertschätzung der christlichen Religion begleitet und geleitet sind.¹ Es ist nicht unsere Sache zu untersuchen, ob die Theorie Ritschls haltbar ist und ob er sich konsequent geblieben, sondern wir haben ihn nur mit Sabatier zu vergleichen, deswegen kommen wir wieder auf jenen zurück. Im Gegensatz zu Ritschl lässt er die wissenschaftliche Erkenntnis sich um den Wert ihrer Objekte gar nicht kümmern; sie ist rein theoretisch. Nach Sabatier kann es eine wissenschaftliche oder philosophische Erkenntnis Gottes nicht geben, denn das hiesse: Gott an sich und ausserhalb meines Ich erkennen, was eine reine Unmöglichkeit ist; wenn aber auch eine solche Erkenntnis möglich wäre, sagt Sabatier, so wäre sie doch keine religiöse Erkenntnis, weil sie nicht sagen würde, was Gott mir wert ist, sondern nur wie er ist. „Gott religiös erkennen, heisst ihn in seiner Beziehung zu uns,² d. h. in unserem Bewusstsein erkennen, insofern er in demselben gegenwärtig ist und es zur Frömmigkeit bestimmt“ (S. 380). Dasselbe gilt auch von der astronomischen oder physikalischen Welterkenntnis. Sie ist kein religiöses Erkennen. Die Welt religiös erkennen, heisst sie so nehmen, wie sie ist, und ohne sich möglicherweise in Widerspruch mit den Gesetzen, die sie regieren, zu setzen; ferner, deren Wert unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zum Leben des Geistes bestimmen, sie als Mittel, Hindernis oder drohende Gefahr für den Fortschritt dieses Lebens schätzen. Ganz ebenso, heisst uns selber religiös erkennen, nicht eine wissenschaftliche Psychologie bilden, sondern vielmehr, abgesehen von dieser wohlhergründeten Psychologie, uns in unserer Beziehung zu Gott und zu der Welt selbst erfassen, indem wir uns bemühen, die Widersprüche, unter denen wir leiden, zu überwinden und so zur Einheit und zum Frieden unseres Geistes zu gelangen (S. 380—382).

¹ Christl. Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 203.

² Sehr gut ist diese Ansicht, mit Anwendung auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes, von R. A. Lipsius in seinem „Lehrbuch der evang.-ortd. Dogmatik“ (S. 174) auseinandergesetzt.

Somit zeigt sich aufs deutlichste, dass jede von den beiden Erkenntnisarten ihren eigenen Weg geht, ihr besonderes Gebiet hat, über welches sie verfügt. Die Religion wäre, wenn sie mit ihren Werturteilen etwas über das Wesen eines Phänomens auszusagen, oder sein Dasein festzustellen versuchte, ebenso unzulänglich und unberechtigt, wie die Erfahrungswissenschaft, wenn sie auf dem Wege der Erfahrung ein moralisches Urteil gewinnen wollte.

31. So viel Wahres in dem bisher Gesagten auch liegt, so können wir dennoch Sabatier nicht in allem ohne weiteres beistimmen. Es ist doch undurchführbar, die Beziehung der Religion zu den Existenzurteilen, wie auch die der positiven Wissenschaft zu den Werturteilen abzusprechen. Dem Subjekte, das nur eins ist, ist es unmöglich, eine so genaue Trennung seiner Tätigkeit in dem Hervorbringen beider Arten der Erkenntnis unaufhörlich dermassen beizubehalten, dass nie eine Verkenntung der Scheidegrenzen, ein Eingreifen der einen Tätigkeit in das Gebiet der anderen vorkäme. Trotz aller Bemühung, die Gebiete mit mathematischer Genauigkeit zu bestimmen, bleiben immer noch gewisse Elemente, die sich nicht dem Scheidungsprozess unterwerfen lassen. Diese sind auf das Subjekt selber zurückzuführen, sie gehören zu seinem innersten Wesen. Diesbezüglich können wir sogar erwähnen, dass es Richtungen gegeben hat, welche behaupten, die positive Wissenschaft habe nichts mit der Wahrheit zu schaffen, sondern nur mit dem Werte. Diese Richtungen haben zum einzigen treibenden Motiv das Bestreben, unsere Herrschaft über die Natur auszubreiten. Dies können wir nur dadurch erlangen, dass wir *ihre Gesetze kennen lernen* und uns ihnen unterwerfen.¹

¹ Siehe *H. Bois*, *Revue de Theologie*, de 1877, S. 388.

V

Die Subjektivität der religiösen Erkenntnis.

32. Die religiöse Erkenntnis unterscheidet sich nach Sabatier von der wissenschaftlichen Erkenntnis durch drei besondere Merkmale: Subjektivität, Teleologie und Symbolismus.

33. Wir haben bereits in den vorigen Betrachtungen vieles über die Subjektivität des menschlichen Wissens im allgemeinen und der religiösen Erkenntnis im besondern erörtert und behandelt. Der Zusammenhang der Ausführung verlangte es mit Notwendigkeit. Hier wollen wir noch manche Ergänzungen hinzufügen.

Die religiöse Erkenntnis kann nicht aus der Subjektivität heraustreten. . . . Das Objekt der religiösen Erkenntnis, wie jenes der ästhetischen und moralischen ist dem Subjekte selbst immanent und offenbart sich nur durch dessen persönliche Tätigkeit. Man unterdrücke einmal das sittliche und religiöse Subjekt, oder man hebe dessen eigene Tätigkeit auf, so wird man zugleich das Objekt der Religion und Moral selber unterdrückt haben (S. 376).

Man hat in diesen Worten Sabatiers vielfach einen verkappten Feuerbachianismus, einen Idealismus derselben Art, wie der Friedrich Albert Langes vermutet: einen äussersten Subjektivismus. Wir glauben das Richtige zu treffen, wenn wir es versuchen, unter Berücksichtigung des ganzen religionsphilosophischen Systems von Sabatier, den Sinn dieser Stelle folgendermassen klarzulegen. Wir fühlen und erkennen Gott nur in unserer Seele, in unserem Innern als die tiefste Grundlage und das Prinzip unseres seelischen Lebens. Durch Gefühle nehmen wir ihn wahr, sind seiner gewiss. Mischt sich der Verstand zu diesem tätigen Gefühle, so heisst diese innige Verbindung von religiösem Bewusstsein und Anbetung des sich in uns auf diesem Wege offenbarenden Erhabenen: Frömmigkeit. Gibt man die Frömmigkeit auf, so kann man nie und

nirgends Gott finden, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil uns das forschende, wahrnehmende Organ fehlt. Wie man keine Lichtempfindungen ohne Auge, keine Tonempfindungen ohne Gehör haben kann, so kann man keine Erkenntnis von Gott erringen ohne Pietätsgefühl. Damit ist nicht gesagt, dass Gott nur in uns wohne, dass er ausser uns nicht existiere und auch nicht zu suchen sei, sondern nur, dass es ohne Pietät nicht möglich ist ihn aufzufinden, und da die Pietät etwas Subjektives ist, so soll Gott auch vor allem in der Subjektivität aufgesucht werden. Freilich existiert er auch ausser mir, wenn ich ihn aber nicht zuerst in meinem Innern vorgefunden habe, so werde ich ihn ausser mir niemals finden können, denn Gott ist kein Gegenstand der äusseren Erfahrung, dessen Existenz durch Experimente und logische Schlüsse sich feststellen lässt. Durch den Glauben — und der Glaube in diesem Sinne ist nur ein Aufblühen des Pietätsgefühls — kann ich allein von seinem Dasein, auch ausser mir, überzeugt sein. Durch mathematische Berechnung aber, oder durch logische Schlussfolgerungen werde ich seine Existenz nie beweisen können. Die aus dem Glauben hervorgehende Gewissheit ist jedoch nicht geringer, als die der mathematischen und der experimentellen Methode entspringende, sondern „sie ist nur anderer Art, kommt auf eine andere Weise und mit anderen Merkmalen zu stande“.

Dies ist unseres Erachtens der Sinn, der den oben angeführten Worten Sabatiers beigelegt werden muss. Fasst man sie in dieser Weise auf, dann wird der Anklage auf äussersten Subjektivismus der Grund entzogen. Man soll immer dabei bedenken, was Sabatier im Auge hat, nämlich: den psychologischen und erkenntnistheoretischen Weg zu schildern, den man betritt um zur Idee Gottes zu gelangen. Dass es auch einen kosmologischen oder physiko-theologischen Beweis gibt, der auf die Existenz Gottes schliessen lässt, darauf weist er nicht hin und es wäre dies auch nicht am Platze gewesen in einem Werke über Religionsphilosophie, das auf psychologischer Grundlage zu stehen behauptet. Dasselbe gilt auch von den übrigen sogenannten Gottesbeweisen.

Nur wenn man den sinnvollen Zusammenhang des ganzen Systems übersieht, den offenherzigen Bekenntnissen des Verfassers misstraut, ihn also für einen Heuchler hält, nur dann kann man seinen Worten den Sinn entnehmen, dass nämlich Gott nur im Subjekte existiere, nur in der Frömmigkeit, und ausserhalb dieser nur so wenig Dasein hätte wie ein Hirngespinnst. Es ist merkwürdig, wie Leute, welche die Frömmigkeit und Konsequenz Sabatiers sonst sehr preisen, ihn dieses Vergehens beschuldigen. H. Bois stellt ihm folgendes entgegen: „Wenn alle Menschen und geistigen Geschöpfe aufgehoben würden, so gäbe es keinen Gott mehr.“ Einen schweren auf Fehlschluss berührenden Fehler scheint uns Steinbeck in der Widerlegung desselben Punktes im System Sabatiers begangen zu haben. Aus der Erklärung Sabatiers, „das An-sich der Dinge ist überhaupt ein Unsinn“, folgert Steinbeck: „So ist der an sich Seiende, d. h. Gott, der seiner Offenbarung in ewigem Für-sich-selbst-sein zu Grunde liegt, nicht nur nicht erkennbar, sondern er existiert auch nicht einmal, er existiert „nur in der Vorstellung des Frommen“, als in seiner einzigen Offenbarung“.¹ Gott und Offenbarung sind aber nicht dasselbe, sie dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Gott ist so wenig Offenbarung, wie irgend ein Instrument, welches Töne von sich gibt, selbst Ton ist. Damit ein Ton (Wirkung) entsteht, muss es zunächst ein Instrument (Ursache) geben. Damit wir in der Frömmigkeit eine Offenbarung Gottes haben, muss es einen sich offenbarenden Gott geben. Wenn man das An-sich der Dinge bezweifelt, oder vielmehr, es nicht annimmt, so soll man in unserem Falle, wo es sich um die Frömmigkeit handelt, das An-sich der Frömmigkeit selbst in Zweifel ziehen und wenn es sich um Gott handelt, das An-sich des durch diesen Namen und diese Idee gekennzeichneten Objektes bezweifeln. Die Verneinung des An-sich der Frömmigkeit, führt durchaus nicht die Verneinung des An-sich Gottes nach sich, denn Gott und die Frömmigkeit sind zwei disparate, für sich existierende Ideen, wenn sie auch miteinander als Ur-

¹ Siehe *Steinbeck*, zitiertes Werk, Seite 98.

sache und Wirkung verknüpft werden können. Sodann könnten wir auch den Satz der Logik heranziehen, dass nämlich mit der Negation oder Aufhebung der Wirkung die Ursache nicht mitverneint oder aufgehoben wird.

Wenn Bois sagt, Sabatier hätte vielleicht den Satz: „Man hebe dem Subjekte seine persönliche Tätigkeit auf, so wird man zugleich für dasselbe auch das Objekt der Religion selber unterdrückt haben“, in folgender Weise verstanden: „Lasset das in Fleisch und Knochen lebende Subjekt bestehen, nehmet ihm aber alle Frömmigkeit, alles christliche Leben, alle religiöse Rührigkeit, und ich behaupte, ihr habt in diesem Falle das Objekt der Moral und Religion selber aufgehoben, denn Gott offenbaret sich nur in der Frömmigkeit und durch sie, und ausserhalb dessen kann er nicht erkannt werden“ und darauf erwidert: „Die Frömmigkeit aufheben, hiesse nicht jede Art von Erkenntnis Gottes aufheben, sondern nur die fromme, ausser deren es auch eine unfrome geben könnte, wie der Apostel Jakobus den Teufeln eine solche zumutet, indem er sagt: „Die Teufel glauben auch, aber sie zittern“, so vergisst Bois, dass Sabatier eine solche Art von Erkenntnis auf dasselbe Niveau mit der wissenschaftlichen oder philosophischen Erkenntnis Gottes stellen würde, die für gar keine Erkenntnis gilt, weil sie Gott nur für sich, nicht aber im Verhältnis zu uns, d. h. religiös, auffasst.

34. In demselben Sinne, wie wir den Subjektivismus Sabatiers ausgelegt haben, soll nach *Renouvier* auch die Grundlehre der zwei Kritiken Kants lauten: „Es gibt nämlich einen Widerstreit, eine Antinomie zwischen Subjekt und Objekt; die schliesst jedoch das wechselseitige Verhältnis nicht aus, sondern im Gegenteil, setzt es voraus und strebt nach der Eintracht zwischen dem individuellen, erkennenden Subjekte, und den realen, zu erkennenden Objekten, oder zu bejahenden Wahrheiten. Diese Objekte und Wahrheiten sind weder der Mensch, noch sind sie im Menschen, obwohl es in des Menschen Macht steht, sie zu behaupten oder zu verneinen; an und für sich hängen sie aber nicht von seinen fühlbaren oder rationellen

Bestimmungen, von seinen Urteilen und seinem Glauben ab.¹ Auf die Religion angewendet heisst dies so: Die Idee Gottes ist kein leeres Wort, sondern sie entspricht einer Realität, deren Erkenntnis von uns abhängt. Verkennen wir sie, so existiert Gott doch für sich und für diejenigen, die ihn erkennen wollen; nur für diejenigen, die ihn nicht erkennen wollen, scheint er nicht zu sein. Die Sache verhält sich gerade so, wie mit der Aussenwelt. Wenn wir die Augen schliessen, uns die Ohren verstopfen, die Hände nicht erstrecken, und auf diese Weise keine Eindrücke von der sinnlichen, im Raume ausgedehnten Welt mehr bekommen, so ist dann diese Welt für uns nicht mehr da, und trotzdem hört sie nicht auf an und für sich und für diejenigen, die sie wahrnehmen wollen, zu bestehen.

In diesem Sinne, meinen wir, ist der religiöse Subjektivismus aufzufassen; so ist er zulässig und berechtigt. Hierher scheint auch Sabatier gelangen zu wollen, wenn er sagt: „Gott erkennen heisst, ihn im Verhältnis zu uns erkennen“, denn was sollte es heissen „Gott im Verhältnis zu uns erkennen“, wenn er nicht unterschieden von uns und ausser uns real existierend wäre? Ebenfalls hat Sabatier ganz recht, wenn er behauptet: Niemand kann Gott ausser sich finden, wenn er ihn nicht in sich selber empfindet. In diesem Sinne ist es vollständig richtig, dass Gott sich in unserer Frömmigkeit offenbart und in uns wirklich wohnen kann. Ein Gott, der sich in uns gar nicht empfinden lässt, der nur in unerreichbarer Transcendenz weilt, ohne dass wir jemals einen Hauch seines Geistes wahrnehmen können, ein solcher Gott bliebe völlig unerkennbar, und wir würden an seine Existenz nicht glauben. Er wäre zum mindesten ein Ungott, von dem wir dasselbe sagen könnten, was *Goethe* in den folgenden Versen sagt:

„Was wäre ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse?
Ihm ziemt es, die Welt im Inneren zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.“

¹ Nach *Bois*: „*Connaissance religieuse*“, S. 134 angeführt.

VI.

Die Teleologie der religiösen Erkenntnis.

35. Nach der Antithese zwischen Objektivität und Subjektivität führt uns der Gegensatz der wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnis auf eine neue Antithese: Mechanismus und Teleologie.

Die Teleologie ist die Form alles organischen Lebens und aller bewussten Tätigkeit. Nun aber ist die religiöse Erkenntnis die Theorie von dem bewussten Leben des Geistes und seiner subjektiven Tätigkeit, wozu der Zweckbegriff wesentlich gehört. Ohne den Begriff des Zweckes und das Prinzip der Zielstrebigkeit, können die biologischen und psychischen Tatsachen nicht in ein geordnetes, organisches System gebracht werden. Die Begriffe der Ursache und des Zweckes, genau betrachtet, entstammen derselben Quelle. Der Begriff der Ursache entsteht im Ich dadurch, dass ihm nach und nach klar wird: es ist der Urheber seiner Handlungen. Zu dieser Wahrnehmung kommt das Ich durch die Empfindung seiner eigenen Kraftanstrengung. Das Ich weiss aber zugleich, dass es diese Kraftanstrengungen gemacht hat, nur um ein Ziel zu erreichen, von dem es angezogen wurde. Ursache und Zweck sind also die beiden Seiten eines und desselben bewussten Aktes. Da wir die Welt nur wie sie sich in den Formen unseres Bewusstseins widerspiegelt erkennen, so folgt daraus, dass die beiden Kategorien: Ursache und Zweck, sich unserem Verständnis mit gleicher Notwendigkeit aufdrängen. Weil das Bewusstsein des Ich nur eines ist, so reicht weder der Begriff der Ursache allein oder die regressiv-mechanische Betrachtungsweise, noch der Begriff des Zweckes oder die progressiv-teleologische Betrachtungsweise für sich allein zur Welterklärung für das Ich zu. Die Wissenschaft, welche die Erscheinungen nach dem Prinzip der Kausalität erklärt, kann nie zu einem endgültigen Abschluss gelangen, denn eine Erscheinung durch eine andere erklären, heisst, dieselbe durch eine andere Ursache erklären, welche wiederum einer Erklärung bedarf und

so fort ins Unendliche. Das Prinzip der Kausalität, das in Zeit und Raum entstanden ist, kann und darf nur auf die im Raum enthaltenen Erscheinungen angewendet werden. Tritt es heraus, so verwickelt es sich in unlösbare Antinomien. Deshalb ist die von der Wissenschaft aufgebaute Welt, wie die Erdkugel: sie schwebt im unendlichen Raume. Die Anziehungskraft, welche sie hält und ihre Bewegung bewirkt, ist und kann nur die Teleologie sein; aber alle teleologische Erklärung der Welt ist nur rein religiös und geht von der Voraussetzung der Oberherrschaft des Geistes aus.

Mechanismus und Teleologie schliessen sich jedoch nicht aus. Ein Determinismus oder Mechanismus herrscht auch in der Biologie, wie andererseits die teleologische Erklärung der Welt sich notwendig erweist. Die mechanische Erklärung der Erscheinungen und der Determinismus der Wissenschaft schliessen erst dann die Teleologie aus, wenn sie sich in metaphysischen Materialismus umbilden, aber von diesem Augenblicke an hört er auf wissenschaftlich zu sein und wird zu einer philosophischen Theorie. Als solche fällt er nicht nur unter das Urteil des objektiven Weltwissens, sondern auch unter dasjenige des Selbstbewusstseins.

Der vielfach vorkommende Versuch, die Teleologie den mechanischen Ursachen in der Erklärung der Erscheinungen substituieren zu wollen, ist ein irreführendes Verfahren. Ein solcher Fall ist es zum Beispiel, wenn man die, bei manchen Phänomenen noch fehlende wissenschaftliche Erklärung durch einen Appell an eine Absicht oder Willensäußerung Gottes ersetzt, denn man vergisst dabei, dass Gott der letzte Grund von allem ist, aber von nichts die wissenschaftliche Erklärung.

Von einem anderen praktischen Standpunkte aus tritt die Teleologie der religiösen Erkenntnis noch schärfer hervor. Wir suchen nämlich in der Religion die Lösung des Lebensrätsels. Da wir glauben, es sei mit dem Welträtsel verwachsen und von ihm abhängig, so kommt es, dass der religiöse Glaube dasselbe auch der teleologischen Betrachtung unterzieht, indem er sich fragt: Welchem Ziele strebt die Welt zu? Hat sie einen anderen Zweck als dem Geist zum Schauplatz zu dienen? Da-

mit befindet sich der Glaube auf der Suche nach dem höchsten Gut, das er als letztes Ziel fordert und setzt, und von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt er jedes Einzelding (S. 385—390).

36. Im allgemeinen betrachtet ist die Antithese Mechanismus und Teleologie eine scharfsinnige und fruchtbringende, doch entspricht sie nicht vollständig dem Sachverhalte, denn die Teleologie ist nicht das ausschliessliche Vorrecht der religiösen Erkenntnis. Nach Sabatier selbst ist sie auch das Prinzip des organischen Lebens, und wir können hinzufügen: Die Metaphysik richtet sich durchaus nach dem Begriff der Finalität. Ja, vielmehr: Der Zweckbegriff wird vielfach von der Naturwissenschaft angewandt.¹ Wenn ein Philosoph z. B., welcher an das moralisch Gute glaubt, ein Leben nach dem Tode fordert, wo das Gute nur kraft der Welt- oder Naturgesetze triumphieren kann, wenn er damit die Oberherrschaft des Geistes, der moralischen Ordnung, des Guten verkündet, so ist dennoch seine Aussage keine religiöse, weil Gott keinen Platz in seinem System einnimmt. Und wenn er Gott auch einen Platz einräumte, wie der Deist, so wäre dies auch keine religiöse Erkenntnis, denn, nach Sabatier, kann nur da von einer solchen die Rede sein, wo Gott im Verhältnis zu uns betrachtet wird.

Die Beschränkung der Teleologie auf die Religion bringt einen der folgenden Fehler mit sich, entweder:

I. *Verwechslung der Metaphysik mit der Religion.* Die Metaphysik spricht auch teleologische Sätze über das Weltall aus, jedoch ohne einen Gott oder mehrere dabei aufzunehmen. Daher ist sie nicht religiös, und um so weniger Religion selbst. Wenn aber gesagt wird, „die Religion sei gleichbedeutend mit Teleologie“ und „alles was teleologisch ist sei religiös“, so würde die Metaphysik hierin miteinbegriffen sein und in der Religion aufgehen. Die Metaphysik darf aber nicht mit der Religion, d. h. mit der Theologie, verwechselt werden, oder

¹ Näheres über diesen Punkt bei *Otto Liebmann*: „Gedanken und Tatsachen“, Band II, Buch III „Stoff und Form, Mechanismus und Teleologie“.

in derselben aufgehen, sondern sie soll — wie wir bereits zu Anfange bemerkten — gerade im Gegenteil, sich zur Religion wie die Gattung zur Art verhalten;

oder:

II. *Totale Trennung zwischen Metaphysik und Religion.* Wenn die Teleologie nur ein Vorrecht der Religion ist, und wenn es zwischen Teleologie und Mechanismus keine Zwischenstufe gibt, so müsste die Metaphysik am Mechanismus Anteil haben. Dadurch würde aber die Metaphysik einerseits auf die Stufe der positiven Erkenntnis zurückgeführt, andererseits von der religiösen Erkenntnis, mit der sie verwandt, gewaltsam losgetrennt sein. Die Metaphysik hat aber die Aufgabe über der positiven Erkenntnis zu schweben, nach der Erkenntnis dessen, was streng wissenschaftlich nicht erkennbar ist, zu streben. Alsdann ist die Religion nicht nur teleologisch, sondern auch metaphysisch. Und wenn die Metaphysik nicht notwendigerweise religiös ist, so ist die Religion unbedingt metaphysisch.

VII.

Der Symbolismus der religiösen Erkenntnis.

37. Das dritte wesentliche Merkmal der religiösen Erkenntnis ist, dass sie symbolisch ist. Das bedeutet nämlich, dass „alle Begriffe, welche das religiöse Bewusstsein bildet und verbindet, von der ersten Metapher des religiösen Empfindens an bis zu der abstraktesten Idee theologischer Spekulation, notwendigerweise ihrem Gegenstande inadäquat sind und niemals als der gleichartige Ausdruck für denselben genommen werden können, wie dies in den exakten Wissenschaften der Fall ist.“ Der Grund dafür liegt darin, dass der Gegenstand der Religion transzendent ist, während unserer Einbildungskraft nur Bilder aus der Erscheinungswelt, und unserem Verstande nur raumzeitliche Kategorien zu Gebote stehen, um ihn in uns zu erzeugen. Es ist für uns psychologisch notwendig, uns das Unsichtbare, Ewige, Geistige, in Bildern und

Gleichnissen der sichtbaren und raumzeitlichen Welt entlehnt, vorzustellen.

Was ein Symbol ist und inwiefern es uns das Erfassen der abstrakten Begriffe erleichtert, zeigen uns deutlich die Symbole der Sprache und der Schrift, welche Verkörperungen des Gedankens sind. Die Kunst wirkt durchaus symbolisch. Ihre sämtlichen Schöpfungen sind lediglich sinnliche Darstellungen des schöpferischen Geistes, des reinen, abstrakten Denkens. Auch Moral und Religion haben nur das Ausdrucksmittel des Symbols. Das Symbol wendet sich mehr an das innere Gemütsleben derjenigen, die es betrachten, als an ihren Verstand. Durch ihre Macht und Tragweite übertreffen die Symbole die exakten Begriffe der Wissenschaft, denn während die Wissenschaft notwendigerweise am äusseren Schein der Dinge, an den fortlaufenden Welterscheinungen haftet, enthüllen die Symbole selbst die Natur der transzendenten Objekte. Symbol und Mysterium sind korrelierte Begriffe, denn wer von einem Symbol redet, spricht zugleich von Verhüllung und Offenbarung. Das Bild, das dem Herzen enthüllt ist, bleibt dem Verstande verborgen. Das Symbol ist die einzige Sprache, welche für die Religion passt. Der Inhalt des Symbols ist durchaus subjektiv; es bezeichnet das Verhältnis, in welchem das Subjekt mit Gott zu stehen sich bewusst ist, oder besser, die Art und Weise, wie es sich von Gott bestimmt fühlt. So ruft der Psalmist: „Der Herr ist mein Fels“, oder „Der Herr ist ein verzehrend Feuer“, so lehrt uns Christus beten: „Unser Vater“. Diese Bilder drücken einfach die Beziehung des absoluten Vertrauens, der Furcht, oder der kindlichen Liebe aus, die der Geist Gottes selber durch sein geheimnisvolles Wirken, mit seiner Selbstoffenbarung im menschlichen Geiste hervorruft. Der Wert eines Symbols ist nicht zu bemessen nach der Art des gebrauchten Bildes, sondern nach dem sittlichen Wert der Gefühle, die in dem Bilde den Verkehr des Menschen mit Gott ausdrücken. Die Reflexion ist bestrebt, das Bild in einen abstrakten Begriff umzuwandeln und denselben für eine Darstellung des Objektes der Religion selber hinzunehmen. Sie scheidet das sinnliche Element aus dem Symbol aus, und dies

auf dem Wege immer grösserer Verallgemeinerung und fortschreitender Abstraktion. Wenn aber auch das metaphorische Element aus ihm verschwunden ist, so wird es einfach, negativ, widerspruchsvoll und inhaltlos.

Alle unsere religiösen Ideen tragen, vermöge ihrer Entstehung aus ursprünglichen religiösen Symbolen, notwendigerweise einen symbolischen Charakter an sich. Die Dogmatik ist daher nur eine Art von höherem Symbolismus (S. 390—400).

Der Anthropomorphismus ist eine besondere Art des Symbolismus. Gott menschliche Eigenschaften beilegen, heisst, ihn symbolisch hinstellen. Um sich Gott vorzustellen, stehen dem Menschen Bilder aus allen Bereichen der Natur zur Verfügung: aus dem mineralischen und organischen Bereich, aus dem menschlichen Leben und der sittlichen Ordnung. Jeder abstrakte und schlechthinige Gottesbegriff ist widersprechend und negativ. Jeder positive Gottesbegriff ist anthropomorphisch und symbolisch.¹

38. Eine so wichtige Rolle, so grosse Bedeutung weist Sabatier dem Symbol zu, dass man sein System darnach „*Symbolismus*“ genannt hat. Er selbst nennt es: *kritischer Symbolismus*.

Die Theorie des Symbolismus hat gezeigt, dass Gott allein in der Frömmigkeit aufzufinden ist; die Theorie des Symbolismus lehrt nun, dass es wohl einen vom religiösen Gefühl unterschiedenen Gott gibt; der ist aber unerkennbar und unwahrnehmbar, ein Gott von dem wir nur annähernd durch Symbole, Gleichnisse und Bilder wissen können, was und wie er ist. Die Inadäquatheit der religiösen Erkenntnis ist in der Transcendenz ihres Gegenstandes zu suchen. Hier kommt in Anwendung was *H. Spencer* in seiner Philosophie gelegentlich sagt: „Wir stellen uns die Materie nur unter geistigen Formen und *vice-versa*, den Geist nur unter materiellen Formen, vor,“ denn nicht bloss die religiöse Erkenntnis ist symbolisch, sondern

¹ In der Anmerkung auf der Seite 397; ausführlicher in „*De l'anthropomorphisme en Theologie*“, *Revue de Theologie, etc.*, 1897, S. 62—72. Dazu: „*La conception de Dieu d'après le Neo-Criticisme et le Symbolo-fidéisme*“; ebenda S. 73—82, von *H. Bois*.

alles menschliche Wissen trägt einen symbolischen Charakter. „Genau ausgedrückt — sagt *A. Fovillée* — all' unsere Vorstellungen von Dingen, all' unsere Gefühle und Handlungen, all' unsere Philosophie und all' unser Wissen sind in einem gewissen Grade symbolisch, da wir nichts absolut und vollständig kennen. Nur die Beziehungen der Dinge zu einander und zu uns sind es, welche wir teilweise kennen; unsere Gedanken sind also, wie Leibniz schon bemerkt hat, Symbole, in welchen der Teil das Ganze, die Form den Grund, die mehr oder minder äusserlichen Verhältnisse das innerste Wesen, das Relative das Absolute, die Erscheinung die Wirklichkeit ersetzt.“¹

In der Naturwissenschaft, Psychologie, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Religion u. s. f. begegnet man der Analogie, den Bildern und Symbolen.

Das Streben der modernen Naturforschung, alle materiellen Erscheinungen als Bewegungserscheinungen zu erklären, ist, im Grunde genommen, das Streben danach: die abstrakteren, dunkleren Erscheinungen durch andere klare, fassbare zu veranschaulichen, einfacher gesagt, ein Suchen nach Symbolen. Der Grund hierfür lässt sich leicht begreifen, wenn man bedenkt, dass die Bewegungen die einfachsten und anschaulichsten Erscheinungen sind. Die Bewegung ist also als ein Symbol zu betrachten, auf welches die Naturerscheinungen zurückgeführt werden müssen, wenn man eine klare und konsequente Naturauffassung gewinnen will.

Die psychischen Vorgänge und Zustände sind ausgedrückt und veranschaulicht in Worten, Gleichnissen und Bildern, welche ursprünglich für die materiellen Erscheinungen gebraucht wurden. Wenn z. B. das einem Entschluss vorausgehende Nachdenken „Erwägung“ genannt wird, so sagt die Selbstbeobachtung uns, weshalb dieses dem Wägen entnommene Bild ein passendes ist: der Wechsel der Motive, deren Vor- und Zurücktreten erinnert uns an die Wageschalen, die, je nach den in sie gelegten Gewichten, steigen und sinken.

¹ „La psychologie des idées-forces“, Band I, S. 359.

In der Erkenntnistheorie sind die Analogieschlüsse auch von grosser Wichtigkeit. Das Verhältnis zwischen Grund und Folge (Prämissen und Konklusionen) z. B. bietet eine Analogie mit dem einfachen Identitätsverhältnis, wie dieses in Wiedererkennen hervortritt, dar u. s. f.

39. Der Symbolismus der Religion ist aber anderer Art als die bisher erwähnten. Er ist eine Species, die zu dem Genuss „metaphysischer Symbolismus“ gehört. Während der naturwissenschaftliche Symbolismus eine zusammengesetzte materielle Erscheinung beleuchtet, erhellt der psychologische eine psychische mit einer anschaulichen materiellen Erscheinung, und während der erkenntnistheoretische die Verhältnisse von Ereignissen durch Verhältnisse des Denkens verdeutlicht, versucht der metaphysische Symbolismus das Dasein in seiner Totalität oder in seinem innersten Wesen durch Bilder zu erklären, welche einem einzelnen Teile oder einer einzelnen Seite des Daseins, wie sie in unserer Erfahrung auftritt, entnommen sind.¹ Weder die Totalität noch das innerste Wesen des Daseins liegt in unserer Erfahrung gegeben vor und ebenso das Wesen Gottes. Während also die anderen Formen des Symbolismus etwas in der Erfahrung Gegebenes durch etwas anderes einfacherer Art, aber auch ins Bereich der Erfahrung gehörend, klar und deutlich zu machen versuchen, bemüht sich der metaphysische Symbolismus die über die Erfahrung hinausgehenden Wirklichkeiten durch Analogien der Erfahrung begreiflich zu machen. Da es für die Analogien der Erfahrung, welche sich auf Tatsachen der Erfahrung beziehen, möglich ist, eine Kontrolle zu üben, so kann und darf man dort von passenden und unpassenden Analogien, oder von adäquaten und inadäquaten Symbolen sprechen, wie man von einer adäquaten und inadäquaten Erkenntnis redet. Auf dem transcendenten Gebiete der Metaphysik und der Religion ist die einzig mögliche Kontrolle die logische. Die metaphysischen und religionsphilosophischen Theorien dürfen nicht der logisch geschulten Vernunft wider-

¹ *Harald Höffding*. Religionsphilosophie, S. 68—70.

sprechen. Das ist der einzige Massstab, der den metaphysischen und religionsphilosophischen Wahrheiten angelegt werden kann.

Ob aber die Vernunft in transcendenten Fragen zu entscheiden hat, das ist wiederum eine streitige Frage, welche eben darum, weil sie sich auf das Transcendente bezieht, niemals endgültig beantwortet werden kann. *Kant* hat plausibel dargetan, dass die Grenzen der Erfahrung auch Grenzen der Vernunft sein sollten; nichtsdestoweniger lässt sich aber die Spekulation gerade auf diesem irreführenden Gebiete der Transcendenz ohne die erleuchtende Vernunft gefahrlos anwenden. Ein angemessenes Mittel, um der zügellosen, phantastischen Spekulation Grenzen zu ziehen und zugleich die Anwendung der Vernunftgesetze auf die Objekte der transcendenten Welt zu ermöglichen, ist unseres Erachtens das Symbol. Man wählt aus der Welt der Erfahrung ein Bild, ein Gleichnis als Symbol des nur *in abstracto* gedachten Gegenstandes der Transcendenz. Die Spekulation macht Halt vor diesem Symbol, sie findet in ihm einen Anlehnepunkt und die Vernunft sieht in ihm gleichsam einen Schattenriss des von ihm dargestellten Gegenstandes und beurteilt danach dessen Wert und Bedeutung.

40. So weit stimmen wir anstandslos unserem Philosophen bei. Was das übrige anbelangt, so haben wir mancherlei daran auszusetzen.

Vor allem können wir nicht annehmen, dass der Symbolismus alles, was man über Gott und die religiösen Dinge denken und sagen kann, in sich schliesst. Nicht alle religiösen Begriffe können in Symbolen ausgesprochen werden, und nicht alle Symbole sind treue Abspiegelungen der durch sie vertretenen Transcendenzbegriffe. Wenn wir von Gott sagen: Er ist Geist, oder Liebe, so sind diese Ausdrucksweisen keine Symbole, wenigstens nicht in Sabatiers Sinne, denn er bestimmt den Charakter des Symbols dahin, dass es „das Unsichtbare und Geistige durch das Sichtbare und Materielle ausdrücke,“ was von Geist und Liebe nicht gesagt werden kann. Es ist wahr, man wendet ein Symbol nicht allein seiner Form wegen an, und vor allem nicht um seiner äusseren Kraft und Schönheit

willen, sondern wegen des religiösen Gedankens den es enthält, aber eben darum kommt es sehr auf die Art des gebrauchten Bildes an. — Aus diesem Grunde bedient man sich sinnlicher Bilder, um das Geistig-religiöse darzustellen und fördert von denselben, dass sie die von ihnen symbolisierten Gedanken möglichst zutreffend wiedergeben. Das ist das Massgebende bei der Annahme und Anwendung religiöser Symbole. Nun sind die Ausdrücke „Geist“ und „Liebe“ in dieser letzten Bedeutung nicht anzuwenden. Ausserdem kommt noch hinzu, dass man an ihnen nicht Inhalt und Form zu unterscheiden vermag, was Sabatier als zweites Merkmal des Symbols hinstellt. Lassen sich nicht alle Begriffe des religiösen Bewusstseins symbolisch ausdrücken, so bleibt in der Beleuchtung und Lösung der Fragen der religiösen Erkenntnistheorie neben dem Symbolismus auch für die metaphysische Spekulation ein Platz übrig.

Wiederum scheint uns nicht richtig, dass die Symbole oder — was dasselbe ist — die religiösen Begriffe und Ausdrücke überhaupt, durchaus subjektive Beziehungen zu Gott sein sollen, und dass sie nur aufs Gefühl einwirken, während sie dem Verstande undurchdringliches Geheimnis bleiben. Es ist ohne Zweifel scharf beobachtet und richtig gesagt, dass die Symbole unsere Beziehungen zu Gott, oder diejenigen Gottes zu uns aussprechen; sie sagen zugleich aber auch etwas über das Wesen Gottes aus. Wenn wir Gott absolute Wahrheit und Persönlichkeit, Geist oder Liebe, Leben oder Güte u. s. w. nennen, so glauben wir fest, dass er dies objektiv ist, denn sonst hätten wir ihn subjektiv als das nicht erfahren können. Was den Verstand betrifft, so haben wir zuerst darauf hinzuweisen, dass schon die Wahl der Bilder und Gleichnisse, die als Symbole dienen, eine rege Mitwirkung des Verstandes erheischt; denn soll der Verstand bei der Wahl und in der Beurteilung des am besten geeigneten Symbols für nichts gelten? Ist es nicht ein bewusster Akt des Verstandes, wenn man mit Sabatier zwischen ewigen und vergänglichen Symbolen unterscheidet? Beruht diese Einteilung nicht auf der Erkenntnis des Inhaltes, des Kernes des Symbols? Wir meinen: Gefühl und Verstand können nicht von einander völlig getrennt werden.

Die sich dem Gefühle enthüllenden Symbole würden dem Verstande nicht nur verhüllt oder vollständig unbegreiflich, sondern sogar unbewusst bleiben, man könnte nicht einmal wissen, dass man vor einem Geheimnis steht, wenn sie nur durch das Gefühl zu erfassen wären. Hier ist es am Platz, auf eine nähere Untersuchung über das Wesen des Gefühls — soweit es uns angeht — einzugehen.

41. Das Gefühl, beziehungsweise das religiöse Gefühl, ist nach Sabatier der eigentliche Sitz der Religion, es allein erfasst und versteht die Symbole, es ist der Urquell, aus welchem die Religion — wie bei Schleiermacher — hervorspringt. Was ist aber Gefühl?

An und für sich betrachtet ist Gefühl etwas rein Formelles, etwas, das für sich selbst keinen Charakter hat, sondern diesen erst durch ein bestimmtes Objekt erhält, mit dem es sich in Verbindung setzt; denn, wenn wir vom gewöhnlichen Sprachgebrauch absehen, der den Tastsinn mit diesem Namen bezeichnet, so können dann verschiedene Arten vom Gefühl in Betracht kommen, wie: sinnliches Gefühl, ästhetisches Gefühl, sittliches Gefühl, religiöses Gefühl u. s. f. Wie die Namen selber zeigen, sind die Objekte des Gefühls verschiedenartig. Für die eben angeführten Beispiele sind es: das Angenehme, das Schöne, das Verpflichtende, das Verehrungswürdige, welche unter bestimmten Verhältnissen uns die Empfindungen des Wohlbehagens, der Bewunderung, den Drang zu gehorchen oder zu verehren ins Bewusstsein rufen, und damit wir diese Empfindungen haben, müssen sie wirklich existieren. Ohne bestimmte Gegenstände oder Handlungen, die in uns die Empfindungen des Wohlbehagens, der Bewunderung u. s. w. erzeugen, gibt es kein sinnliches, ästhetisches Gefühl u. s. w. Forschen wir danach, worin das Gemeinschaftliche besteht, welches in all' dieser Verschiedenheit der Empfindungen eine Einheit zu erkennen ermöglicht, so finden wir es in unserer Fähigkeit, Eindrücke zu empfangen und dadurch auf eine bestimmte Weise affiziert zu werden. Dementsprechend kann das religiöse Gefühl nicht ein Gefühl *sui generis* sein, das ohne die Stütze einer

Vorstellung, in Bewegung gesetzt wird. Die Hervorbringung von Vorstellungen ist aber Sache des Intellectes, des Verstandes, nicht des Gefühls. Das Gefühl, ein durch den Verstand aufgeklärtes Gefühl, bildet das Wesen der Religion. Man muss vor allem fühlen, was man glaubt, aber man soll zugleich auch kennen — wenn auch nur unvollkommen — was man glaubt. Die Priorität kommt immer dem Gefühl zu. Die Verehrung z. B. ist nicht anders denkbar, denn als Ausdruck einer Empfindung der Verehrungswürdigkeit, es muss aber dazu ein Objekt der Vorstellung vorhanden sein, welches dieselbe in uns hervorruft.

Der Inhalt des Gefühls braucht nicht ausschliesslich bewussten Vorstellungen entnommen zu sein, er kann auch etwas Aeußeres sein, in welchem Falle das Gefühl ohne Vermittelung einer bewussten Vorstellung erregt wird. Das geschieht besonders da, wo die Kunst als Symbolik der Religion dient. Im ersten Falle steht die Gefühls-erregung mehr mit dem Denkvermögen in Verbindung, im zweiten mehr mit dem Schönheitssinn.

Nun lässt sich leicht erklären, dass die Einmischung des Verstandes in das Gefühlsleben stetig dessen Unwillen erregt. Gefühls-erregung an sich hat in gewisser Hinsicht den Charakter des Genusses, und für den Genuss ist die Einmischung des Verstandes immer ein Hindernis. Das Gefühl will sein Objekt unmittelbar erreichen, ein Wunsch, der vom Verstande mit seiner Zergliederung und Begriffsbildung vereitelt wird, indem er fortwährend bemüht ist, richtige Begriffe zu suchen und dieselben gegen allen Zweifel zu schützen und es dadurch nie zu einer unmittelbaren Anschauung des Gefühlsobjectes kommen lässt. Ferner wird der Genuss um so bequemer, je mehr das Geistige in sinnliche Formen gekleidet ist. Das Bild, das Symbol ergreift viel stärker als der Begriff. Auch darin lässt der Verstand das Gefühl unbefriedigt. Um den Wahrheitsgehalt der sinnbildlichen Vorstellung zu bestimmen, trachtet er immer wieder danach, sie zu zergliedern, und damit stört er das Gefühl, welches sich mehr an die Form als an den Inhalt hält. Die Folge davon ist, dass das Gefühlsleben dem Zwange des

Verstandes zu entrinnen strebt; in dem Masse aber, als ihm dies gelingt, läuft es auch Gefahr, in das andere Extrem, in krankhaften Mystizismus zu verfallen. Das Richtige liegt in der Mitte, zwischen den beiden Extremen. Gefühl und Verstand sollen sich zu einander so verhalten, dass weder das eine noch das andere in seiner Betätigung gehindert oder verletzt wird. Das Gefühl muss dem Verstande gehorchen, der Verstand dem Gefühle nachgeben.

42. Der oft gegen den Symbolismus angeführte Vorwurf, er münde in *Agnostizismus*, hebt sich von selbst auf, wenn man bedenkt, dass gerade der Symbolismus mit seinen Bildern und Gleichnissen das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und uns unvergleichlich leichter und zutreffender als jedweder Rationalismus und Mystizismus darstellt, und darauf kommt in der Religion alles an. Zu glauben, das Wesen Gottes ergründen oder bestimmen zu können, ist menschliche Anmassung, welche nur auf der Unkenntnis der Schranken des menschlichen Geistes und dessen, was man unter dem Namen „Gott“ verstehen soll, beruht.

Das menschliche Wissen hinsichtlich der Erkenntnis Gottes erschöpft sich in der Annahme seiner Existenz, ohne sie aber irgendwie erklären zu können. Die drei Wege der alten Dogmatik: *via eminentiae, causalitatis et negationis*, wie auch die Beweise für das Dasein Gottes und alles Nachgrübeln und Nachsinnen führen nicht über die Existenzannahme hinaus. Die Behauptung des *Thomas Aquinas*: „*Comprehendere Deum impossibile est cuique intellectui creato*“ wird ewig Giltigkeit behalten. Und wir können noch die Worte *Rauwenhoffs* — nach welchem wir Thomas anführten — hinzusetzen, dass „die ersten Geister aller Zeit lieber mit dieser Unmöglichkeit sich beschieden haben, als sich der Gefahr auszusetzen, von Gott zu klein zu denken.“¹ Für diejenigen, die sich hiermit begnügen, fügen wir noch die Worte desselben Thomas hinzu: „*Attingere vero Deum qualitercumque magna est beatitudo.*“

¹ Religionsphilosophie (deutsch von Lic. Dr. J. R. Hanne) S. 488.

43. Zum Schlusse des Paragraphen sei uns eine kurze Bemerkung gestattet.

Wir haben nämlich gesehen, dass Sabatier „das Ding an sich“ verwirft und sagten darauf, dass es ihm doch nicht gelungen sei, sich des „Dinges an sich“ zu entledigen. Die Darlegung des Subjektivismus und Symbolismus bestätigt unsere Behauptung. Redensarten wie:

„Die Erscheinungen selber haben in sich keinen eigentümlichen Seinsgrund, dieser liegt über der Erscheinungswelt.“

„Unter allen Dingen verbirgt sich irgend ein Geheimnis. Die Erscheinungen sind bloss Schleier.“

„An jedem lebendigen Organismus muss man zwischen dem Wesen und der Erscheinung unterscheiden, wie es eine Seele im Körper gibt. Der Körper ist die äussere Darstellung der Seele, obgleich er derselben nicht ähnlich ist.“ „Gott ist das eigentliche Sein an sich,“ u. dgl.

entbehren jedes Sinnes, wenn man den Unterschied zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ nicht annimmt. In der Tat scheint Sabatier diesen Unterschied angenommen zu haben, denn er operiert mit ihm. Also: Gott als letzter Grund der Dinge kann mit dem „Ding an sich,“ oder vielmehr „Noumenon“ identifiziert werden. Als Noumenon ist Gott, vom Standpunkte des Subjektivismus aus betrachtet, die Grundlage der Frömmigkeit und zugleich unerkennbar. Seine Unerkennbarkeit ruft den Symbolismus ins Leben, welcher Gott durch sinnliche Bilder anschaulich und erfassbar zu machen sucht.

Von dieser Seite aus betrachtet, steht Sabatier ganz auf Kantischem Boden.

VIII.

Der Evolutionismus der Religion.

44. Da die religiösen Symbole in ihrer Mehrheit nur inadäquaterweise die Begriffe des religiösen Bewusstseins darstellen, so folgt daraus, dass der Symbolismus nicht nur sehr veränderlich, sondern auch stets neuen Auslegungen unterworfen ist. Diese Veränderlichkeit ist jedoch nicht unbegrenzt, sondern sie ist in gewissen Grenzen eingeschlossen, denn die grossen religiösen Schöpfungen sind Organismen und jeder Organismus trägt in sich selbst, vermöge der Bestimmung seiner eigentümlichen Natur, das genaue Mass seiner Umbildungsfähigkeit. In jedem lebendigen Organismus gibt es ein Prinzip der Stabilität und ein Prinzip der Bewegung. Wie das menschliche Wesen seine Identität, wie die Sprache eines Volkes einen festen Grundstock, trotz der steten Veränderungen, denen sie beide unterliegen, bewahren, so tut es auch die Religion. Ihre äussere Form wird sich je nach der Rasse, dem geographischen Milieu und den Zeitverhältnissen verändern, ihr Typus, ihr organisches Prinzip bleibt aber dasselbe. Formen, die sich nicht mehr biegen, Symbole, die für eine lebendige, neue Auslegung nicht mehr empfänglich sind, veraltete Dogmen und Riten gehen zu Grunde, die Religion bleibt aber in ihrem Wesen immer die gleiche. In neue Formen gekleidet, durch neue Symbole zum Ausdruck gebracht, setzt sie ihr Leben unaufhörlich fort. Das Gesetz des Geisteslebens ist auch das Gesetz des religiösen Denkens. Das religiöse Bewusstsein verhält sich nämlich nicht immer gleichmässig: bald geht es gährend in ahnungsvoller Weise den Zeiten voraus und dann haben wir die Propheten und die Vorläufer, welche eine erst in der Zukunft sich erfüllende religiöse Entwicklung zum voraus anzeigen und vorbereiten, bald tritt das Gegenteil ein: die Propheten schweigen und die Religion bleibt hinter der Civilisation zurück. Zwischen den überlieferten, von der Autorität geschützten Begriffen und den neuen Anschauungen, die sich der menschliche Geist erungen hat, kommt es zum Kampf, wobei der aus der Vergangenheit ererbte religiöse Besitz in Gefahr zu geraten scheint;

jedoch die Furcht ist unbegründet, denn eine neue Synthese bildet sich stets wieder. Diese Umbildung geschieht in den meisten Fällen auf unbemerkbare Weise, aber sie steht niemals still, welche Hindernisse man ihr auch in den Weg legen möge. Der Fluss strömt immer weiter. Seine Wasser sammeln sich hinter dem Damm und steigen immer höher. Die einzige Wirkung des Dammes ist ein gewaltsamer Durchbruch des Wassers. Die Kirchen- und Dogmengeschichte weisen Beispiele für diese Erscheinung in Hülle und Fülle auf. (S. 400—410.)

Ausser und neben dieser Evolution der Elemente der religiösen Erkenntnis, nämlich der religiösen Symbole und Ideen, gibt es noch eine Evolution der Religion im ganzen. Diese letztere geht Hand in Hand mit der progressiven Entwicklung der Menschheit. Der Mensch ist im Zuge Geist zu werden, sagt unser Philosoph sehr oft. Der ersten, niedersten Stufe in der Entwicklung der Menschheit, dem Stadium, wo der Mensch dem Tiere noch ziemlich nahe steht, entspricht die *natürliche Religion*. Fast jeder Volksstamm hat auf dieser Stufe seine eigene Religion, welche mehr Sache des Instinktes ist. Höher stehen dann die Religionen der organisierten Völker, die *Nationalreligionen*, welche ihre Formen nach der geistigen Eigentümlichkeit der Nation normieren. Am höchsten stehen endlich die Religionen, die sich an die ganze Menschheit wenden und darum *universalistisch* genannt werden. Diese sind nicht die Frucht einer unbewussten Entwicklung, sondern die Schöpfung einiger erwählter Geister, in deren Innerem die alte Ueberlieferung infolge einer tiefen Krisis Läuterung und Erweiterung erfährt. Auf diese Weise steigt die Religion aus dem engsten Partikularismus und Egoismus durch das Zwischenstadium einer starren Gesetzlichkeit hinauf, bis zum allgemeinen menschlichen Universalismus, zum Prinzip der Liebe. Den Gipfel der universalistischen Religionen bildet *das Christentum*.

Dem äusseren Fortschritt in den Religionsformen entspricht ein gleichlaufender Fortschritt im Verständnis des Objektes der Religion selber, des Gottesbegriffes. — Vom *Animismus* erhob sich die Religion zum *Polytheismus*, um im *Monotheismus* zu endigen. Die Gottesidee, anfangs physisch gefasst, wurde mehr

und mehr vergeistigt und versittlicht, bis zuletzt im Christentum Gott für das Bewusstsein innerlich wurde und sich selber im Menschen als Prinzip der Rechtfertigung und des Heils offenbarte. Dieselbe Entwicklung zeigt sich auch in der *Geschichte des Gebets*. Aus dem Gebet und Opfer, welche ursprünglich Zwangsmittel waren, der Götter Ungunst oder Zorn abzuwenden, oder ihre Gunst zu gewinnen, sie den menschlichen Zwecken dienstbar zu machen, wurde ein geistiger Verkehr zwischen dem Menschen und Gott, und schliesslich ein Akt des Vertrauens und der Ergebung. (S. 111—115.)

45. Die evolutionistische Methode, von welcher Sabatier Gebrauch macht, und seine Vorliebe, das Wort „Evolution“ anzuwenden, haben viele erschreckt. Deswegen hat man sein System „*naturalistischen Evolutionismus*“ genannt. Man hat ihm weiter den Vorwurf gemacht, seine Weltanschauung wäre materialistisch, er erklärte die Dinge, nach der Art von Spencer, durch das Gesetz der Evolution allein und führte die Gesetze der sittlichen Welt auf diejenigen der Naturwelt zurück. Vor allem ist es der Genfer Professor *Gaston Frommel*, der — in seinem Werke: „*Le danger moral de l'évolutionisme religieux*“ — diese Bedenken am lautesten ausspricht. Darauf hat Sabatier mit vollem Recht erwidert, das Wort „Evolution“ sei in seinem System nicht gleich „metaphysische Lehre“, sondern es weist nur auf Untersuchungsverfahren, auf eine Methode hin, die aus zwei wesentlichen Regeln besteht: Jede Tatsache, so wie sie sich zeigt, und zwar in der Ordnung, d. h. unter den Bedingungen, worin sie sich zeigt, zu beobachten; weil eine Tatsache ihre Wahrheit und Geltung nur in dieser Ordnung und Verkettung besitzt (Vorrede, VI—VII).

Die Evolution als Methode lehrt, dass das „Mehr“ auf das „Weniger“ folgt, das „Niedere“ das „Höhere“ produziert, und das „Höhere“ sogar die Bedingungen seiner Hervorbringung und Existenz im „Niederen“ vorfindet. Die Evolution als metaphysische Lehre behauptet nun nicht nur, dass das „Mehr“ vom „Wenigeren“ erzeugt und hervorgebracht wird, dass das „Niedere“, indem es sich entwickelt, das „Höhere“ erzeugt,

und dass das „Höhere“ im „Niederen“ die Bedingungen seiner Hervorbringung und Existenz, sondern auch seine vollständige und zureichende Ursache vorfindet. Offenbar, es liegt ein Abgrund zwischen diesen zwei Auffassungen der Evolution. — Sabatier folgt der ersten dieser zwei Arten, in seinem System, während Frommel die zweite kritisiert. Welch' grosses Gewicht Sabatier auf die Evolution als Methode legt und wie sehr er den Wert der Evolution als metaphysische Lehre bestreitet, erweisen uns die folgenden Worte: „Man kann kühn behaupten, dass die Evolution von nichts die Ursache sei, dass jede Entwicklung nur das liefern kann, was in dem neuen Keim, der sie erzeugt verborgen liegt, dass hunderttausend Blödsinnige niemals einen genialen Menschen ergeben, und dass, wenn der Mensch vom Affen abstammen sollte, doch alle Affen der Schöpfung zusammen niemals ein menschliches Bewusstsein liefern.“ (S. 181—182.) „Der Mensch stammt vom Affen ab“, dies ist die Evolutionsmethode, welche einfach die Aufeinanderfolge festsetzt. „Alle Affen der Schöpfung zusammen liefern niemals ein menschliches Bewusstsein“, dies ist die Negation der metaphysischen Evolution, welche behauptet, dass ein menschliches Bewusstsein ein vervollkommnetes Affenbewusstsein sei. In dem einen wie in dem anderen Falle ist die Aufeinanderfolge da, es gibt aber zugleich zwischen den beiden Fällen ein Qualitäts-, oder vielmehr einen Wesensunterschied. Aus der Kategorie der Qualität ergibt sich die Negation der absoluten Kontinuität und die Bejahung der Tatsächlichkeit und Unreduzierbarkeit der spezifischen Unterschiede. Das „Mehr“ kann dem „Weniger“ nachfolgen, jedoch das „Mehr“ ist nicht durch das „Weniger“ erzeugt. „Die Evolution ist die tatsächliche Ursache von nichts.“

Was Sabatier unter Evolution versteht, ist also nichts mehr, als das allgemeine Gesetz der Entwicklung, in welcher alles Dasein begriffen ist. Mit der Entwicklung des Menschen, der nie still steht, sondern beständig vorwärts strebt, der sich gerade hierdurch vom Tiere unterscheidet und über dasselbe erhebt, entwickelt sich notwendig auch die Religion, die einen Teil seines Innenlebens bildet. Wenn er in vernünftiger und

sittlicher Einsicht weiter schreitet auf der Bahn des Wissens, in die Herrschaft über die Natur, so muss unbedingt auch seine Religion hiermit gleichen Schritt halten, kraft des Gesetzes der Einheit des menschlichen Geistes, welches das Hauptgesetz der religiösen Entwicklung bildet. Die Veränderung des Kultus und der Dogmen, ihr wechselvolles Schicksal mit ihrem Untergehen und Wiederauftauchen dürfen nicht mit der Entwicklung der Religion selbst, d. h. des religiösen Bewusstseins, der religiösen Ideen verwechselt werden. Dieselben bilden nicht die Entwicklung der Religion und gehen nicht einmal derselben voraus, nehmen keinen Anteil am Vorbereitungsprozess derselben, sondern folgen ihr nach. Wenn das Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott reiner, und damit die Einsicht in das Wesen dieser Beziehung klarer geworden ist, so stellt es an die religiösen Formen höhere Ansprüche und fordert, dass diese ihm entsprechen. *Feuerbach* hat eine grosse Wahrheit ausgesprochen in seinem Satze: „Der Mensch hat Gott nach seinem Bilde geschaffen“, denn je nach der Gesinnung des Menschen wird sein Gott ein friedlicher oder ein kriegerischer, ein grausamer oder blutiger oder ein liebevoller Gott.

Als wie der Mensch so ist sein Gott, so ist sein Glaube,
Aus geist'gem Aether bald, und bald aus Erdenstaube.

(Friedr. Rückert. Weisheit des Brahmanen.)

Den Veränderungen der religiösen Vorstellungen und Handlungen geht immer eine innere Veränderung voraus, welche wir die eigentliche Entwicklung der Religion nennen können. Diese unaufhaltsamen Veränderungen und Wandlungen sind kein verwirrendes, sondern ein grossartiges Schauspiel, die Arbeit des menschlichen Geistes, um, für die sich mehr und mehr klärende religiöse Idee und für das immer noch höher gestimmte religiöse Verlangen, einen geeigneteren und vollkommeneren Ausdruck zu finden und dennoch kein Wechselspiel menschlicher Laune, sondern die ewige Wirksamkeit des göttlichen Geistes.¹

¹ *C. P. Tiele*: Einleitung in die Religionswissenschaft. I. Teil, 2. Vorlesung: „Begriff der Entwicklung der Religion“.

46. Sehen wir richtig, so könnte man, ohne die geringste Befürchtung, widerlegt zu werden, die Evolution Sabatiers als eine Revolution betrachten, als das Gesetz eines, diskontinuierlichen Grade durchlaufenden Wechsels, und eine zu kritischen Momenten herantretende Umwälzung des religiösen Bewusstseins.

Der Inhalt des religiösen Bewusstseins, obwohl von Sabatier nicht näher bestimmt, jedoch in vollem Einklang mit seiner Philosophie — besteht in den Vorstellungen von Gott und vom Uebel, dies letztere besonders unter der Form des geistigen Uebels oder Elends, und des damit eng verbundenen Wunsches nach Begreifung oder Erlösung, wie es von Siebeck aufgefasst ist.¹

IX.

Der Ursprung der Religion.

47. Bevor wir Sabatiers Ansicht über den Ursprung der Religion folgen lassen, wollen wir uns klar machen, was unter „Ursprung der Religion“ zu verstehen ist. „Wenn man nach dem Ursprung der Religion fragt, so kann diese Frage einen doppelten Sinn haben: man wünscht entweder zu erfahren, wie eine bestimmte Religion entstanden ist, oder wie die Religion überhaupt entstanden ist. Die erste Frage hat die Religionsgeschichte zu beantworten, die zweite die Religionsphilosophie“.² Mit der zweiten Frage, d. h. mit der Untersuchung nach dem Borne des seelischen Lebens des Menschen, aus welchem die Religion hervorquillt, beschäftigen wir uns im folgenden. Da aber eine auch nur annähernd befriedigende Antwort dieser Frage ohne die Zuhilfenahme der Religionsgeschichte

¹ Religionsphilosophie, S. 5, 23, 48, 49 und öfters.

² *Ed. von Zeller*, „Ueber Ursprung und Wesen der Religion“ in „Vorträge und Abhandlungen“ Band II, S. 5. Auch *Rauwenhoff*, „Religionsphilosophie“, S. 24, 25 und *C. P. Tiele*, „Einleitung in die Religionswissenschaft“.

nicht möglich ist, so werden wir uns auch auf die Ergebnisse dieser letzteren berufen. Die Erklärung des Ursprungs der Religion darf nicht darin gesucht werden, worin die Religion sich zuerst dargestellt haben mag, sondern in dem, was zu der ersten Darstellung der Religion geführt hat, d. h. man muss untersuchen, welches die psychologischen Voraussetzungen sind, die im Innern des ersten religiösen Menschen vorgegangen sein müssen und die Triebfedern, die ihn zur Religion geführt haben. Die Beobachtungen über die Seele der Kinder und der Naturvölker, wie sie zur Religion kommen, die auf der Voraussetzung, dass die Gesetze der menschlichen Seelentätigkeit immer dieselben gewesen sind, beruhen, gewinnen eine grössere Wahrscheinlichkeit, wenn dieselben mit den Erforschungen und mutmasslichen Angaben der Religionsgeschichte über den Ursprung der Religion übereinstimmen. Eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Religion haben bis jetzt weder die Religionsphilosophie, noch die Religionsgeschichte, noch beide zusammen geben können und vielleicht werden sie dies auch nie erreichen, da „der Ursprung der Religion im Geiste des Menschen nachweisen, den Punkt aufzeigen heisst, wo noch nicht religiöse Lebenskräfte des Menschen zu dem Lebenskeim der Religion sich verbinden und diesem Lebenskeim zu den Religionen der Menschheit gestalten.“¹ Das ist aber weder psychologisch erreichbar — denn die Schlüsse, die man aus den Beobachtungen über das Seelenleben der Kinder und der Naturvölker zieht, lassen sich nicht ohne schwere Bedenken direkt auf das Seelenleben des ursprünglichen Menschen anwenden — noch historisch, da die Religionsgeschichte auf ihrer heutigen Stufe nicht einmal etwas Bestimmtes über die erste Form der Religion der Menschheit zu sagen vermag.

48. Nach Sabatier entsteht die Religion aus dem Konflikt zwischen Denken und Handeln, Wissen und Gewissen, positiver Wissenschaft und Moral, innerer und äusserer Welt, wie folgt:

¹ C. Holsten, „Ursprung und Wesen der Religion“ in „Protestantischer Kirchenzeitung“ 1886, S. 701—714.

Das Prinzip, nach welchem die Wissenschaft ihre Stoffe ordnet und gestaltet, ist das Prinzip der Kausalität, welches zwar nur im erkennenden Ich existiert, aber zum Zwecke der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Dinge übertragen wird. Die Aufgabe und Tätigkeit der positiven Wissenschaft besteht eben in der Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die Erscheinungen. Je mehr es ihr gelingt, dasselbe auszudehnen und alles in das Netz absoluter Notwendigkeit zu ziehen, desto mehr nähert sie sich ihrem Ziele. Hat sie ein Phänomen in seine räumlich-zeitliche Verkettung wahrgenommen, seine vorhergehenden wie seine begleitenden Bedingungen festgestellt, so hat sie ihre Aufgabe erfüllt. Die Wissenschaft ist demnach streng deterministisch. Dieser deterministischen Auffassung des Weltalls tritt aber eine nicht minder starke Tatsache entgegen. Das erkennende Ich ist nämlich eine aktive Macht, es wirkt durch sittliches Handeln auf die Welt ein. Das sittliche Handeln kann man nur unter der Idee eines Zieles, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Teleologie begreifen. Mechanismus und Teleologie sind aber unverträgliche Gegensätze. Ein tragischer Konflikt entsteht zwischen den beiden. Der wissenschaftliche Determinismus hebt die Möglichkeit des sittlichen Handelns auf, und das sittliche Handeln durchbricht den Determinismus der Wissenschaft. Ich fühle, dass alles bedingt, bestimmt, verursacht, absolut notwendig ist, und ich will doch sittlich, also frei handeln. Je mehr ich ersterem nachgebe, desto mehr schwindet mein Wille sittlich zu handeln. Ich bin somit in meinem Ich selbst gespalten: ich soll nicht tun, was ich weiss und kann nicht tun, was ich soll. Ich bleibe im Schwanken zwischen einem Wissen, das gar nicht sittlich ist, und einer sittlichen Forderung, die keinen wissenschaftlichen Charakter hat. Die Intelligenz tötet in mir den Willen. Wenn die Moral verfällt, so bewirkt sie notwendig auch den Untergang der Wissenschaft. Auf diesen philosophischen Dualismus zwischen einer Wissenschaft, die unfähig ist, eine allgemein anerkannte Sittenlehre zu erzeugen, und einer Sittenlehre, die der Gegenstand der positiven Wissenschaft nicht zu werden vermag, läuft unser modernes Denken hinaus. Da es nicht nur Dinge

gibt, die das Denken nicht kennt, sondern auch solche, die es nie kennen kann, so ist das Wissen selbst nur ein melancholisches Gefühl von einer Unwissenheit, die sich als solche erkennt. Wie das Wissen, so erfüllt auch das, was ich Freude und Glück nenne, nicht meinen Wunsch, sondern es bringt vielmehr nur Enttäuschung mit sich, denn die Freude trägt in sich selber den Grund ihrer Erschöpfung, das Wohlgefallen verwandelt sich in Ekel, und in der Freude selbst steckt schon der Stachel des Schmerzes. Dasselbe gilt auch von der sittlichen Tätigkeit. Ich will das Gute tun, aber das Böse hängt sich mir an. Ich tue nicht das, was ich billige, und das, was ich tue, billige ich nicht. Ich fühle mich in meinem Willen frei, aber ich bin ein Sklave in meinem Handeln. Je mehr Kraft ich anwende, um eine ideale Gerechtigkeit zu erreichen, um so mehr erscheine ich mir vor dieser idealen Gerechtigkeit als Sünder.

Woher kommt mir nun die Befreiung? Wer hilft mir aus diesem Konflikte? Die Wissenschaft vermag es nicht. Sie schärft noch mehr den Widerspruch zwischen Denken und Handeln, zwischen der physischen und moralischen Welt, schafft neue Kräfte für den Kampf, in welchem das menschliche Ich mit sich selber begriffen ist und bringt es zur Erschöpfung seiner Lebensquellen.

Die Religion allein löst dieses Problem. Sie gleicht den ursprünglichen Widerspruch des menschlichen Geistes aus und bringt dem Ich die weiße Flagge entgegen, welche das Aufhören des inneren Krieges und den Friedensschluss mit sich selbst bedeutet. Aus diesem Konflikte entspringend, weist sie uns auf das Prinzip, von welchem unser Dasein abhängt, nämlich auf den Ursprung und das Ziel unseres Lebens hin. Der Glaube an das Leben ist nichts anderes als eine höhere Form des Erhaltungstriebes, ein Ausdruck des Verlangens eines jeden Wesens, in seinem Dasein zu beharren. In der Religion wird das geistige Wesen — indem es Vertrauen gewinnt zu dem Allgeiste, von dem es abhängt und mit ihm in innere Lebensgemeinschaft tritt — seiner eigenen Würde gegenüber der Gesamtheit der Dinge, gewiss. Die Macht, von welcher das

Ich und das Universum abhängen, kann für mein Bewusstsein nur eine geistige Macht sein. Ich und Universum können sich deshalb versöhnen, denn beide haben in diesem geistig erfassten Allwesen einen gemeinsamen Grund und einen gemeinsamen Zweck. Der Lauf meines Geisteslebens, der mit dem Konflikte der beiden Gegensätze: des Selbstbewusstseins und der Welt-erfahrung begann, schliesst endgiltig in einem dritten ab, in welchem die beiden anderen eine höhere Einheit finden, nämlich: in dem Gefühle ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Gott.

Noch deutlicher kann man die Entstehung der Religion aus der folgenden Erwägung herleiten:

Der Mensch trägt ein doppeltes Bewusstsein in sich, nämlich: den Ertrag aus der Erkenntnis seiner Umgebung oder sein *Weltbewusstsein* und das, was er im sittlichen Handeln betätigt, sein aktives *Selbstbewusstsein*. Obwohl Welt- und Selbstbewusstsein einander bedingen und notwendige Korrelate sind, geraten sie doch in einen tödlichen Konflikt. Das Ich will sich der Welt bemächtigen und wird am Ende von der Welt verschlungen. Das Denken triumphiert über die Naturwelt und behandelt sie geringschätzig, die Natur nimmt aber Rache und reisst das Denken in den Abgrund. Das Selbstbewusstsein will das Weltbewusstsein wieder für sich gewinnen, aber das letztere verschlingt das Selbstbewusstsein. Die Lösung des Konfliktes kann nur in dem Bewusstsein vom Sein an sich, vom höchsten Sein, von Gott, gegeben sein. Gott erfüllt das Bedürfnis nach etwas Höherem, von welchem Geist und Natur, Ich und Welt gleich abhängig sind. Das ist das einzig mögliche Mittel, um dem Konflikte des Ich mit sich selbst zu entrinnen. Gott lässt sich im Denken unter der Form des logischen Gesetzes und im Willen unter der Form des Sittengesetzes wirksam und gegenwärtig fühlen.

Die Entstehung der Religion im menschlichen Geiste ist ein Akt praktischer Natur, der in einem Aufschwung des Vertrauens besteht und nicht in einem logischen Beweis; in einer Gewissheit, die nicht wissenschaftliche Beweise, sondern eine Tat der sittlichen Energie voraussetzt. Man muss entweder diese Tat vollziehen, oder sterben. Diese praktische Nötigung

schliesst aber auch die Möglichkeit einer theoretischen Lösung in sich und zwar auf zweierlei Arten: zuerst psychologisch, denn das Ich der reinen Vernunft ist auch das Ich der praktischen Vernunft und fühlt sich als ein und dasselbe Subjekt im Erkennen und Handeln; sodann spekulativ, denn in dem Glauben an die Oberherrschaft des Geistes in uns und in der Welt liegt für uns die Gewissheit, dass Mensch und Welt das Prinzip und Ziel ihres Wissens im Geiste haben. In dem in uns gegenwärtigen Gott versöhnen sich — wenigstens hoffen wir es — das Ich und die Welt, die sich sonst in gegenseitiger Anfechtung und in Streit befinden (S. 14—24, 360—368).

49. Die Ansicht Sabatiers von der Entstehung der Religion ist überhaupt nicht neu. Als Vorgänger können *Feuerbach*,¹ *Schleiermacher*,² *Ed. von Zeller*,³ *Ed. von Hartmann*⁴ und die Theologen *Ritschl*,⁵ *Lipsius*,⁶ *Biedermann*⁷ und *Pfleiderer*⁸ genannt werden. Zweifelsohne ist die allgemeine, dieser Ansicht zu Grunde liegende Idee von jedem dieser Gelehrten auf verschiedene Weisen behandelt worden. Es ist im Grunde aber bei allen derselbe Gedanke.

Einseitig und unzureichend, wie jede Theorie, welche die Entstehung der Religion durch den Hinweis auf die Wirksamkeit eines einzelnen Faktors im menschlichen Bewusstsein zu erklären versucht, ist auch die Theorie Sabatiers. Ja, sie bietet sogar manche Schwierigkeiten, welche die übrigen mit der seinen verwandten Theorien nicht bieten.

50. Es ist unstreitig, dass der Naturmensch, indem er sich in seinem Dasein und Wohlergehen von den umgebenden

¹ „Das Wesen der Religion“ und „Das Wesen des Christentums“.

² „Reden über die Religion.“

³ „Vorträge und Abhandlungen“, der angeführte Aufsatz.

⁴ „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung.“

⁵ „Theologie und Metaphysik“, „Rechtfertigung und Versöhnung.“

⁶ „Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik.“

⁷ „Christliche Dogmatik.“

⁸ „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“, Band II.

Naturelementen und -Ereignissen bedroht sieht, nach einer Hilfe und Unterstützung sucht, die er bei einer Macht, der die Welt unterworfen ist, zu finden glaubt. Diese Macht offenbart sich in den wohlthätigen Naturerscheinungen, denen der Mensch seinen Lebensunterhalt verdankt und die er darum personifiziert und anbetet. Aber die Vorliebe Sabatiers für Antinomien drängt ihn zu einer so tragischen Schilderung des Konfliktes zwischen dem Welt- und Selbstbewusstsein im Geiste des Menschen, dass an etwas Gutes in der Natur kaum mehr zu glauben ist. Wir verkennen diesen Konflikt nicht, bestreiten jedoch, dass er so gross sei, wie ihn unser Philosoph schildert und behaupten auch, dass er unzureichend ist, die Entstehung der Religion zu erklären.

Wollen wir den Konflikt näher betrachten. „Nackt und schutzlos auf diesen kaum erkalteten Planeten geworfen, zitternd auf einem Boden wandelnd, den er noch unter seinen Füssen erzittern fühlte, lebte der Mensch in einem Zustande des Elends und der Not, der sein Herz mit unendlichem Schrecken erfüllte.“ In diesen beredten Worten malt Sabatier den Zustand des ersten Menschen aus (S. 13).

Warum hätte denn der Mensch zu Anfang seines Daseins so sehr zittern, warum bangen sollen? Gänzlich abgesehen vom paradiesischen Garten der biblischen Legende und allein vom Standpunkte des Evolutionismus aus bezweifeln wir dies Schauerbild, denn eins der Lieblingsprinzipien des Evolutionismus ist es, dass die Wesen, wenn sie ins Leben kommen, dem Milieu, in dem sie entstehen, so vorzüglich angepasst wären, dass die Evolutionisten sogar sagen: Das Milieu schafft sie. Zwischen dem Wesen und dem Milieu soll eine vollkommene Adoption stattfinden. Weshalb sollte der Mensch eine Abweichung davon machen? Die Erde kann sich zum Menschen vom ersten Tage seiner Existenz an, nicht so ungastlich, so abweisend verhalten haben. Der Mensch kann auch nicht für den Kampf ums Dasein von der Natur so mangelhaft ausgerüstet gewesen sein, mindestens muss er so viel als jedes andere irdische Wesen zur Ausstattung bekommen haben, und wenn er vom Affen abstammen sollte, so muss er den niederen Wesen doch weit

überlegen gewesen sein. Fehlte es ihm an giftiger Zunge, scharfen Zähnen, spitzigen Krallen, furchtbaren Hörnern, flinken Füßen, grosser Muskelkraft und sonstigen tierischen Vorzügen, so stand ihm der Verstand zu Gebote, kraft dessen er all diese Mängel reichlich zu ersetzen vermochte. Weshalb dann zittern und bangen, weshalb in Furcht vor der Natur vergehen? „Die Furcht betäubt und macht dumm,“ sagt unser Philosoph. Wie verwandelte sich dann die Furcht in Hoffnung, wie soll sich der Naturmensch unter solch' ungünstigen Bedingungen einen Begriff von der höheren Würde des Geistes, welcher ihn zur Religion führte, gebildet haben? Sollten die Himmel des Psalmisten, die den Ruhm Gottes verkünden, die Sonne Jesu, die über Gute und Böse aufgeht, ihm nichts von der Herrlichkeit des *κόσμος*, in natürlicher, aber eben darum für seinen Verstand sinnvoller und beredter Sprache, aufgedeckt und die Furcht aus seinem Herzen verjagt haben? Ohne dies hätte der Mensch immerdar im Zustande der Furcht verweilen müssen und niemals zur Religion gelangen können, denn die Furcht allein vermag nicht Religion zu erzeugen. Nicht die Natur selber flösst dem Menschen Furcht ein, sondern seine Einbildungskraft macht ihn furchtsam. Diese sieht in Erdbeben, Mond- und Sonnenfinsternis, Gewitter, Blitzstrahl wildem Tier u. s. f. böse Geister, Dämonen. Der Gewissensbiss verschlimmert und vervielfältigt die dem Menschen feindlichen Naturmächte.

Vom Universum an sich können wir eher behaupten, dass es dem Menschen wohl will, als dass es ihm feindlich gesinnt ist, denn die Sonne leuchtet dem Menschen, erwärmt ihn durch ihre Strahlen und befruchtet seinen Acker, Mond und Sterne erhellen ihm die Nacht, die Erde nährt ihn u. s. w. Das Universum ist also nicht nur das Theater, auf dessen geräumiger Bühne das Leben und die Tätigkeit des Menschen sich abspielt, sondern auch sein Mitarbeiter. Was nützte dem von *Pascal* als Schilfrohr hingestellten Menschen das Bewusstsein seiner Ueberlegenheit dem Universum gegenüber, wenn es ihn vernichten würde? Und das könnte es tun, wenn es dem Menschen feindlich gesonnen wäre. Es würde — wie

ihrer Pläne zeigt, und da diese Macht als eine gute, dem Menschen wohlwollende gedacht ist, so ist der Konflikt dazu da, um der sittlichen Beförderung des Menschen Vorschub zu leisten. An und für sich wird der Konflikt dadurch nicht verkleinert, er bleibt derselbe wie zuvor, aber er nimmt an Bedeutung beträchtlich ab. Das ist das einzige, was die Religion für die Ausgleichung dieses — von ihr selbst grossgezogenen — Konfliktes tut, und überhaupt tun kann.

Wenn also der Konflikt zwischen dem Menschen und der Natur ohne das Hinzukommen der Religion nicht so gross sein kann, wie ihn Sabatier ausmalt, sondern die Religion erst hinzutreten muss, damit er so gross werde, dann kann er auch nicht die Quelle sein, aus welcher die Religion hervorspringt. Nicht weniger ohnmächtig, als der Konflikt zwischen dem Ich und der Natur, was die Entstehung der Religion anbetrifft, zeigt sich auch das Ich mit sich selbst, der Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, oder zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, dem Denken und Wollen, dem Wissen und Gewissen. Vor allem bestreiten wir, dass das Gewissen eine Tochter des Schmerzes ist, dass das Wissen auf das Wollen tödtliche Wirkungen ausübt. Wenn wir dies unserem Philosophen auch einräumen wollten, so würde er doch gar nicht dadurch gewinnen, denn wenn das Wissen das Wollen tötet und wenn die Entstehung und Erhaltung der Religion im menschlichen Geiste eine Tat des Wollens, der sittlichen Energie ist, wie Sabatier behauptet, dann würde die Religion keinen Platz mehr im Geiste der Gelehrten finden.

51. Die dramatische Schilderung des Konfliktes des Ich mit sich selbst und mit der Aussenwelt ist von Sabatier derart geschildert, dass von etwas Gutem in der Natur kaum die Rede sein könnte, was er jedoch nie und nirgends ausdrücklich behauptet. Wenn aber die hohe Macht, von der er den Menschen und die Natur abhängig sein lässt, sich durch nichts dem Menschen gütig erweist, wie soll dann der Mensch auf den Gedanken kommen, sie als ihm gütig gesinnt zu betrachten, ihr zu vertrauen, von ihr zu hoffen, dass sie ihm in seinem

schweren Kampfe mit sich selber und mit der Natur unterstützen und ihn schliesslich siegen lassen wird? Was veranlasste den Menschen auf die Gottes Güte ihm gegenüber zu schliessen, wenn gerade seine körperliche und geistige Beschaffenheit zu der Beschaffenheit der Aussenwelt — beide Geschöpfe desselben Gottes oder mindestens doch unter seiner Macht stehend — in stetem Konflikte miteinander sind? Wie und warum sollte er in besonderer Gunst bei Gott stehen, so dass er ihn vor der übrigen Welt bevorzugen würde? Oder anders ausgedrückt: Wie bringt sich der Mensch in ein Verhältnis zu Gott? Denn, ohne ein Verhältnis des Menschen zu Gott und ein solches Gottes zu ihm, gibt es keine Religion. „Gott religiös erkennen, heisst ihn im Verhältnis zu uns erkennen“, sagt unser Philosoph. Wäre man nicht logisch berechtigt, aus diesen Prämissen einen pessimistischen Schluss zu ziehen, auf den Gedanken von einem allmächtigen, aber bösen Gott zu kommen, zu einer Religion der Verzweiflung zu gelangen, oder einen religiösen Dualismus anzunehmen? Uns dünkt, unser Philosoph wäre konsequenter gewesen, wenn er diesen Schluss gezogen hätte, oder — damit die Inkonsequenz nicht zu gross sei — hätte er, wie Siebeck, den Charakter der Religion als in der Weltverneinung bestehend ansehen müssen, was aber gegen die herrschende Auffassung des Christentums verstossen würde, das er selbst als die höchste, vollkommenste Stufe der Religion anerkennt.

52. Der Konflikt mit sich selbst und mit der Aussenwelt könnte nicht den Naturmenschen zur Annahme einer einzigen Macht in der Natur bestimmen, von welcher er und die Natur abhängig wären. Das wäre notwendig gewesen, um dem harten Konflikte, dessen Opfer er war, ein Ende zu bereiten. Stände die Welt unter der Herrschaft mehrerer — guter und böser, miteinander ringender — Mächte, so hätte der Urmensch, in seiner Not, bei ihnen keinen Schutz, keinen Ausgang aus dem Konflikte finden können, da sie selber in Konflikt und argem Kampfe miteinander waren. Die Einheit sollte mindestens dadurch gegeben sein, dass die Götter- und Dämonenscharen unter der Herrschaft eines obersten Gotost wie Zeus bei den

Pascal sagt — ein Wassertropfen genügen, den Menschen zu vernichten, aber trotz der unzähligen Kataklysmen, die das Aussehen der Erde verändert haben, besteht der Mensch immer noch auf der Fläche des Erdballs und dringt mehr und mehr in die Geheimnisse des Universums ein, so dass er demselben gewissermassen befehlt. Bedeutet das eine ausgesprochene Feindschaft zwischen dem Menschen und der Aussenwelt? Heisst das ein so tragischer Konflikt, wie ihn unser Philosoph schildert? Nein. Wenn es einen Konflikt gibt — und das lässt sich nicht in Abrede stellen — so ist er ein späteres Erzeugnis des völlig entwickelten Geisteslebens des Menschen. Erst nachdem der Mensch eine über der Welt stehende und ihr befehlende Macht, von der er auch abhängig ist und deren Willen er nachzugeben sich bemüht, erkannt hat, nachdem er den sittlichen Trieb, das Streben nach Gutem in seinem Herzen, als ein von dieser Macht auferlegtes Gebot angesehen, und jedes Abweichen von diesem Streben als ein Vergehen betrachtet hatte, erst dann vergrösserte sich der Konflikt und nahm an Schärfe und Intensität zu. Das kleinste, winzigste Ereignis in der Natur, infolgedessen dem Menschen ein Schaden, ein Aerger, eine Unannehmlichkeit widerfuhr, ja sogar das Natürlichste in der Natur, der Tod, wurden als eine Willensäusserung, als ein Werkzeug in der Hand dieser Macht angesehen, um den Menschen, für irgend einen Ungehorsam ihr gegenüber, zu strafen. Der Mensch greift nach allen denkbaren Mitteln: Opfern, Gebeten, Fasten, Selbstkasteiungen, Zauberei, Magie u. drgl., um die Wut der ihm feindlich gewordenen Macht zu beschwichtigen. Das tut er auch in solchen Fällen, wo er sich gar nicht bewusst ist, was er sich hat zu Schulden kommen lassen. Es sind vielleicht — so denkt er — ein Gedanke, eine Tat, die ich gänzlich vergessen, oder die ich für richtig und erlaubt gehalten habe, oder die schlechten Gesinnungen und Taten meiner Eltern, Kinder, Verwandten, Bedienten u. s. f., wofür ich mir die Ungunst der weltregierenden Macht (oder Mächte) zugezogen habe. Ein klassisches Beispiel für diese unsere Behauptung bietet die schöne tief sinnige Dichtung des alten Testaments, *Hiob* dar. Der rechtschaffene

pietätvolle Hiob bringt Jahve jeden Abend ein Opfer dar, für die im Laufe des Tages von seinen Kindern, seiner Frau und Dienerschaft begangenen, ihm nicht bekannten Sünden. Dem rechtschaffenen Hiob geht aber auf einmal sein ganzer Reichtum verloren, ihm sterben sämtliche Kinder, und zuletzt wird er selbst von einer schweren Krankheit befallen. All dies kann man als natürlich ansehen, der fromme Hiob sieht doch in allem die Hand Gottes, obwohl er sich gar nicht bewusst ist, durch etwas gegen Jahve gesündigt zu haben. Seine Freunde sehen in seinem Unglück auch die Hand und Tat Jahves, nur mit dem Unterschiede, dass sie Hiob für schuldig halten. Die daraus entstandene, lange, heisse Debatte über die Ursache der dem Rechtschaffenen widerfahrenden Unglücksfälle, weicht nicht von dieser Ansicht ab, dass Gott der Spender des Glücks und Unglücks sei; dass er sich der Naturelemente und -Ereignisse bediene, um seinen Willen, seine Gunst oder Ungunst zu äussern. Hätte Hiob an keinen Gott geglaubt, so hätte er weniger den Wechsel seines Schicksals empfunden, denn er hätte darin ein reines Spiel des Zufalls erblicken können.

Die Idee von der Sünde, die eine Religion, einen Gott und ein Verhältnis des Menschen zu ihm voraussetzt, vergrössert und vermehrt den Konflikt zwischen dem Menschen und der Natur. Ohne diese Idee von Sünde, ohne eine tiefe Religiosität hätte der Apostel Paulus von dem schweren Leiden des Menschen und der Natur unter der Last der Sünde nicht sprechen können, wie er es im Römerbrief tut, worin er auch dartut, dass ohne Gesetz — als Willensäusserung Gottes — es keine Sünde gegeben hätte, wie denn auch die Rechtswissenschaft in einem ihrer Grundsätze ausspricht: „*Nulla lex, nulla praevaricatio*“.

Hieraus — ohne weitere Beispiele und Beweise anzuführen — glauben wir uns berechtigt den Schluss zu ziehen, dass die Religion einerseits zwar den Konflikt zwischen Menschen und Natur vergrössert und verschärft, andererseits aber besänftigt sie diesen Konflikt, indem sie ihn auf den Willen der welt- und menschregierenden Macht (oder Mächte) zurückführt, ihn als ein Werkzeug dieser Macht zur Vollstreckung

ihrer Pläne zeigt, und da diese Macht als eine gute, dem Menschen wohlwollende gedacht ist, so ist der Konflikt dazu da, um der sittlichen Beförderung des Menschen Vorschub zu leisten. An und für sich wird der Konflikt dadurch nicht verkleinert, er bleibt derselbe wie zuvor, aber er nimmt an Bedeutung beträchtlich ab. Das ist das einzige, was die Religion für die Ausgleichung dieses — von ihr selbst grossgezogenen — Konfliktes tut, und überhaupt tun kann.

Wenn also der Konflikt zwischen dem Menschen und der Natur ohne das Hinzukommen der Religion nicht so gross sein kann, wie ihn Sabatier ausmalt, sondern die Religion erst hinzutreten muss, damit er so gross werde, dann kann er auch nicht die Quelle sein, aus welcher die Religion hervorspringt. Nicht weniger ohnmächtig, als der Konflikt zwischen dem Ich und der Natur, was die Entstehung der Religion anbetrifft, zeigt sich auch das Ich mit sich selbst, der Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, oder zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, dem Denken und Wollen, dem Wissen und Gewissen. Vor allem bestreiten wir, dass das Gewissen eine Tochter des Schmerzes ist, dass das Wissen auf das Wollen tödliche Wirkungen ausübt. Wenn wir dies unserem Philosophen auch einräumen wollten, so würde er doch gar nicht dadurch gewinnen, denn wenn das Wissen das Wollen tötet und wenn die Entstehung und Erhaltung der Religion im menschlichen Geiste eine Tat des Wollens, der sittlichen Energie ist, wie Sabatier behauptet, dann würde die Religion keinen Platz mehr im Geiste der Gelehrten finden.

51. Die dramatische Schilderung des Konfliktes des Ich mit sich selbst und mit der Aussenwelt ist von Sabatier derart geschildert, dass von etwas Gutem in der Natur kaum die Rede sein könnte, was er jedoch nie und nirgends ausdrücklich behauptet. Wenn aber die hohe Macht, von der er den Menschen und die Natur abhängig sein lässt, sich durch nichts dem Menschen gütig erweist, wie soll dann der Mensch auf den Gedanken kommen, sie als ihm gütig gesinnt zu betrachten, ihr zu vertrauen, von ihr zu hoffen, dass sie ihm in seinem

schweren Kampfe mit sich selber und mit der Natur unterstützen und ihn schliesslich siegen lassen wird? Was veranlasste den Menschen auf die Gottes Güte ihm gegenüber zu schliessen, wenn gerade seine körperliche und geistige Beschaffenheit zu der Beschaffenheit der Aussenwelt — beide Geschöpfe desselben Gottes oder mindestens doch unter seiner Macht stehend — in stetem Konflikte miteinander sind? Wie und warum sollte er in besonderer Gunst bei Gott stehen, so dass er ihn vor der übrigen Welt bevorzugen würde? Oder anders ausgedrückt: Wie bringt sich der Mensch in ein Verhältnis zu Gott? Denn, ohne ein Verhältnis des Menschen zu Gott und ein solches Gottes zu ihm, gibt es keine Religion. „Gott religiös erkennen, heisst ihn im Verhältnis zu uns erkennen“, sagt unser Philosoph. Wäre man nicht logisch berechtigt, aus diesen Prämissen einen pessimistischen Schluss zu ziehen, auf den Gedanken von einem allmächtigen, aber bösen Gott zu kommen, zu einer Religion der Verzweiflung zu gelangen, oder einen religiösen Dualismus anzunehmen? Uns dünkt, unser Philosoph wäre konsequenter gewesen, wenn er diesen Schluss gezogen hätte, oder — damit die Inkonsequenz nicht zu gross sei — hätte er, wie Siebeck, den Charakter der Religion als in der Weltverneinung bestehend ansehen müssen, was aber gegen die herrschende Auffassung des Christentums verstossen würde, das er selbst als die höchste, vollkommenste Stufe der Religion anerkennt.

52. Der Konflikt mit sich selbst und mit der Aussenwelt könnte nicht den Naturmenschen zur Annahme einer einzigen Macht in der Natur bestimmen, von welcher er und die Natur abhängig wären. Das wäre notwendig gewesen, um dem harten Konflikte, dessen Opfer er war, ein Ende zu bereiten. Stände die Welt unter der Herrschaft mehrerer — guter und böser, miteinander ringender — Mächte, so hätte der Urmensch, in seiner Not, bei ihnen keinen Schutz, keinen Ausgang aus dem Konflikte finden können, da sie selber in Konflikt und argem Kampfe miteinander waren. Die Einheit sollte mindestens dadurch gegeben sein, dass die Götter- und Dämonenscharen unter der Herrschaft eines obersten Getöst wie Zeus bei den

Griechen, Jupiter bei den Römern, Jahve bei den Hebräern, die Dreiheit: Brahma, Vishnu und Siva bei den Indern u. s. f. gestanden hätten. Die Religionsgeschichte lehrt uns aber, dass die Religion weder durch Monotheismus, noch durch Katenotheismus begonnen hat, und folgende auf die Völkerpsychologie gestützte Erwägung gibt die Erklärung dazu: Der Naturmensch war zu unerfahren, der Umkreis seiner Erkenntnisse und Beobachtungen zu beschränkt, sein geistiges Vermögen noch zu unentwickelt, als dass er sich zu solchen abstrakten Begriffen hätte erheben können.

Der Konflikt im geistigen Leben des Menschen kann also höchstens bei dem modernen, geistig entwickelten, gebildeten Menschen eine Erklärung für die Entstehung der Religion, aber keineswegs für den Ursprung der Religion in der Menschheit abgeben. Freilich verkennt unser Philosoph die Ergebnisse der Religionsgeschichte nicht und es wäre ihm nie eingefallen zu behaupten, dass die erste Form der Religion der Monotheismus oder der Katenotheismus gewesen wäre. Im Gegenteil, wir sahen, dass er in der Entwicklung der Religion drei Stufen annimmt: Stammes-, National- und Universalreligion, oder Animismus, Polytheismus und Monotheismus. Wenn man aber aus dem obengenannten Konflikte die Entstehung der Religion abzuleiten bestrebt ist, so fällt man unvermeidlich in alle von uns hervorgehobenen Inkonsequenzen.

Sabatier vermeint die Richtigkeit seiner Theorie über die Entstehung der Religion endgültig zu beweisen und sich gegen die Vorwürfe der Unzulänglichkeit derselben zu wehren, indem er nochmals (S. 21—24) auf den in Frage stehenden Konflikt die Aufmerksamkeit lenkt und ihn erblickt auf allen Stufen des empirischen Daseins des Menschen: in dem Schrecken des Bewohners der Urwälder vor den Umwälzungen in der Natur, wie in der Unruhe unseres Denkens vor dem Rätsel des Weltalls und des Todes, in dem Stösseufzer Pascals vor „dem ewigen Schweigen dez unendlichen Raumes“, wie auch in dem Ohnmachtsgefühl der Schüler Kants, hinsichtlich der Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen und in der Erschöpfung des Denkens der Anhänger Schopenhauers, bezüglich der Unlösbarkeit

des tödtlichen Konfliktes zwischen Intelligenz und Willen. Indessen tut diese ganze Beweisführung nichts zu Gunsten des unstrittenen Themas, denn nicht das Vorhandensein eines solchen Konfliktes ist es, was wir in Abrede stellen, sondern nur, dass aus ihm die Religion im Geiste des Urmenschen entstehen konnte.

53. Ein Problem, welches Sabatier in seiner Philosophie kaum berührt und wegen dessen Nichtbehandlung er sich scharfe Kritiken zugezogen hat,¹ ist *das Freiheitsproblem*. Es wäre um so nötiger gewesen, diesem nicht aus dem Wege zu gehen, da er den Determinismus der Wissenschaft zu sehr zugespitzt hat. Die Freiheit, als vorherrschendes Gesetz auf dem Gebiete der Sittlichkeit, sollte demselben gegenüber gestellt werden. Das tut Sabatier aber nicht, sondern er lässt auch in der Moral — infolge seiner evolutionistischen Theorie — einen abgeschwächten Determinismus die Oberhand behalten. Ein Festhalten an Kant oder eine Annäherung an ihn, wäre unserem Philosophen von grossem Nutzen gewesen. Die Art und Weise, wie Kant diese Antinomie ohne Zuhilfenahme der Religion löst, ist sehr geschickt und sinnreich. Sein Kritizismus bietet der praktischen Vernunft ein Objekt und eine Art Zuflucht, und befreit die Moral vom allgemeinen Determinismus, welcher, nach der theoretischen Vernunft, notwendigerweise die Phänomene, kraft der Apperzeptionsformen und der Verstandeskategorien regiert. „Das Ding an sich“ versöhnt die Notwendigkeit und die Freiheit, da es erlaubt, die Thesis und die Antithesis als auf zwei verschiedene Gebiete sich beziehend, zu behaupten. Kant unterstellt der Notwendigkeit die ganze Welt der Phänomene, aber er behält für die Freiheit die obere Welt „des Dinges an sich“ zurück. In dieser Weise ist die sittliche Welt, in der die Freiheit herrscht, der sinnlichen Welt, welche der Notwendigkeit unterworfen ist, überlegen. — Sabatier hat gewiss diese Theorie nicht annehmen wollen, da

¹ *H. Bois* in den schon angeführten Werken. — *Hollard* in „Revue chretienne“, 1897, S. 249 ff. — *Ménégoz* „Publications“, S. 234 — *Lobstein* „Theologische Litteratur-Zeitung“, 1897, S. 201 ff. — *Lasch* „Theologie der Pariser Schule“, S. 20 u. a.

er „das Ding an sich“ verwirft, und sie ist auch nicht einwandsfrei, weil sie die Freiheit in die unzulängliche Welt des Noumenons verbannt, und sie vom positiven Bereich des Phänomens, wo wir existieren, ausschliesst. Immerhin ist diese Theorie aber ein geschickter Ausgang aus der Verwirrung der Antinomien.

54. Da Sabatier mit dem Prinzip der Kausalität operiert, so hätte er sein System anders entwickeln können. Er hätte seine religionsphilosophischen Deduktionen in der Weise darlegen können, dass der Mensch in seinem Kausalitätsdrang über dem Zusammenhang der Erscheinungswelt zum Unbedingten strebe und in der Religion Befriedigung finde für diesen Trieb nach einem theoretischen Abschluss seiner Weltanschauung.¹ Obwohl es heutzutage, nach der scharfen Kritik Kants über die Beweise für das Dasein Gottes, nicht mehr möglich ist, die Entstehung der Religion auf dem Wege der Kausalität zu erklären, wie es der Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts tat, so bleibt doch die erhebliche Bedeutung der Kausalitätsfrage für die Ableitung der Religion über jeden Zweifel erhaben. In neuester Zeit haben hervorragende Forscher, wie *Ed. von Zeller*, *Eugène Bournouf*, *Oskar Peschel*, *Sanchez Calvo* u. a. dies anerkannt.²

X.

Das Wesen der Religion.

55. Nach unserem Philosophen besteht die Religion in einer bewussten und gewollten Gemeinschaft und Beziehung zwischen der Seele und der geheimnisvollen Macht, von der sie in ihrer Not sich selber und ihr Schicksal abhängig fühlt. Dieser Verkehr mit Gott findet seinen Ausdruck im *Gebet*. Das Gebet ist somit die Religion in Tätigkeit, d. h. die wirk-

¹ *G. Lasch* „Theologie der Pariser Schule“, S. 19.

² *Georg Runze*: „Katechismus der Religionsphilosophie“, S. 143.

liche Religion. Durch das Gebet unterscheidet sich das religiöse Phänomen von allen anderen, die ihm ähnlich oder verwandt sind, so von dem moralischen und dem ästhetischen Gefühl. Gebet ist Bewegung der Seele, wenn sie sich in persönliche Beziehung und Berührung mit der geheimnisvollen Macht setzt, deren Gegenwart sie fühlt, selbst ehe sie derselben noch einen Namen zu geben vermag. — Sabatier gibt der Ueberzeugung Ausdruck, dass er durch seine Begriffsbestimmung der Religion Schleiermacher vervollständigt und verbessert habe. Schleiermacher hat nur das passive Element der Religion, das Abhängigkeitsgefühl hervorgehoben; Sabatier führt das aktive Element, die Regung der Freiheit hinzu. Das Gebet enthält in sich die beiden Elemente. Indem es aus dem Zustand des Elends und der Unterdrückung hervorquillt, befreit es uns von demselben, denn im Gebet ist sowohl Ergebung als Glauben.¹ In der Ergebung kommen wir zur Erkenntnis und Anerkennung unserer Abhängigkeit, und durch den Glauben verwandelt sich diese Abhängigkeit in Freiheit (S. 24—26).

In der Religion sind alle Elemente des Geisteslebens inbegriffen. Der religiöse Glaube, der eine Erscheinung des Bewusstseins ist, und Gott selber zum Urheber und zur Ursache hat, zählt zu seinen psychologischen Faktoren: „Gefühl, Willen und Denken (S. 293—304).“²

56. Auf Grund dieser Auffassung des Wesens der Religion beurteilt und verwirft Sabatier andere Auffassungen der Religion. Er bekämpft drei derartige Theorien.

a) Die Religion sei eine Sammlung überlieferter Bräuche, übernatürlicher Glaubensvorstellungen, politische Einrichtungen, eine Kirche im Besitz göttlicher Sakramente, gebildet durch eine Priesterhierarchie, um die Seelen zu beherrschen und sie in Zucht und Ordnung zu halten.

¹ Aehnliches bei Paulsen „Einleitung in die Philosophie“, S. 268 (7. Auflage).

² Siehe auch „La religion et la culture moderne“, S. 8, Vortrag, gehalten auf dem Kongress für die Religionswissenschaften zu Stockholm, ins Deutsche von Sterzel übertragen (1898).

Diese Auffassung ist von der etymologischen Bedeutung des Wortes „*Religio*“ abgeleitet. Der juristische Geist der Römer hat auch in die Religion, durch das Ersinnen des Wortes, ein Pflichtgefühl gegenüber den Staatseinrichtungen zu legen gewusst. Diese alte römische Grundbedeutung hat auch die christliche Taufe keineswegs vertilgt. Dieser politischen Auffassung von der Religion ist, vermöge einer Art logischer Notwendigkeit, eine analoge Erklärung ihres Ursprungs nachgefolgt. Da die Religion in vorzüglicher Weise zur Beherrschung der Völker dient, behauptete man, sie sei von Priestern und Staatshäuptern zur Sicherung ihres Anschens erfunden. Dies widerlegt unser Philosoph, indem er einerseits zugibt, dass in der Geschichte die Religion von der Politik häufig als Werkzeug benützt wurde und dadurch ein frommer Betrug entstand, andererseits aber weist er die Möglichkeit zurück, dass ein frommer Betrug im stande wäre die Religion zu erzeugen. Wenn die Priester die Religion gemacht haben, wer hat denn die Priester gemacht? erwidert er mit vollstem Recht. Damit das Priestertum entstehe, musste zuerst im Herzen des Menschen ein Gefühl leben, welches die Einrichtung des Priestertums mit dem Charakter der Heiligkeit umkleidete, also: nicht aus dem Priestertum erklärt sich die Religion, sondern aus der Religion das Priestertum.

b) Gründlicher als die erste ist die positivistische Theorie. Nach dieser wäre die Religion aus der Mythologie hervorgegangen, sie wäre nämlich die erste Erklärung der ausserordentlichen Phänomene, der Anfang und die kindliche Form der Wissenschaft, die später strengeren und begründeteren Formen Platz machen musste.

Der Fehler dieser Theorie ist, dass sie die Religion als eine Art Wissen ansieht, und das ist nur teilweise richtig, denn obwohl das intellektuelle Element in der Religion nicht zu verkennen ist, so nimmt es doch nur eine untergeordnete Stelle ein. Die daraus entstandenen Dogmen und Kulte sind vergänglich, sie veralten im Laufe der Zeit und sterben ab; hingegen erfreut sich die Religion einer beständigen Auferstehungskraft, deren Grund keine äussere Formel und kein

dogmatischer Begriff erschöpfen kann. Die drei Stadien, welche *Comte* die Menschheitsentwicklung durchgehen lässt, nämlich: das *theologische, metaphysische* und *wissenschaftliche Stadium*, folgen nicht — wie er meint — zeitlich aufeinander, sondern bestehen gleichzeitig und entsprechen drei bleibenden Bedürfnissen der menschlichen Seele. Man kann sie vom Altertum her bis in die neueste Zeit hinein beisammen finden. Gerade die vornehmsten Vertreter des Positivismus liefern das glänzendste Beispiel dafür. *August Comte* selber, der Begründer desselben, krönt sein System mit der Errichtung einer neuen Religion nach dem Vorbild der römisch-katholischen Kirche. *Spencer* und *Littré* schaffen der Religion durch ihren Agnostizismus freien Raum.

c) Eine dritte Erklärung ist die alte Ansicht, dass die Entstehung der Religion auf die Furcht vor den Naturmächten zurückzuführen sei.

Den vorangehenden Theorien gegenüber bietet diese Ansicht den Vorzug, dass sie das theoretische Gebiet der Wissenschaft verlässt, um sich auf den praktischen Boden des Lebens zu stellen. Richtig ist sie insofern, als die ersten religiösen Regungen im Herzen des Menschen unter dem Eindruck des Schreckens entstanden sind. Die Furcht allein hätte aber die Religion nicht zu erzeugen vermocht. Dazu musste sich dem demütigenden, unterdrückenden Gefühl der Furcht ein anderes Gefühl der Erhebung, die Hoffnung beigesellen, denn in der Religion handelt es sich um das Heil des Menschen, um die Erhaltung des Gleichgewichtes in seinem Geistesleben (S. 6—14).

57. Wir stimmen der Art und Weise, in welcher unser Philosoph die Frage nach dem Wesen der Religion löst, vollständig bei. Wie oben (S. 71) erwähnt, ist jede Theorie, welche die Entstehung der Religion aus einem einzigen Faktor des menschlichen Bewusstseins zu erklären versucht, oder das Wesen derselben in einem einzigen derartigen Faktor bestehen lässt, einseitig und unzulänglich.¹

¹ *H. Siebeck*: Religionsphilosophie. S. 52. *M. Heinze* in seinem Collegium über Religionsphilosophie.

Wenn Sabatier in der Erklärung des Ursprungs der Religion auch einseitig ist, so hat er sich in der Frage, die uns hier beschäftigt, über alle Einseitigkeit erhoben. In befriedigendster Weise lässt er alle geistigen Kräfte des Menschen regen Anteil nehmen an der Unterhaltung der psychischen Lebensform, welche Religion heisst. Er hebt weder eine rein sentimentalistische, noch wolluntaristische und noch weniger intellektualistische Auffassung des Wesens der Religion hervor. Alle drei Seelenvermögen: Gefühl, Wille und Verstand — zu welchen auch die Phantasie mitgezählt werden könnte — sind dabei tätig. Da die Religion vor allem eine praktische Angelegenheit des Geistes ist, so kommt der Primat — eine Art „*primus inter pares*“ — dem Gefühle zu, was jedoch nicht die theoretische Erklärung der Religion ausschliesst.

Obleich Sabatier das Wesen der Religion nicht allein im Gefühl bestehen lässt, und demselben nur den Primat zuerkennt, so hat er sich doch dafür die scharfe Kritik H. Bois' zugezogen.

In zwei Kapiteln¹ seines Werkes: „*De la connaissance religieuse*“ ist Bois bemüht, mit grossem Aufwand von Scharfsinn und Beweisführungen, darzutun, dass die Idee, d. h. die Erkenntnis, dem Gefühle vorangehe, aber wenn auch seine Ausführungen gut sind, so ist doch seine Kritik verfehlt. Unserer Meinung nach bekämpft Bois Ansichten, die bei S. gar nicht zu finden sind. Da wir schon gesehen haben, welches Sabatiers Ansichten über die Religion im allgemeinen sind und welche Rolle er den einzelnen Geisteskräften des Menschen zuweist betreffs des Wesens der Religion, so wird es genügen hier nur eine Belegstelle gegen die Behauptung Bois' anzuführen.

Nachdem Sabatier Gefühl, Willen und Denken, als psychologische Faktoren des religiösen Glaubens aufgezählt hat, fährt er fort: „Vergessen wir doch nicht, dass diese Unterscheidungen in Worten reine Abstraktion sind, dass diese Elemente, vollständig untereinander und mit einander verbunden, zugleich in der Einheit des Ich da sind. Niemals hat es in der lebenden

¹ „*Sentiment et Idée ou l'ecole psychologique*“, S. 15–42, und „*Sentiment et Conscience ou l'ecole de la conscience*“, S. 43–52.

Wirklichkeit ein Gefühl gegeben, das nicht in sich einen Keim zu einer Vorstellung trüge und sich nicht durch irgend eine Willensbewegung äusserte. Niemals ist eine Vorstellung isoliert von allem Gefühl und von allem Handeln aufgetreten, niemals kommt ein Wille vor, ohne von einem mehr oder minder dunklen Begriff begleitet, von irgend einer Bewegung des Herzens erwärmt und belebt zu sein“. (S. 293).

Wenn also Sabatier lehrt, dass eine wirkliche Trennung der Seelenkräfte nicht möglich ist, dass diese „vollständig unter- und miteinander verbunden auftreten“, wie kann man ihm vorwerfen, er liesse das Wesen der Religion allein im Gefühl bestehen?

Ebensowenig könnte man behaupten, dass nach seiner Psychologie das Gefühl als erstes (zeitlich) im Geiste des Menschen zum Bewusstsein käme. Vielmehr: Gefühl, Wille und Denken bilden bei ihm eine Dreieinigkeit, in welcher alle drei Hypostasen ebenbürtig sind. Man könnte nicht eines vom anderen lostrennen, ohne die Einheit des Ich dadurch zu zerstören. Wenn dem nun aber so ist, wie wäre es denn möglich gewesen, das Wesen der Religion lediglich im Gefühl bestehen zu lassen? Hätte Sabatier das getan, so wäre er in den schroffsten Widerspruch mit sich selbst geraten. Der Irrtum des Kritikers liegt demnach auf der Hand.

58. Eine merkwürdige, fast bis auf die Ausdrucksweise sich erstreckende Uebereinstimmung in der Darstellung des Wesens der Religion finden wir zwischen Sabatier und Paulsen.¹ Das soll keinesfalls in einem Gedankenraub seine Erklärung finden, sondern ist als reine Zufälligkeit zu betrachten.

Schlussbetrachtung.

59. Wir haben im vorangehenden die Grundlage und die Hauptzüge der Religionsphilosophie Sabatiers, das Charakteristische seines Systems dargelegt und der Kritik unterzogen, und

¹ Einleitung in die Philosophie S. 268—275.

um die erörterten Fragen eingehend behandeln zu können, alles was rein theologisch, entweder nur erwähnt und flüchtig gestreift, oder durchaus bei Seite gelassen, und schreiten nun zur allgemeinen Charakterisierung und Würdigung dieser Philosophie.

60. Zunächst bildet die Religionsphilosophie Sabatiers kein einheitliches Ganze. Schon die Anordnung des Stoffes, wie wir derselben in der „*Esquisse*“ begegnen, ist mangelhaft. Das letzte, vierte Kapitel über die religiöse Erkenntnistheorie, sollte des besseren Verständnisses halber seinen Platz am Anfange des Werkes gefunden haben. Der Umstand, dass die Philosophie der *Esquisse* aus verschiedenen, vorher einzeln veröffentlichten Studien und Abhandlungen besteht, erklärt und entschuldigt, bis zu einem gewissen Punkte, diesen Mangel. — Sabatier warnt selbst davor, dass man seine Philosophie als ein System ansehe. Sie will nur zusammenhängende Darlegung einer Reihe zusammengehöriger fortschreitender Anschauungen, die sichere Anwendung und die vornehmsten Ergebnisse der Methode strenger psychologischer und historischer Beobachtung über die Religion, deren Entwicklung und die sie beherrschenden Gesetze, sein (Vorrede Sabatier I). Die Ueberfülle des behandelten Stoffes ist andererseits die materielle Ursache und faktische Erklärung, weshalb manche Lücken, Widersprüche und Inkonsequenzen vorkommen.

61. Obwohl nicht streng systematisch — oder vielleicht eben deswegen — erfuhr das Werk Sabatiers „*Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire*“ eine schnelle und freundliche Aufnahme, erregte es ausserordentliches Aufsehen nicht nur im Kreise der Theologen und Philosophen, nicht nur in Frankreich allein, sondern weit über die Grenzen desselben hinaus, in England, Amerika und Deutschland, wie es sonst selten ein Buch erfuhr. Allein im Französischen erschien das Buch innerhalb von fünf Jahren in sechs Auflagen, und bald nach der ersten Auflage wurde es ins Deutsche und Englische übertragen. Den Theologen gab es Anlass zu lebhaftesten Erörterungen, aber auch die ausgesprochensten Gegner der

Ansichten Sabatiers spendeten ihm reichliches Lob und anerkennenden Dank für die wertvolle Gabe.¹ Zweierlei trug zu dem glänzenden Erfolg des Werkes bei: ein äusserer und ein innerer Umstand:

I. Obwohl der *Ekλεκtrizismus Cousins* und seiner Schule, unter dem Namen „*Spiritualismus*“ insbesondere von Saisset, Berson, Jules Simon und Eugène Caro vertreten, nicht immer eine geradezu aufrichtige Stellung zu den religiösen Fragen inne hielt, so hatte er sich doch in der Religionsphilosophie breit gemacht und lange Zeit hindurch in allen staatlichen Bildungsanstalten offiziell geherrscht, dagegen in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts sehr an Macht eingebüsst. Die philosophischen Arbeiten eines Ch. Sécretans, der Neokritizisten: Renouviere, Pillons, Dauriacs u. a., die auf dem Gebiete der Religionsgeschichte epochemachenden Forschungen Burnoufs, Guyards, Masperos, Vernes, Revilles u. a. erschlossen neue Horizonte.

Die *Vacherot-Renansche idealistische Richtung* zählte nur wenige Anhänger unter den Gebildeten, während der *Positivismus der Schule Aug. Comtes* und der *Evolutionismus Fouilléés und Guyaus* mit dem Gedanken einer Religion — Humanitätsreligion (Comte), Irreligion (Guyau) — die keine Religion mehr wäre, abschlossen. Aus dem Felde des katholischen *Klerikalismus* sprossden zahlreiche Systeme empor, die mehr oder minder unter dem Einfluss der scholastischen Metaphysik standen. Sie konnten aber über den Kreis der gehorsamen Gläubigen hinaus keine Wirkung ausüben, da sie in streng kirchlichem Sinne verfasst sein müssten; falls diese Hauptbedingung nicht erfüllt war, strafte sie das Verbot und ihre Verfasser der Bann.

¹ *H. Bois* in „*Revue de théologie et des questions religieuses*“ 1897/98. — *P. Farel*, ebenda 1899. — *J. Réville* „*Revue de l'histoire des religions*“ 1897, Band 36. S. 399 ff. — *Michaud* „*Revue internationale de théologie*“ 1897, S. 486 ff. — *R. Hollard* „*Revue Chrétienne*“ 1897, V, S. 281 ff. — *Lobstein* „*Theologische Litteraturzeitung*“ 1897, Sp. 201 ff. — *Troeltsch* „*Theologische Jahresberichte*“ 1898, S. 545.

Mit keiner dieser Richtungen zufrieden und von einem religiösen Durst ergriffen, fanden Viele eine Erquickung und Befriedigung in schwärmerischem Mystizismus und Symbolismus; in der Aufnahme der Magie, Theosophie und der seltsamsten Formen und Abarten antiker und fremder Religionen. Um dem chaotisch religiösen Wirrwar ein Ende zu bereiten gab es nur einen Ausweg: die Rückkehr zum wahren Christentum. Auf diese Rückkehr wiesen der *Vicomte Eugène Melchior de Vogüé* durch seinen „*Roman russe*“ und *Paul Bourget* durch „*Le disciple*“ hin, indem sie gegen die Wissenschaft schwere Anklagen richteten, nämlich, dass sie das Ideal des Menschen zerstört, sein Herz verwüestet, die Tröstungen der Religion lächerlich gemacht, ohne einen Ersatz dafür bieten zu können. *Ferd. Brunetière*, der Direktor der bekannten „*Revue des deux mondes*“ trat in die Fusstapfen Vogüés und Bourgets. In einer Reihe von Aufsätzen, Broschüren und Vorträgen behauptete er die „*banqueroute de la science*“, und wurde ein eifriger Prediger der Wiederkehr in den Schoß der römisch-katholischen Kirche. Als Vertreter der positiven Wissenschaft ergriff *Berthelot* das Wort gegen die Anklagen Brunetières. In „*Revue scientifique*“ und „*Revue de Paris*“ verteidigte Berthelot die Rechte, die Macht und die Würde der Wissenschaft gegen die übertriebenen Anklagen des Angreifers. Um die Führer beider Parteien sammelten sich die gleichgesinnten und der Kampf tobte ohne Siegesaussichten für die eine oder die andere Partei, denn beide hatten je ein Teil von Wahrheit und Recht für sich. Eine Versöhnung beider war ausgeschlossen, da jede von ihnen die vollständige Unterwerfung der anderen bezweckte. Da tritt *Sabatier* mit seinem Werke auf. Er will eine Entscheidung in diesen heissen Streit bringen. Man hat vielfach behauptet: er habe sogar die Lösung der Frage gebracht, und will man darüber sachlich urteilen, so darf man, mit einigem Vorbehalt, beistimmen. Die Ausgleichung und Versöhnung der Religion und Wissenschaft hat *Sabatier* insofern erreicht, als er beiden volle Rechnung trug. Wenn er nicht in allem das Rechte traf, wenn er manchmal inkonsequent war, so teilt er das Schicksal aller Menschen, unvollkommen zu sein. „Es ist

eine Folge der menschlichen Beschränktheit und Schwäche, der Einseitigkeit nicht entgehen zu können, wenn man sich konsequent bleiben will.¹

II. Das Werk vereinigt in sich sämtliche Vorzüge des französischen Geistes verbunden mit der Tiefe und Gründlichkeit der deutschen Gelehrsamkeit. Der deutsche Inhalt ist in französische Form gefasst. Der Ertrag der von unserem Philosophen auf deutschen Universitäten erworbenen Kenntnisse, der Reichtum der aus den Werken deutscher Philosophen und Theologen und aus deutschen Zeitschriften geschöpften Gedanken ist mit der — so oft an den Franzosen bewunderten — Prägnanz, Klarheit und Eleganz dargestellt, oder wie Sabatier selbst einmal sagt: „der alte deutsche Wein ist in den neuen französischen Schlauch eingegossen“. Ja, die Vortrefflichkeit der Darstellung Sabatiers, die Vollkommenheit seines Stils ist so auffallend, der Schwung der Sprache so hinreissend, ihr Glanz so bezaubernd, die Originalität, Schönheit und Vortrefflichkeit der Bilder und Gleichnisse so poetisch und erhaben, mit einem Worte, das Lesen dieses Werkes ist ein so rein ästhetischer Genuss, dass die Franzosen und selbst seine Kritiker sich in überschwänglichen Lobpreisungen ergehen.

Die Sprache Sabatiers ist die des 17ten Jahrhunderts. Sie vereinigt die Beredtsamkeit Bossuets, die Klarheit Descartes, die Wärme Pascals. „Indem ich die Esquisse Sabatiers las, sagt *P. Farel*, glaubte ich ein grossartiges Oratorium zu hören, das Einem sagte: Es ist eine Dichtung“.²

Das Buch trägt im Ganzen ein subjektives Gepräge und will zunächst als das Bekenntnis eines Suchenden gelten, der seinen Gründen den Weg zeigt, auf welchem er sich zum Licht und zum Seelenfrieden hindurchgekämpft hat (S. 3—5, 254, 255 und öfters). „Das ist das Geheimnis seines Erfolges: die Erklärung der intensiven persönlichen Beteiligung, zu welcher selbst der Widerstrebende fortgerissen wird. Unwillkürlich

¹ *W. Wundt* gelegentlich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

² *Revue de Théologie et des questions religieuses*. 1899. S. 123.

denkt man an das Wort Pascals, der es früher schon dem Verfasser angetan hatte und dessen Spuren er nachgeht: „On est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme“. ¹ Der persönliche Charakter des Werkes schadet aber nirgends der strengen Wissenschaftlichkeit desselben, er macht es in noch höherem Grade genussreich, anziehend und leicht verständlich.

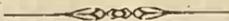
62. Man wird vielleicht entgegenen: die von uns hier in den Vordergrund gerückten und viel gepriesenen Vorzüge des Werkes Sabatiers seien nur rein formale, da sie sich lediglich auf den litterarischen Wert desselben beziehen. Trotzdem dieser Vorwurf gewissermassen berechtigt ist, bestehen wir auf der Bedeutung Sabatiers, denn die Form ist wesentlich für den Inhalt. Eine Philosophie, welche in einer unklaren oder allzu abstrakten Form dargelegt, wird nur von den Philosophen gelesen; anderen geistig sich betätigenden Kreisen, dem grossen Publikum bleibt sie unbekannt, oder unverständlich. Denken wir nur an die Philosophie Krauses mit ihrer eigentümlichen Terminologie, die sogar den in der Philosophie Bewanderten Schwierigkeiten bereitet und dies allein durch die Form; oder an die Kantsche Philosophie, die auch schwer zu erfassen ist. Und welch' grossen Nutzen hätte diese letztere bringen können, wenn sie von den Nichtphilosophen nur so viel wie diejenige Schopenhauers oder Nietzsches gelesen worden wäre! Man wende nicht ein, dass der Philosophie nicht zieme von der Höhe des akademischen Lehrstuhls herabzusteigen, um das bequeme, leichte Kleid der alltäglichen, gewöhnlichen Sprachweise anzulegen, denn die Wirklichkeit belehrt uns, dass der *homo sapiens* im allgemeinen weit hinter dem Ideale des selbstständig Denkenden zurückbleibt, dass er sich lieber überreden als überzeugen lässt. Und der Zweck alles Philosophierens kann nicht sein, einzig und allein den Kopf mit Theorien anzufühlen, ohne dass man von diesen im Leben Gebrauch machen könne, denn „*primum est vivere, deinde philosophari*“. Die Philosophie ist nicht mehr die mittelalterlich-

¹ P. Lobstein, Theologische Litteraturzeitung, 1897 Sp. 197—202.

scholastische abstrakte Metaphysik und spitzfindige Dialektik, sondern sie ist Lebens- und Weltanschauung. Deshalb — wie *J. Volkelt* sehr zutreffend sagt — „es ist nicht zu vergessen, dass, wenn der Wert einer Philosophie bestimmt werden soll, nicht ausschliesslich der Massstab der Richtigkeit angewandt werden darf, sondern auch der menschliche und geschichtliche Wert ins Auge zu fassen ist. Es muss gefragt werden, ob die in Rede stehende Philosophie nicht gewissen, tatsächlichen, menschlichen Gefühls- und Bedürfnisrichtungen und insbesondere grossen geschichtlichen Stimmungen und Strömungen des geistigen Lebens treffenden und erleuchtenden Ausdruck gegeben hat, und endlich ist auch der Wert in Anschlag zu bringen, den eine Philosophie dadurch erhält, dass sich in ihr, eine menschliche gewichtvolle und typische Individualität, nach ihrer Stellung zu Welt und Leben, eindrucksvoll ausgesprochen hat“.¹

Nach diesem Massstabe beurteilt, kommt man auf die wahre Bedeutung und die richtige Schätzung der Religionsphilosophie Sabatiers, der mit grösster Geschicklichkeit und ästhetischem Geschmaek das Nützliche mit dem Angenehmen zu verbinden gewusst hat.

¹ *A. Schopenhauer*, S. 352.



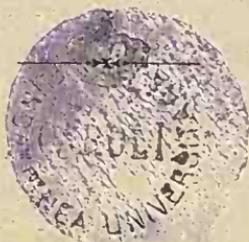
VERIFICAT
2007

Lebenslauf.

Geboren am 24. April 1874 zu Pătârlagele (Bezirk Buzău) in Rumänien, als siebentes Kind des Dorfpfarrers Jon Michalcescu und seiner Ehefrau Elena, empfang ich den ersten Unterricht auf der Dorfschule zu Pătârlagele. Im Herbst 1885 bezog ich das Gymnasium zu Buzău, welches ich schon nach zwei Jahren verliess um auf Wunsch meines Vaters in die dortige geistliche Schule einzutreten. Vom Jahre 1891 bis 1895 setzte ich den oberen Seminarskursus auf dem Centralseminar zu Bukarest fort. Dasselbst bestand ich auch die Reifeprüfung. Auf der Universität Bukarest studierte ich Theologie und erlangte im Juni 1899 die Lizenziaturwürde mit einer Dissertation über „das dritte ökumenische Konzil zu Ephes (431)“. In demselben Jahre wurde meine Schrift: „Die Geschichte der rumänischen Kirche vom Jahre 1800 bis 1850 und der theologischen Litteratur derselbigen Epoche“ von der Universität preisgekrönt. Im Januar 1900 kam ich nach Deutschland um Philosophie und systematische Theologie zu studieren. Drei Semester hörte ich in Berlin bei den Herren Professoren: Paulsen, Stumpf, Lasson, Simmel, Dessoir, Tiele, Vierkant, Delitzsch, Harnack, Kaftan, Pfeiderer und Seeberg. Im Wintersemester 1901 übersiedelte ich nach Leipzig. Hier hörte ich bei den Herren Professoren: Heinze, Wundt, Volkelt, Fricker, Barth, Lindner, Hofmann, Birch-Hirschfeld, Weigand und Gregory. Ausserdem war ich je zwei Semester Mitglied des philosophischen und des rumänischen, und je ein Semester des philosophisch-pädagogischen und des praktisch-pädagogischen Seminars.

Es sei gestattet, an dieser Stelle allen meinen hochverehrten Lehrern den tiefstempfundenen Dank für alle Anregung und Förderung, die ich von ihnen empfangen, auszusprechen. Insbesondere fühle ich mich zu grossem Danke verpflichtet dem Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. M. Heinze (hier), der auch die vorliegende Arbeit mit stetem Wohlwollen begleitet hat, und dem Herrn Prof. Dr. Ad. Harnack (in Berlin), dessen hochinteressantes Collegium über die „vergleichende Konfessionskunde“ mir Anlass gab ein „Handbuch der symbolischen Theologie“ zu verfassen und zu veröffentlichen.

VERIFICAT
1987



BIBLIOTECA
CENTRALA
UNIVERSITARA "CAROL I"
BUCURESTI

VERIFICAT
2017