

88.6.100

Eduard von Hartmann's  
**System der Philosophie  
im Grundriß**

---

Band VII

Grundriß  
der Religionsphilosophie



Bad Sachsa im Harz 1909  
**Hermann Haacke**  
Verlagsbuchhandlung.

# Grundriß

der

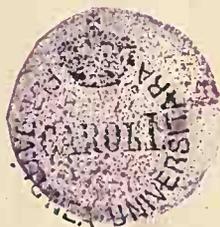
# Religionsphilosophie

Von

Eduard von Hartmann

(M) 332098  
(S) 332111

26654



Bad Sachsa im Harz 1909  
Hermann Haacke  
Verlagsbuchhandlung.



1961

D

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA  
BUCURESTI  
COTA 21695

RC: 191/06

Alle Rechte vorbehalten!

B.C.U. Bucuresti



C26654

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig.

## Vorwort.

Die Religion ist nach meiner Überzeugung der höchste Kulturfaktor der Menschheit, der Mittelpunkt im Geistesleben des Einzelnen und der unentbehrliche Grund der sittlichen Gesinnung. Gerade weil der Religion eine so hohe Stellung im Grunde des Herzens zukommt, muß aber auch unbestechliche Wahrheit und Lauterkeit vom religiösen Leben gefordert werden. In allen praktischen Fragen des äußeren Lebens sind Zugeständnisse billig und Kompromisse nötig; im tiefsten Kern des inneren Geisteslebens erscheinen sie mir unzulässig, wenn der Grund, auf dem sich alles erbauen muß, lauter und seiner selbst gewiß bleiben soll. Eine sogenannte Vernunftreligion oder Naturreligion halte ich für eine ebensolche Fiktion wie ein Vernunftrecht oder Naturrecht. Ich lasse nur bestimmte geschichtliche Religionen gelten, halte aber den geschichtlichen Entwicklungsprozeß der Religion nicht für abgeschlossen, sondern glaube, daß wir mitten in dem Flusse seines Werdens stehen. Den Entwicklungsgang des religiösen Bewußtseins betrachte ich wie den Weltprozeß überhaupt als einen providentiell geleiteten; d. h. ich sehe in allen Fortschritten der Religion innere Offenbarung, nicht bloß in der jüdischen und christlichen. Religiöse Offenbarung ist Inspiration in der Seele des religiösen Genius, ähnlich wie künstlerische oder theoretische Offenbarung Inspiration in der Seele des Künstlers oder Forschers, freilich eingehüllt in mehr oder minder entstellende Zutaten des irrenden menschlichen Bewußtseins.

Über die Stellung eines Autors zur Religion sucht das christliche Lesepublikum sich naturgemäß zunächst dadurch zu orientieren, daß es nach seiner Stellung zum Christentum fragt. Was Christentum sei, darüber besteht bekanntlich durchaus keine Einigkeit. Das Wort bezeichnet einen ganz verschiedenen Inhalt im Urchristentum des ersten Jahrhunderts, in der griechischen Kirche des sechsten, in der römischen des elften, in der evangelischen des sechzehnten Jahrhunderts, und im zwanzigsten Jahrhundert ist der Streit über das Wesen des Christentums von neuem entbrannt. Ich suche das entscheidende Merkmal der christlichen Religion im

Unterschied von allen andern in demjenigen, was die vier angeführten halbttausendjährigen Entwicklungsstufen als Zentraldogma miteinander gemein haben, d. h. in der einzigartigen Gottmenschheit des Erlösers Jesus Christus. An diesem Merkmal bemessen fällt der Altrationalismus im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, der liberale und spekulative Protestantismus in seiner Mitte und der Linksritschlianismus seines Ausganges nicht mehr unter den Begriff des Christentums, wenngleich sie alle, weil sie mit dem Worte einen andern Begriff verbinden, gutgläubig behaupten, darunter zu fallen.

Ebenso sind für mich die meisten neueren Philosophen nicht mehr Vertreter der christlichen Religion, auch wenn sie selbst den Anspruch erheben, das wahre Christentum auf seinen reinsten Ausdruck gebracht zu haben. Die Abweichungen dieser Philosophen von der Lehre der christlichen Kirche sind zum Teil viel größer als die meinigen; aber die öffentliche Meinung verzeiht sie ihnen, weil sie am Namen des Christentums festhalten. Mir verzeiht sie meine vergleichsweise geringeren Abweichungen nicht, weil ich mir bewußt bin, meinen Standpunkt nicht mehr unter den geschichtlichen Begriff des Christentums befassen zu können, weil ich zu ehrlich bin, um den Begriffen Gewalt anzutun, und zu offen, um mein Schiff unter falscher Flagge segeln zu lassen.

Dabei gebe ich selbstverständlich zu, daß jede Namengebung Sache einer willkürlichen Übereinkunft ist, und daß die Menschheit sich in künftigen Jahrhunderten darüber verständigen kann, etwas christlich nennen zu wollen, was nach dem bisherigen Begriff der vier Hauptentwicklungsstufen nicht diesen Namen tragen sollte. Wir befinden uns offenbar in den Geburtswehen einer religiösen Krisis. Der Zeitgeist hat seit dem sechzehnten Jahrhundert so rasche und so große Wandlungen durchgemacht wie kaum in einem der drei vorhergehenden Halbjahrtausende, und es wäre deshalb kein Wunder, wenn das, was bei dieser religiösen Krisis schließlich herauskommen wird, sich weiter von der vorhergehenden Stufe des Christentums entfernen sollte als diese von ihrer Vorgängerin. Wenn dabei das den bisherigen vier Stufen gemeinsame Merkmal verlassen wird, so kann zwar die Stetigkeit der Entwicklung gewahrt werden, aber es wird ein kritischer Punkt überschritten, jenseits dessen die Umbildung als Neubildung erscheint (wie das Wasser bei der Verdampfung). Ich habe nichts getan als versucht, der geschichtlichen Entwicklung den Puls zu fühlen und gedanklich vorwegzunehmen, was das Neue sein

mag, das sich vorbereitet, und zwar habe ich aus der Richtung der bisherigen geschichtlichen Entwicklungslinien zu schließen versucht, wohin sie konvergieren. Die Rechnungsprobe liegt alsdann darin, daß dieselben Grundlinien einer künftigen Religion, die aus der geschichtlichen Betrachtung und der Kritik der bisherigen Stufen folgen, sich auch aus der geschichtlich voraussetzungslosen phänomenologischen Analyse des religiösen Bewußtseins, d. h. des religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, seiner unentbehrlichen vorstellungsmäßigen Voraussetzungen und seiner praktischen Konsequenzen ergeben.

Der Gottesbegriff entwickelt sich in der Geschichte von grob sinnlicher Gestalt zu immer höherer Vergeistigung, läutert sich immer mehr von beschränkten Bestimmungen, die der Natur oder dem Menschen entlehnt sind, und sucht dem Gedanken eines absoluten Geistes immer näher zu kommen. Dieser Prozeß hat nicht nur bei verschiedenen Philosophen sondern auch bei mehreren Theologen des vorigen Jahrhunderts (Schleiermacher, Vatke, Biedermann) dazu geführt, die Unvereinbarkeit der Persönlichkeit mit der Absolutheit anzuerkennen. Ich bin darin einen Schritt weiter gegangen und habe auch die Bewußtheit als beschränkten Anthropomorphismus ausgeschieden, und ich durfte dies ohne die Gefahr, Gott in eine untermenschliche Sphäre herabzuziehen, tun, weil ich den absolut unbewußten Geist als den tieferen Quell und die überlegene Macht und Weisheit hinter dem beschränkten bewußten, d. h. als einen wahrhaft überbewußten, nachgewiesen hatte.

Die Erlösung hatte ihren Schwerpunkt ursprünglich ganz auf seiten des objektiven geschichtlichen Erlösungsvorganges, wenn auch die Notwendigkeit seiner gläubigen Aneignung niemals außer acht gelassen wurde. Mit der Zeit ist ihr Schwerpunkt mehr und mehr auf die Seite der subjektiven Aneignung hinübergerückt, auf das eigne Sterben und Auferstehen in der Gesinnung, auf die Geburt des Gottmenschen in der Seele, und der objektive geschichtliche Erlösungsvorgang ist zu einem anregenden Moment für diesen subjektiven herabgesunken, wo nicht gar zu einer äußeren Projektion des innerlich Erlebten. Es kommt nur noch darauf an, sich der Immanenz, d. h. der lebendigen Gegenwart der Erlösungsgnade in der eigenen Seele bewußt zu werden, um den objektiven Erlösungsvorgang als ein propädeutisches Hilfsmittel der Geschichte zu durchschauen, durch das die Menschheit zur Vollziehung des rein innerlichen Erlösungsvorganges vorbereitet werden soll.

Alle Standpunkte, die eine Selbsterlösung des Menschen von Übel und Schuld aus der eignen Kraft mit natürlichen Mitteln für möglich halten, sind antireligiös, weil sie die Notwendigkeit eines religiösen Verhältnisses zum Zweck der Erlösung aufheben. Alle Standpunkte, die eine Erlösung bloß vermittelt äußerlicher Gnadeneinwirkung lehren (Heterosoterie), stehen mit der Gesetzmäßigkeit der psychologischen Motivation in Widerspruch und durchbrechen den Determinismus des Seelenlebens durch einen magischen Gnadenzauber, der formell mit dämonischer Besessenheit gleichartig ist. Ich halte die Selbsterlösung des natürlichen Menschen für ebenso unmöglich wie seine Fremderlösung von außen her und behaupte die Selbsterlösung (Autosoterie) des ganzen Menschen als Einheit des geistlichen und natürlichen Menschen vermittelt der immanenten Gnade.

Die Verinnerlichung des religiösen Verhältnisses ist beständig gewachsen. Der Gott, der einst unnahbar über Wolken thronte, ist in die Brust des Frommen herabgestiegen und wohnt ihm als Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade inne. Die göttlichen Kräfte werden in der Hingebung des Glaubens zu menschlichen; der Mensch hört auf, ein bloß natürlicher zu sein, und wird in der Wiedergeburt zum geistlichen Menschen, d. h. er wird durch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur aus Gnaden zum „Gottmenschen“. Die Christusidee wird zu einem Ideal, das in jedem Einzelnen und in der ganzen Menschheit annähernd immer mehr verwirklicht werden soll. Daß sie in einem bestimmten Menschen schon einmal vollkommen und absolut verwirklicht war, sinkt dabei zu einer bloßen Hilfsvorstellung hinab, zu einem Vorbilde, das keinem etwas helfen würde, wenn Gott ihm nicht gegenwärtig lebendig einwohnte. Das eigentliche Hindernis dieser lebendigen Einwohnung ist die Persönlichkeit Gottes, die selbst im Heiligen Geist nicht aufgehoben, sondern nur ins Unbestimmte abgeschwächt ist. Sobald sie beseitigt ist, kann das religiöse Verhältnis zwischen Mensch und Gott einen vorher unerreichten Grad der Innigkeit gewinnen. Denn nur ein unpersönlicher Gottesgeist kann eine Person durchdringen und zum integrierenden Bestandteil derselben werden. Von einem persönlichen Gott läßt sich das nicht behaupten, weil die unbeschränkte Persönlichkeit unmöglich in eine beschränkte eintreten kann.

Dies führt zum Begriff der pantheistischen Immanenz. Wenn Gott das Absolute ist, das nichts außer sich, sondern alles in sich hat, und er sich auch nicht durch eine besondere Persön-

lichkeit von etwas anderem unterscheidet, so scheint entweder Gott in der Welt oder die Welt in Gott aufzugehen. Im ersteren Falle ist Gott die Summe der weltlichen Dinge, wenn nicht gar jedes Einzelding, jedes Raubtier und jeder Stein Gott ist; im letzteren Falle ist die Welt ein bloßer Schein und hat eigentlich keine Existenz. Im ersteren Falle geht dem religiösen Verhältnis das Objekt, der verehrungswürdige Gott, im letzteren Falle das Subjekt, der wirklich existierende Mensch, verloren. Ersterer Standpunkt ist Naturalismus, wie ihn die heidnischen Naturreligionen und eine Anzahl moderner Materialisten und Naturforscher zeigen; letzterer ist abstrakter Monismus, wie wir ihn in den esoterischen Lehren der indischen Religionen sehen. Sowohl die naturalistische als auch die abstraktmonistische Gestalt des Pantheismus hebt durch ihre strengen Konsequenzen die Möglichkeit der Religion auf, kann sich nur inkonsequenterweise mit Religion verbinden und wird deshalb von den Vertretern der christlichen Religion mit Recht bekämpft.

Aber diese Bekämpfung des Pantheismus gilt nicht dem Pantheismus als solchem, sondern nur seiner Ausgestaltung zum Naturalismus und abstrakten Monismus, und nur weil bisher keine dritte Gestalt des Pantheismus bekannt war, konnte sie sich irrtümlich gegen den Pantheismus in Bausch und Bogen richten. Ein Pantheismus, der weder das Wesen der Gottheit in die Erscheinungswelt herabzieht, noch auch die objektiv reale Erscheinungswelt zum bloßen Schein verflüchtigt, d. h. ein konkreter Monismus, wie ich ihn vertrete, ist allen bisherigen Vorwürfen gegen den Pantheismus entrückt, denn er läßt sowohl das Objekt wie auch das Subjekt des religiösen Verhältnisses bestehen und räumt nur das Hindernis hinweg, welches in der Persönlichkeit des ersteren bisher die Innigkeit des religiösen Verhältnisses störte.

Bisher war jede tiefere Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins darauf angewiesen, sich auf den abstrakten Monismus oder auf den Theismus zu stützen. Die indischen Religionen lassen die Welt und den Menschen in nichtigen Schein zerfließen, um den letzteren der Gemeinschaft mit Gott teilhaftig zu machen; die theistischen Religionen lassen die Schranke der abgesonderten Persönlichkeit Gottes bestehen, die für den Menschen wie für Gott selbst gleich unüberschreitbar ist und deshalb zum Ersatz der unmittelbaren Gemeinschaft durch Bindeglieder und Mittler drängt. Nur die christliche Mystik sucht diese unzulänglichen Brücken auszuschalten und die unmittelbare Gemeinschaft mit

Gott herzustellen; in dem Maße aber, als ihr dies gelingt, fällt auch sie in abstrakten Monismus zurück. Die indische und die okzidentalische Religionsentwicklung streben von verschiedenen Seiten dem gleichen Ziele zu, werden aber jede durch einen Umstand gehindert, es zu erreichen, die erstere durch Verkennung der objektiven Realität der Erscheinungswelt, die andere durch Verkennung der Unpersönlichkeit Gottes. Die nächste Stufe der okzidentalischen Religionsentwicklung wird, wenn sie die Schranke der Persönlichkeit Gottes überwindet, notwendig auch der christlichen Mystik in noch höherem Maße gerecht werden, als die Reformatoren es bereits getan haben in dem „Zeugnis des Heiligen Geistes“ und in der „mystischen Vereinigung“ des Menschen mit Gott. Ja sogar sie wird sich unwillkürlich auch den indischen Religionen annähern und fähig werden, diese alte arische Geistesströmung mit in ihr Bett zu leiten, wozu die christliche Missionstätigkeit sich in hinreichend langer Probezeit als unfähig erwiesen hat.

Ich halte weder mit Schopenhauer und seinen Jüngern die indische Religion für die absolute Religion, noch mit Hegel und den christlichen Religionsphilosophen die christliche. Ich glaube, daß beide providentiell geleitete, nebeneinanderher laufende Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseins der Menschheit sind, daß aber der christliche Zweig weiter gewachsen ist, während der indische auf einer früheren Stufe stehen geblieben und dann verkümmert und entartet ist. Deshalb erwarte ich auch die nächst höhere Stufe von der christlichen Welt, nicht von der indischen, und glaube, daß die wesentlichen Bestimmungen der künftigen Glaubenslehre der christlichen und nicht der indischen Dogmatik entlehnt sein werden, aber doch nicht, ohne überall eine höhere Synthese des christlichen Vorstellungskreises mit dem indischen zu zeigen.

Das Judentum ist die Religion des Gott-Vaters, das Christentum die des Gott-Sohnes, die nächste Stufe wird die des Gott-Geistes sein. Im Judentum spielen der Logos und der Heilige Geist nur eine untergeordnete Rolle, es ist der abstrakte Monotheismus des Gott-Vaters. Im Christentum tritt die Ökonomie des Vaters und des Heiligen Geistes gegen die des Sohnes zurück, die praktisch noch mehr als theoretisch die Hauptrolle spielt. In der künftigen Religionsstufe wird die Ökonomie des Gott-Geistes die des Vaters und des Sohnes aufzehren, weil sie allein eine wahrhafte Immanenz Gottes in der Natur und im Menschengestalt gestattet. Das Judentum kann wohl sein Zeremonialgesetz fallen lassen, aber

niemals die Trinität und die Christologie annehmen und deshalb niemals im Christentum aufgehen; wohl aber kann es von dem persönlichen zum unpersönlichen Einen Gott, vom transzendenten Gott-Vater zum immanenten Gott-Geist übergehen und so ebenfalls in die gemeinsame Zukunftsreligion der Menschheit münden. Diese Religion muß eine autosoterische, konkretmonistische Immanenzreligion des absoluten Geistes sein, die ebenso frei von religiös bedeutungslosen Dogmen wie von zufälligen Geschichtstaten sein wird. Die Verwirklichung ihres Ideals, des Gottmenschen, der in Gott lebt und in dem Gott lebt, hat sie nicht nötig, in irgendwelcher geschichtlichen Gestalt der Vergangenheit verwirklicht zu suchen, sondern gibt sich der ruhigen Zuversicht hin, daß die Vorsehung den Weltprozeß im Sinne einer stetigen Annäherung an die Verwirklichung dieses Ideals leitet, ebenso wie sie der nach religiöser Wahrheit verlangenden Menschheit durch die Immanenz des Geistes allmählich diese Wahrheit immer vollkommener offenbart.

Man hat es vermessen gefunden, daß ich in meiner Religionsphilosophie versucht habe, die Grundlinien der Dogmatik einer solchen Zukunftsreligion zu skizzieren, und hat mich als Religionsstifter verspottet. Aber ich habe stets betont, daß eine Dogmatik keine Religion macht, daß dazu ganz andere geschichtliche Faktoren erforderlich sind, und daß es trotzdem Pflicht der Philosophie ist, die für eine künftige Entwicklungsstufe der Religion brauchbaren Gedankenbausteine zusammenzutragen, für diesen Zweck weiter zu behauen und so den künftigen Reformatoren oder Religionsstiftern vorzuarbeiten, soweit die Wissenschaft dies vermag. Ein Wagnis ist dergleichen immer, aber es ist notwendig zu wagen, um etwas zu gewinnen, und zu tadeln ist nur der, welcher des Spruches uneingedenk handelt: „Erst wägen, dann wagen“. Wer sich in seinem Glauben befriedigt fühlt, der wird nicht nach meiner Religionsphilosophie greifen; wer bereits von der Krisis angesteckt ist, dem kann sie keinen Schaden tun, vielleicht aber etwas nützen, insofern sie ihm die Orientierung des Gedankens in der religiösen Krisis der Gegenwart erleichtert.

Die Geschichte lehrt uns, daß das Judentum durch die aus seinem Schoße entsprungene christliche Religion ebensowenig vernichtet worden ist wie der griechische Katholizismus durch den römischen oder dieser durch den Protestantismus. Die ideell überwundene Entwicklungsstufe besteht ruhig weiter, wenn auch in einem etwas beschränkteren Herrschaftsbereich; die höhere Stufe

verdrängt sie nicht, sondern lagert sich neben sie. Daraus dürfen wir schließen, daß auch der Protestantismus ruhig weiter bestehen wird, falls sich eine neue, höhere Stufe des religiösen Bewußtseins demnächst aus ihm entwickeln sollte; die weiter rückständigen Stufen des Christentums würden von einem solchen Vorgang zunächst kaum berührt werden. Der Fortbestand des Christentums in der Gesamtheit seiner drei bisherigen Stufen würde also auch dann nicht gefährdet sein, wenn die neue Stufe auf die Bezeichnung einer christlichen verzichten sollte.

Die Geschichte lehrt uns aber auch, daß die treibende Kraft des Fortschritts sich immer am lebendigsten in denjenigen Staaten, Nationen und Stämmen offenbart, die sich der jüngsten und jeweilig höchsten Stufe des religiösen Bewußtseins zugewandt haben. Wir dürfen nach Analogie schließen, daß innerhalb des jetzt tonangebenden protestantischen Kulturkreises in Zukunft diejenigen Völkerteile die geistige und politische Führung übernehmen werden, die der zu erwartenden höheren Religionsstufe eine Stätte bereiten.

Ein Grundriß der Religionsphilosophie, insbesondere, wenn er einen bloßen Bestandteil eines „Systems der Philosophie“ bildet, muß sich darauf beschränken, das religiöse Bewußtsein auf seiner letzterreichten Stufe zu analysieren, und muß alle geschichtlichen Entwicklungen, Begründungen und Erläuterungen ebenso wie die Polemik mit abweichenden Ansichten besonderen Schriften und Aufsätzen überlassen. Ich darf in dieser Hinsicht auf meine zahlreichen früheren Arbeiten verweisen und kann auf diese gestützt hier nur die wesentlichsten Ergebnisse meiner religionsphilosophischen Studien in möglichster Kürze zusammenfassen. Wer diese Ergebnisse bekämpfen will, wird wohl tun, auf die Werke und Abhandlungen zurückzugreifen, in denen ihre ausführliche Begründung zu finden ist.\*)

\*) Vgl. „Religionsphilosophie“, 3. Aufl., 2 Bände; „Das Christentum des Neuen Testaments“, 2. Aufl.; „Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft“, 3. Aufl.; „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie“, 2. Aufl.; „Ethische Studien“, No. I, V und VIII, S. 1—33, 109—125, 199—240. Ferner an Aufsätzen in Zeitschriften: „Das Wesen des Christentums“ (in der „Gegenwart“ 1901, No. 1, 14, 15, 22); „Zur Geschichte der christlichen Religion“ (in der „Gegenwart“ 1900, No. 9); „Die Anfänge der Religion“ (in Westermanns „Illustrierten Deutschen Monatsheften“, Bd. 83, No. 495, Dezember 1897); „Gedanken über den Individualismus“ (im „Türmerischen Jahrbuch“ 1903, S. 216—220); „Dorners Religionsphilosophie“ (in den „Preußischen Jahrbüchern“ 1903, Bd. 114, Heft 2); „Was wissen wir von Jesus?“ (im „Tag“ 1904, No. 347, 349, 351).

# Inhalt.

	Seite
Vorwort . . . . .	V—XII
<b>A. Religionspsychologie.</b>	
I. Die religiöse Funktion als einseitig menschliche . . . . .	1
1. Die religiöse Funktion als Vorstellung . . . . .	1
2. Die religiöse Funktion als Gefühl . . . . .	8
3. Die religiöse Funktion als Wille . . . . .	15
II. Das religiöse Verhältnis als doppelseitige, göttliche und menschliche Funktion . . . . .	18
1. Gnade und Glaube im allgemeinen . . . . .	18
2. Offenbarungsgnade und intellektueller Glaube . . . . .	21
3. Erlösungsgnade und Gemüts Glaube . . . . .	24
4. Heiligungsgnade und praktischer Glaube . . . . .	27
<b>B. Religionsmetaphysik.</b>	
I. Die Metaphysik des religiösen Objekts oder die Theologie . . . . .	30
1. Gott als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment . . . . .	30
2. Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment . . . . .	36
3. Gott als das die Freiheit begründende Moment . . . . .	48
II. Die Metaphysik des religiösen Subjekts . . . . .	54
1. Die religiöse Anthropologie . . . . .	54
a) Der Mensch als erlösungsbedürftiger . . . . .	54
b) Der Mensch als erlösungsfähiger . . . . .	61
2. Die religiöse Kosmologie . . . . .	70
a) Die Welt in ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott . . . . .	70
b) Die Welt in ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit . . . . .	75
<b>C. Religionsethik.</b>	
I. Der subjektive Heilsprozeß . . . . .	80
1. Die Erweckung der Gnade . . . . .	80
2. Die Entfaltung der Gnade . . . . .	83
a) Die negative Seite an der Umwandlung der Gesinnung . . . . .	83
b) Die positive Seite an der Umwandlung der Gesinnung . . . . .	86
3. Die Früchte der Gnade . . . . .	88
a) Die Besserung . . . . .	88
b) Die Mitarbeit am objektiven Heilsprozeß . . . . .	89
II. Der objektive Heilsprozeß . . . . .	92



## Erklärung der Abkürzungen.

---

- Ae. II = Aesthetik, Teil II (Philosophie des Schönen).  
Au. = Aufsätze (Gesammelte Studien und Aufsätze, 3. Aufl.).  
B. = Bewußtsein (Das sittliche Bewußtsein, 2. Aufl.).  
Chr. = Christentum (des Neuen Testaments, 2. Aufl.).  
D. = Dialektik (Über die dialektische Methode).  
K. = Kategorienlehre.  
Ki. = Kirchmann (J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus).  
Kr. = Krisis (Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, 2. Aufl.).  
L. = Lotze (Lotzes Philosophie).  
Le. = Leben (Das Problem des Lebens).  
M. I = Metaphysik (Geschichte der Metaphysik, Teil I).  
N. = Neukantianismus (Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, 2. Aufl.).  
Ps. = Psychologie (Die moderne Psychologie).  
R. I u. II = Religionsphilosophie, 3. Aufl., Teil I (Das religiöse Bewußtsein der Menschheit); Teil II (Die Religion des Geistes).  
Sch. = Schelling (Schellings philosophisches System).  
St. = Studien (Ethische Studien).  
TR. = Transzendentaler Realismus (Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, 3. Aufl.).  
U. I—III = Unbewußte (Philosophie des Unbewußten, 11. Aufl., Teil I—III).
- 

Das Inhaltsverzeichnis schließt sich dem zweiten Teil der „Religionsphilosophie“, der „Religion des Geistes“, an.

---



# A. Religionspsychologie.

## I. Die religiöse Funktion als einseitig menschliche.

### 1. Die religiöse Funktion als Vorstellung.

Die religiöse Funktion hat zum Subjekt eine bewußtgeistige Persönlichkeit, als welche wir nur den Menschen kennen, ihr Objekt muß ein dem Subjekt unvergleichlich überlegenes Wesen sein. Eine bloß zuständige, objektlose oder bloß auf das Subjekt bezogene Funktion mag eudämonistisch, moralisch, ästhetisch oder sonst etwas sein; aber religiös kann sie an sich nicht sein, sondern es nur mittelbar dadurch werden, daß sie zu einer auf ein religiöses Objekt bezüglichen Funktion in Beziehung steht. Untermenschliche Gegenstände oder Menschen können nur dadurch zu religiösen Objekten werden, daß die Phantasie etwas Übermenschliches leihend in sie hineinträgt. Auch wo der Mensch sein eigenes transzendentes Subjekt zum religiösen Objekt nimmt, vermag er dies nur dadurch, daß er in ihm etwas unvergleichlich Höheres als in seiner bewußtgeistigen Persönlichkeit sieht.

Die Bezeichnung für das religiöse Objekt ist „Gott“, und weiter besagt dieser Name nichts. Nur als Religionsphilosophie hat die Wissenschaft sich mit Gott zu beschäftigen. Wo eine religiöse Funktion ist, da ist ein religiöses Objekt, also ein Gott. Eine atheistische Religion kann es nicht in dem Sinne geben, daß sie einen Gott schlechthin leugnete, sondern nur in dem Sinne, daß sie etwas zum religiösen Objekt nimmt, was theistische und pantheistische Religionen nicht als solchen gelten lassen; so z. B. macht der Buddhismus das Nichts als Grund und Ziel des Weltprozesses zu seinem Gott, oder auch das Gesetz des Karma (die über die Einzellebensläufe übergreifende sittliche Weltordnung); die Sankhyalehre aber macht für jeden ein transzendentes Subjekt zu seinem Gott, ist also polytheistisch.

Das gleichviel wie beschaffene religiöse Objekt wird erst dadurch Objekt der religiösen Funktion, daß es als Vorstellung

ins Bewußtsein tritt; denn die religiöse Funktion ist bewußte Beziehung des religiösen Subjektes auf das religiöse Objekt. Die religiöse Funktion muß also notwendig Vorstellung sein, weil nur in dieser Gestalt das Bewußtsein sich als Subjekt auf ein Objekt bewußt beziehen kann. Alles, was die religiöse Funktion sonst noch ist, kann sie nur dadurch werden, daß die Vorstellung des religiösen Objekts zum Motiv wird.

Die Vorstellung muß mit der Überzeugung von ihrer Wahrheit, ihrer transzendentalen Realität verbunden sein, d. h. man muß glauben, daß das vom Bewußtsein vorgestellte Objekt jenseits des Bewußtseins ein von dem Vorgestelltwerden unabhängiges Korrelat habe. Wer da weiß, daß seiner Vorstellung von Gott — kein wirklicher Gott entspricht, daß sie ein bloß subjektiver Inhalt seines Bewußtseins ist, der setzt sie damit zu einer, wenn auch vielleicht psychologisch unentrinnbaren Illusion herab, und hält sich selbst zum Narren, wenn er mit diesem Produkt seiner Einbildungskraft ein religiöses Verhältnis anzuknüpfen versucht. Der transzendente Idealist, der eine transzendente Realität Gottes leugnet, muß notwendig bemüht sein, die ihn äffende Illusion allmählich zu untergraben, also den religiösen Trieb, aus dem sie entspringt, außer Funktion zu setzen und durch Nichtgebrauch verkümmern zu lassen.

Aber auch dann, wenn es völlig problematisch, schlechthin ungewiß und für immer unerkennbar bliebe, ob der Vorstellung Gottes ein wirklicher Gott entspricht, wenn also der absolute Skeptizismus oder gar der Agnostizismus in bezug auf alles jenseits des Bewußtseins Belegene (das erkenntnistheoretisch Transzendente) oder auch nur in bezug auf metaphysische Fragen (das metaphysisch Transzendente) im Rechte wäre, auch dann würde der Erfolg derselbe sein, als wenn man der Unmöglichkeit einer wirklichen Existenz Gottes gewiß wäre. Denn der Mensch würde niemals der Lösung der Frage näher kommen können, ob er, seinem religiösen Triebe nachgebend, durch seine religiöse Funktion ein wirkliches Verhältnis zu einem wirklichen Gott anknüpft, oder ob er sich mit einer bloßen Illusion zum Narren hält, und es wäre seiner als eines vernünftigen Wesens unwürdig, sich der beständigen Gefahr auszusetzen, daß er seine edelste und innigste Geistesbetätigung an eine wesenlose Phantasmagorie verschwendet, statt sie auf die reale, erfahrungsmäßig gegebene Welt zu richten. Die religiöse Funktion des transzendentalen Idealisten gleicht einem Jäger, der ins Blaue

schießt, obwohl er weiß, daß keine Vögel da sind, die des Agnostikers dem Jäger, der ins Blaue schießt auf die Möglichkeit hin, daß grade ein Vogel vor seinem Rohr vorbeifliegt.

Zwischen der Gewißheit, daß ein wirklicher Gott nicht sei, und der völligen Ungewißheit, ob einer sei, gibt es viele Zwischenstufen der größeren oder geringeren Unwahrscheinlichkeit seiner Existenz; sie alle machen dem vernünftigen Menschen die religiöse Funktion vernünftigerweise unmöglich, um so mehr, je näher die Unwahrscheinlichkeit der Existenz Gottes an die Gewißheit seiner Nichtexistenz heranrückt. Zwischen der Ungewißheit, ob Gott sei, und der apodiktischen Gewißheit, daß er ist, gibt es ebenfalls viele Zwischenstufen der geringeren oder größeren Wahrscheinlichkeit seiner Existenz; sie alle machen dem vernünftigen Menschen die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses möglich, und zwar um so mehr, je näher die Wahrscheinlichkeit an die Gewißheit rückt. Die Wahrscheinlichkeit ist praktisch ausreichend, wenn sie zur Motivation genügt; so wohnt der Mensch ruhig in seinem Hause, weil die Wahrscheinlichkeit, daß es ihm nicht über dem Kopf einfallen werde, praktisch ausreicht, obwohl sie nicht Gewißheit ist. Eine zur Motivation praktisch ausreichende Wahrscheinlichkeit heißt praktischer Glaube; eine von Gewißheit nicht merklich abweichende Wahrscheinlichkeit heißt praktische Überzeugung. Die meisten Menschen wechseln eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit mit der Gewißheit selbst, insbesondere auf Gebieten, wo eine Grundlage zur mathematischen, ziffermäßigen Bestimmung der Wahrscheinlichkeit fehlt. So entsteht der Irrtum, als ob es in den Realwissenschaften und im praktischen Leben irgendwelche Gewißheit gäbe, und als ob die praktische Überzeugung von der transzendentalen Realität des religiösen Objekts Gewißheit wäre. Diese Unterscheidung ist keineswegs gleichgültig. Denn die bloße Wahrscheinlichkeit der religiösen Überzeugung hält der fortschreitenden Entwicklung der religiösen Vorstellungen die Bahn frei und macht gegen abweichende Vorstellungen duldsam; die Einbildung, daß die religiöse Überzeugung apodiktische Gewißheit sei, schneidet dagegen die Möglichkeit der Entwicklung ab, verurteilt die Religion zur unabänderlichen Starrheit und macht schlechthin intolerant gegen anders Denkende.

Die religiöse und die theoretische Weltanschauung müssen, wenn eine „doppelte Wahrheit“ und ein unheilbarer Zwiespalt des menschlichen Bewußtseins vermieden werden soll, sich in

ihrem wesentlichen Kern decken, wenn sie auch in nebensächlichen Stücken übereinander übergreifen. Auch in diesen übergreifenden Stücken darf die theoretische Weltanschauung nichts Antireligiöses, die religiöse nichts theoretisch Unmögliches enthalten, wenn die Harmonie des menschlichen Bewußtseins gewahrt bleiben soll. Alle geschichtlichen Religionen entsprachen zur Zeit ihrer Entstehung und dogmatischen Fixierung der gleichzeitig herrschenden theoretischen Weltanschauung, und auf der höchsten Entwicklungsstufe werden sich wieder religiöse und theoretische Weltanschauung völlig decken, wenn gleich das religiöse und das theoretische Interesse an den verschiedenen Stücken der einheitlichen Weltanschauung ein verschiedenes bleiben wird. Nur die Entwicklung von einer Stufe zur andern zeigt bei beiden Entwicklungen keinen Parallelismus, und daher entstehen Diskrepanzen, wenn entweder eine rückständige religiöse Weltanschauung an veralteten und überwundenen theoretischen Vorstellungen ängstlich festhält, oder die theoretische Weltanschauung sich zeitweilig in Vorstellungen verirrt, die dem religiösen Bedürfnis, und zwar grade dem geläuterten, widersprechen.

In der aufsteigenden Phase einer historischen Religion, die eine bestimmte Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins darstellt, dient die wissenschaftliche Erkenntnis als Mittel der Systematisierung und ihrer Rechtfertigung gegen andere, ältere oder gleichzeitige Standpunkte, und die Vertreter der Religion sind die eifrigsten Förderer der Wissenschaften. Später wenden sie sich feindlich gegen die selbständig gewordene Wissenschaft, weil diese ihnen Zumutungen betreffs Revision der religiösen Vorstellungswelt stellt, die ihnen an der geheiligten Überlieferung zu sehr zu rütteln scheinen, und sie sind gefeit gegen wissenschaftliche Kritik, solange diese sich nur auf theoretische Argumente stützt, ohne sich auf die Angemessenheit der religiösen Vorstellungen an die Forderungen des religiösen Bewußtseins selbst zu erstrecken. Sobald sie aber dies tut, weckt sie in dem Frommen das Gefühl der religiösen Unzulänglichkeit der überlieferten religiösen Vorstellungen.

So lange es geht, suchen dann die Vertreter der historischen Religion die alten Vorstellungen und Glaubensformeln zu deuten und zu dehnen, um die verlorene Übereinstimmung mit der theoretischen Weltanschauung wieder herzustellen. Aber die Dehnbarkeit jeder Formel hat eine gewisse Elastizitätsgrenze, jenseits

deren sie zerstört wird. Jede Vermittelungstheologie bleibt deshalb unfruchtbar, wenn sie nicht zugleich etwas Neues, Höheres in die alten Formen hineindeutet, so daß, wenn diese abfallen, dieses Neue, Höhere in seiner Reinheit übrig bleibt. Was sich der evolutionistischen Anpassung widersetzt, das erstarrt, verkümmert, wird auf begrenzte Örtlichkeiten beschränkt und verliert mehr und mehr an Bedeutung für das Leben der Menschheit, gleichviel ob es bald abstirbt oder noch längere Zeit fortvegetiert. Der Fortschritt der theoretischen Weltanschauung ist es jederzeit, der für die bahnbrechenden religiösen Genien das Vorstellungsmaterial vorbereitet, vermittelt dessen allein sie im stande sind, auch die religiöse Weltanschauung auf eine neue, höhere Stufe zu heben; indem er durch seine vorhergehende Kritik die alten Vorstellungsformen als auch religiös unzureichend erwiesen hat, zwingt er die religiösen Reformatoren, sich bis zu einem gewissen Grad von dem überwundenen Alten loszusagen und den neuen Wein auch in neue Schläuche zu füllen. So dient die Wissenschaft der Entwicklung der Religion in allen ihren Phasen, teils positiv, teils negativ; niemals kann sie mit theoretischen Mitteln irgendeine Religionsstufe überwinden, wohl aber ihr behilflich sein, sich selbst zu überwinden.

Die evolutionistische Auffassung der Religion gehört aber selbst gar nicht der religiösen, sondern lediglich der theoretischen Weltanschauung an. Den religiösen Menschen als solchen geht es gar nichts an, daß andere vor ihm einer wesentlich andern religiösen Vorstellungswelt gehuldigt haben und neben ihm weiter huldigen; ihn geht in religiöser Hinsicht nur seine eigene etwas an. Sofern er theoretisch von andern Religionen weiß, muß er doch praktisch überzeugt sein, daß die seinige nicht nur die relativ vollkommenste und beste von allen ist, sondern auch, daß sie allein die schlechthin ausreichende und seinem religiösen Bedürfnis genugtuende ist. Er mag zugeben, daß sie noch einer verfeinerten und vertieften Durchbildung fähig sei, aber da sie ihm genügt, und er über sein religiöses Bedürfnis nicht hinausblicken kann, so muß sie ihm ihrem Prinzip nach erschöpfend und unübertrefflich erscheinen. Darin ist der Mensch praktisch durchaus in seinem Recht, sofern niemand über seinen Horizont hinaussehen kann, in jeder Religion etwas prinzipiell Wahres liegt und die Entwicklung nur in der Heraushebung des Wahren aus dem Unwahren, in seiner Vertiefung, Verfeinerung und seiner synthetischen Verknüpfung mit anderem

noch nicht beachteten Wahren liegt. Das Bewußtsein, daß die eigene Stufe des religiösen Bewußtseins in der weiteren geschichtlichen Entwicklung auch noch wieder übertroffen und überwunden werden könne, bleibt deshalb auch für den Evolutionisten ein rein theoretischer Gedanke, der seine gegenwärtige religiöse Betätigung gar nicht berührt, also auch nicht stört.

Wenn dies verkannt wird, wenn die Zulänglichkeit der eigenen religiösen Vorstellungen für das eigne religiöse Bedürfnis von praktisch ausreichender Wahrscheinlichkeit zu absoluter Wahrheit von apodiktischer Gewißheit aufgebauscht wird, dann muß die evolutionistische Auffassung der Religion im vermeintlichen religiösen Interesse als antireligiös bekämpft werden. Die absolute Wahrheit kann nicht übertroffen werden, und ihre absolute Gewißheit schließt die Wahrheit jeder abweichenden Vorstellung aus. Je systematischer die religiöse Vorstellungswelt durchgebildet ist, desto fester wird die Überzeugung, daß jeder ihrer Bestandteile ein organisches Glied des Ganzen ist, das an der absoluten Wahrheit und Gewißheit des Ganzen teilhat, und daß ohne Schädigung des ganzen Baus kein Steinchen aus ihm herausgenommen oder verändert werden darf. Darum legt alle systematisierte Dogmatik, wie sie stets in der Blütezeit einer geschichtlichen Religion auftritt, so großen Wert auf jeden kleinsten ihrer Teile und stellt die Reinerhaltung der rechten Lehre als wichtigste Aufgabe der Religion hin. Denn Abweichungen in den religiösen Vorstellungen müssen ja Abweichungen in der durch sie motivierten religiösen Funktion nach sich ziehen, und jede Abweichung von der absoluten Wahrheit ist eine Verirrung in Unwahrheit und Häresie. Toleranz gegen solche Abweichungen ist unter diesem Gesichtspunkt gar nicht oder nur scheinbar durch Sophismen zu begründen; denn jede Abweichung in den religiösen Vorstellungen ist wie ein Gift, das sich in die Religionsgemeinschaft einschleicht und weiterfrißt, während die richtige religiöse Betätigung nur durch die Mitteilung der wahren Lehre geweckt und durch ihre Reinhaltung erhalten werden kann. Alle Zeiten, in denen man an die absolute Wahrheit und Gewißheit der religiösen Vorstellungen glaubte, sind deshalb schlechthin intolerant gewesen, freilich auf die Gefahr hin, daß durch den Zweifel an der absoluten Wahrheit und Gewißheit der bestimmten religiösen Vorstellungen auch die Frömmigkeit selbst untergraben wurde.

Die Verwechslung zwischen praktischer Überzeugung und

Gewißheit macht nicht nur das evolutionistische Verständnis der Religion und die Duldsamkeit gegen anders Denkende unmöglich, sondern führt auch zu einer Überschätzung der religiösen Vorstellungen um ihrer absoluten Wahrheit willen, die für das ganze religiöse Leben unheilvoll wird. Sie läßt die Religion in einseitigem Intellektualismus vertrocknen, in theologischer Forschung, Gelehrsamkeit und Diskussion ersticken und in Buchstabendienst verkümmern. Wo alles auf das bloße Fürwahrhalten bestimmter Vorstellungen ankommt, erstirbt das religiöse Gemütsleben, und der Glaube wird unfruchtbar. Wenn selbst innerhalb der Religion alles nur auf die Theorie ankommt, dann hat die theoretische Weltanschauung recht, sich an die Stelle der religiösen zu setzen, sich für einen vollgültigen Ersatz der Religion und ihre Wahrheit, als wissenschaftliche, für eine besser begründete zu halten. So setzten sich der Deismus der Aufklärungszeit und der Naturalismus, Materialismus und Mechanismus der modernen Naturwissenschaften an die Stelle der reinen Lehre der Orthodoxie, während die Religion sich teils in den Pietismus zurückzog, teils in der monistischen spekulativen Philosophie von Spinoza bis zur Gegenwart Bausteine zu einer höheren Stufe des religiösen Bewußtseins behaute und zusammenfügte.

Die theoretische Weltanschauung kann ebensowenig jemals die Religion ersetzen wie die Ästhetik die Kunst oder wie die Physiologie die Verdauung. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob nicht die Religionsphilosophie die theologische Dogmatik ersetzen könne. Die Religionsphilosophie behandelt als Entwicklungslehre des religiösen Bewußtseins alle bisherigen geschichtlichen Religionen, die Dogmatik nur die eine, der sie selbst angehört. Die Religionsphilosophie behandelt als Phänomenologie des religiösen Bewußtseins auf seiner gegenwärtig erreichten Stufe die religiöse Funktion oder die Beziehungen zwischen den Gliedern des religiösen Verhältnisses ohne Rücksicht auf die Dogmen einer bestimmten Religion, die Dogmatik dagegen mit Rücksicht auf diese, und zwar aus äußeren Gründen, weil sie für heranzubildende Geistliche dieser Religion bestimmt ist und diese sich als Diener ihrer Kirche an die in dem Volke fortlebenden und durch die Schule künstlich erhaltenen Vorstellungen einer bestimmten Konfession zu halten haben. Die theologische Dogmatik ist also einerseits unvollständiger, andererseits rückständiger als die Religionsphilosophie; sie muß beides sein, weil sie nur religionsphilosophische Propädeutik auf

dem Boden einer bestimmten Kirche ist, zunächst für deren Geistliche und durch sie für das Volk. Sie muß ihren religionsphilosophischen Gehalt in teilweise überwundene und unpassend gewordene Vorstellungen und Formeln einkleiden und muß diesen oft sinnwidrige Gewalt antun, um den religionsphilosophischen Gehalt in sie hineinzuzwängen; und doch ist das Höchste, was sie dabei erreichen kann, das, Kryptoreligionsphilosophie zu werden. Die Religionsphilosophie darf offen sagen, was sie meint, und die passendsten ihr zu Gebote stehenden Ausdrucksformen benutzen; dafür bleibt sie aber esoterische Wissenschaft, die nur wenige religiös anregt.

Dieselben religiösen Vorstellungen können einem auf tieferer Stufe des religiösen Bewußtseins. Stehenden zu hoch und unverstänglich sein, einen weiter Aufgestiegenen religiös anregen, erwärmen und begeistern, einen noch höher Emporgestiegenen als Reste einer überwundenen Vergangenheit kalt lassen. Daraus geht hervor, wie irrtümlich die Voraussetzung ist, daß gleiche religiöse Vorstellungen bei normalen Menschen auch allemal gleiche religiöse Funktionen auslösen müssen, wie die Vertreter der absoluten Wahrheit der reinen Lehre es annehmen. Das trifft selbst innerhalb eines Volkes in einer Zeit nicht zu; die Unterschiede der Charaktere, der Gemüts- und Verstandesbildung, des Alters und Geschlechts usw. bringen immer eine verschiedene Reaktionsfähigkeit auf gleiche Vorstellungen hervor. Die Vorstellung ist also zwar eine unentbehrliche Seite der religiösen Funktion, aber nimmermehr die ganze; sie muß genetisch das erste sein, um die ganze religiöse Funktion auszulösen, aber sie verhält sich zu dieser doch nur wie Mittel zu Zweck.

## 2. Die religiöse Funktion als Gefühl.

In der religiösen Funktion kehrt der Mensch nach vollzogener vorstellungsmäßiger Anknüpfung an das religiöse Objekt zu sich zurück und ist ganz bei sich; aber er läßt nicht etwa die vollzogene vorstellungsmäßige Anknüpfung ans Objekt wieder fallen, sondern bezieht dieses auf sich und sich auf dieses, zieht Gott in sein Bewußtsein herein und baut hier das Verhältnis zu ihm aus. Dieses Beisichsein und Insichbleiben des Menschen mit Gott ist das religiöse Gefühl, das zweite Moment, der innerste Kern und Zentralpunkt der religiösen Funktion, der ihr alle Wärme und Innigkeit verleiht. Demut vor dem Unendlichen, Andacht,

Ehrfurcht, Vertrauen, Sehnsucht nach Vereinigung, Hingebung, Reue, Zerknirschung, Erhebung, Versöhnung, Herzensfrieden in bezug auf Gott usw. sind alles Gefühle. Das Gefühl macht das Höchste und Tiefste, das Feinste und Zarteste an der religiösen Funktion aus, hat vom religiösen Objekt seine Allgemeingültigkeit und vom religiösen Subjekt seinen eigenartigen Persönlichkeitsduft. Es ist gleich fern von der Kälte des Intellektualismus wie von der Starrheit des moralischen Rigorismus und gewährt der Individualität Spielraum.

Dennoch liegt ein großer Irrtum und eine große Gefahr darin, die religiöse Funktion ganz ins Gefühl zu verlegen und in ihm aufgehen zu lassen. Ein Irrtum, denn das Gefühl ist nur Bewußtseins-symptom, Manometerzeiger, Widerspiegelung der unbewußt psychischen Vorgänge, insbesondere der Willensmotivation, und hat alle Intensität und Bestimmtheit, die es besitzt, nur aus Willensaffektion und bewußten oder unbewußten Vorstellungen. Eine Gefahr, weil das Gefühl als solches keinen andern als den eudämonistischen Wertmaßstab der Lust und Unlust in sich hat, das Edelste und Beste wie das Gemeinste und Niedrigste umspannt und doch von sich aus nicht bestimmen kann, welche Gefühle religiös seien und welche nicht. Behufs einer Wertbemessung des Gefühls und behufs Unterscheidung edler und unedler Gefühle muß man schon auf die Vorstellungen und Willensrichtungen zurückgreifen, die in den Gefühlen unklar eingeschlossen oder mit ihnen verbunden sind; denn nicht ein Gefühl ist wahr oder unwahr, sondern nur die zugehörigen Vorstellungen, und nicht ein Gefühl ist gut oder schlecht, sondern nur die zugehörigen Begehungen. Wert oder Unwert kann das Gefühl nicht haben, sondern nur anzeigen, indem es auf Wert oder Unwert der Vorstellungen und Begehungen zurückweist, die mit ihm verbunden sind und ihm seine Intensität und Färbung geben. Wenn die Wahrheit eine tote ist, die die auf Vorstellung beschränkte religiöse Funktion gewährt, so ist das Gefühl außerstande, die Wahrheit zu bieten, die das Volk mit Recht von der Religion verlangt. Man muß erst die Vorstellungen, die in ihm enthalten sind, analysieren, um eine Wahrheit in ihm zu finden und es auf seine Wahrheit prüfen zu können, ebenso wie man erst die Begehungen, die es anzeigt, analysieren muß, um praktischen Wert in ihm anzuerkennen und es auf solchen prüfen zu können.

Das Gefühl ist nur insoweit religiöses Gefühl, als es sich auf religiöse Vorstellungen stützt und bezieht. Es ist in dem

Maße bestimmter und geläuterter, wie diese Vorstellungen präzisiert und geläutert sind, und ohne deutliche Vorstellungen verschwimmt es in nebelhafte Phantasiedämmerung. Aus solcher Unbestimmtheit und ursprünglicher Roheit haben die religiösen Vorstellungen sich durch die vereinte Geistesarbeit der Menschheit allmählich bis zu ihrer jetzigen Höhe und Feinheit emporgerungen, und der Einzelne hat durch Überlieferung mehr oder weniger von diesem Schatz überkommen, oft, ohne es recht zu wissen, und meist unter mehr oder minder erheblicher subjektiver Umbildung. Er glaubt aus seinem Gefühl autochthon herauszuholen, was doch nur Niederschlag einer langen Entwicklungsreihe in der Menschheit ist, färbt aber zugleich das so durch seine Individualität Hindurchgegangene mit allen zufälligen Besonderheiten seiner Subjektivität. Wer sich bei religiösen Diskussionen auf sein Gefühl beruft, versteift sich deshalb auf seine Partikularität, tritt aus der religiösen Gemeinschaft heraus und verzichtet auf eine Begründung, die auch für andere irgendwelches Gewicht haben könnte. —

Die Gefahren, die in der Beschränkung der religiösen Funktion auf das Gefühl liegen, werden noch deutlicher werden, wenn wir das religiöse Gefühl in seiner dreifachen Gestalt als sinnliches, ästhetisches und mystisches Gefühl betrachten.

Nicht bloß in den Naturreligionen, sondern auch in den höchsten und geistigsten Religionen hat das religiöse Gefühl eine mehr oder minder starke sinnliche Beimischung. Es sind nicht nur eudämonistische, auf sinnliche Güter gerichtete Wünsche, mit deren Erfüllung der Mensch seinen Gott bemüht, sondern auch die schmerzlichen und wonnigen Gefühle, die aus dem religiösen Verhältnis selbst entspringen, sind um so mehr mit Erregungen des Organismus, des Nervensystems, kurz, der Sinnlichkeit verbunden, je intensiver sie auftreten. Der Mensch kann sich als psycho-physisches Individuum von diesem Verwachsensein mit der Sinnlichkeit gar nicht losmachen; aber er muß sich hüten, daß der geistige Gehalt der edleren Gefühle nicht dadurch beeinträchtigt wird, und dies geschieht sofort, wenn er die Intensität seiner religiösen Gefühle durch Verstärkung ihrer sinnlichen Beimischung zu steigern sucht, z. B. die Intensität des Gottes Schmerzes durch Grausamkeitswollust (die Blut- und Wunden-theologie des Pietismus), die der Gottesliebe durch sinnliche Liebe (Madonnenkultus der Mönche, Christus als Seelenbräutigam der Nonnen). Das Gefühl findet in sich selbst keinen Schutz vor

solchen Verirrungen, die ihm physiologisch sehr nahe gelegt sind und erst bei abnormer Steigerung pathologisch werden.

Das ästhetische Gefühl ist von solchen Gefahren frei, weil es selbst schon über das sinnliche Gefühl erhaben ist; es bringt aber dafür andere Gefahren mit sich, nämlich die Verwechslung der ihm eigenen ästhetischen Scheinhaftigkeit mit Realität und der spielerischen Anempfindung mit ernstem, wirklichem Gefühl. Das ästhetische Gefühl, wie es durch religiöse Kunst angeregt wird, ist ein treffliches Erziehungsmittel, das die intellektuelle und pädagogische Einführung in die Religion ergänzt und bis zu einem gewissen Grade ersetzen kann; es verfeinert das Reaktionsvermögen des Gemüts auf religiöse Vorstellungen und verschleiert in seinem Helldunkel manche Widersprüche und Schwierigkeiten, die bei der theoretischen Behandlung religiöser Vorstellungen leichter und schärfer hervortreten. Aber so sehr die Hervorbringung großer religiöser Kunstwerke auf das Vorhandensein eines tiefen und echten religiösen Gefühls in den Künstlern zurückweist, so gut verträgt sich die Hinneigung zu der Reproduktion und dem rezeptiven Genuß solcher Kunstwerke mit dem Mangel wirklicher Religiosität in den Zeiten religiösen Verfalls. Grade die unbefriedigte Sehnsucht nach wirklichen religiösen Gefühlen sucht eine Art Ersatz in den ästhetischen Scheingefühlen, versetzt sich ästhetisch anempfindend und nachempfindend in die allerverschiedensten religiösen Vorstellungswelten, spielt mit allen und verliert darüber den letzten Rest religiösen Ernstes. Alle Zeiten, denen es heiliger Herzensernt mit der Religion war, haben die Kunst im religiösen Kultus bekämpft, und nur die Zeiten äußerlicher Kirchenmacht und religiösen Verfalls haben ästhetischen Seelenfang mit religiöser Kunst geübt.

Die weltliche Kunst hat ihre Wahrheit darin, daß ihr ästhetischer Schein auf eine transzendente Realität bezogen gedacht werden kann, die, wenn sie auch nie so existiert hat, doch nach den Gesetzen der Natur so existiert haben könnte und so den idealen Tendenzen, die in der Natur und Geschichte walten, möglichst gerecht geworden wäre. Bei religiösen Kunstwerken hingegen liegt die Wahrheit nur darin, daß sie den Idealbildern sinnlichen Ausdruck geben, die eine bestimmte Zeit sich von ihren religiösen Objekten gemacht hat; denn daß der Zeus wirklich so ausgesehen haben könne, wie Phidias ihn gebildet hat, wird wohl niemand annehmen. Je vergeistigter die religiösen Objekte werden, desto mehr entziehen sie sich künstlerischer Darstellung, so daß für

diese zuletzt nur die Wiedergabe menschlicher religiöser Gefühle übrigbleibt. Der Ungläubige opponiert der religiösen Kunst nur so lange, wie er selbst noch mit den früher geglaubten religiösen Objekten ringt; was ihm ganz fremd geworden ist, mit dem vermag er ästhetisch zu spielen und sich ohne Antipathie mit gleich liebevoller Anempfindung in die historisch-phänomenologische Wahrheit der verschiedensten religiösen Kunststile zu versenken. Das ernste religiöse Gefühl geht aber dabei nicht nur leer aus, sondern wird völlig verflüchtigt.

Daraus folgt keineswegs, daß man die Pflege der religiösen Kunst aufgeben solle, wohl aber, daß man die Vermischung und Verwechselung zwischen ernstesten religiösen Gefühlen und ästhetischen Scheingefühlen vermeiden soll. Dazu gehört, daß man die religiöse Kunst als Kunst pflegt und diese Pflege nicht für eine religiöse Betätigung ausgibt, daß man dagegen den religiösen Kultus von religiöser Kunst möglichst freihält. Die möglichst universelle Pflege der religiösen Kunst aller Zeiten bestätigt die geschichtliche Entwicklung der Religion; die religiöse Funktion hat es aber nicht mit dieser, sondern ausschließlich mit der vom Subjekt erreichten Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins zu tun, und diese muß ihm heiliger Ernst, nicht Gegenstand eines ästhetischen Spieles sein.

Die höchste und tiefste Gestalt des religiösen Gefühls ist die mystische, die zwar meist mit sinnlichem und ästhetischem Gefühl verbunden auftritt, aber wesentlich von ihnen unterschieden werden muß. Das mystische religiöse Gefühl ist der ewige, lebendige Jungbrunnen der Religion, der schöpferische, selbstgewisse Quell, aus dem sie entspringt, und durch den sie sich immer wieder verjüngt. Es schließt alle religiöse Wahrheit in sich, aber nur implizite in gefühlsmäßiger Weise und noch nicht in der Form bestimmter Vorstellungen. Darum ist es für die Erkenntnis unmittelbar leer, weil in ihm wie in der Nacht oder dem blendenden Lichte nichts zu unterscheiden ist; die Analyse seines Inhalts vollzieht sich in dem Entwicklungsgang des religiösen Bewußtseins der Menschheit, der als etwas Zweites zu ihm hinzukommen muß. Wo das mystische religiöse Gefühl bei sich stehenbleiben will, sich selbst für die ganze religiöse Funktion hält und die Vermittelung der denkenden Analyse seiner selbst ablehnt, da verirrt es sich in Mystizismus. Der Mystizismus fürchtet das denkende Erkennen als ein endliches, den Irrtum mit sich führendes Element und zieht sich davor scheu in die Andachtsglut des unbestimmten

mystischen Gefühls zurück. Er gleicht damit einem Ei, das lieber Ei bleiben möchte, als sich den Störungen aussetzen, die bei der Entwicklung zum Organismus unvermeidlich sind.

Aber diese Unbestimmtheit und unterschiedslose Monotonie ist so langweilig, daß nur der vollendete Quietist sie auf die Dauer ertragen kann. Die Mystiker suchen deshalb eine gewisse Bestimmtheit innerhalb der Sphäre des religiösen Gefühls zu gewinnen und greifen dazu auf das sinnliche und ästhetische religiöse Gefühl zurück. Sie vor allem sind der Gefahr ausgesetzt, die Gefühlstemperatur durch Pflege sinnlicher Beimischungen, durch Nervenschauer, zu erhöhen und die Entstehung dieser durch Bilder der spielenden Phantasie zu unterstützen. Da die Erkenntnis diesen Spielen der Phantasie keine Schranken zieht, so wird der Mystizismus einerseits zum Tummelplatz subjektivster Willkür und führt andererseits zur Gleichgültigkeit gegen abweichende religiöse Vorstellungen anderer. Diesen Indifferentismus gegen den Inhalt der religiösen Vorstellungen, sofern sie nur geeignet scheinen, andächtig schwärmen zu lassen, macht sich dann allemal die Orthodoxie zunutze, indem sie allen denen, die eigener Produktionskraft ermangeln, ihren religiösen Vorstellungskreis als bequemsten, nächstliegenden und zugleich heteronom sanktionierten Ersatz darbietet.

Der Mystizismus steigert alle Gefahren, die mit der Beschränkung der religiösen Funktion auf das Gefühl überhaupt verbunden sind. Am stärksten ist hier die Gefahr, im Eudämonismus stecken zu bleiben, insofern die Beseitigung der Schmerzen und die Erlangung der Wonnen des religiösen Gefühls zum Selbstzweck und zum Endzweck aller Religionsübung proklamiert werden. Dies ist aber stets ein Rückfall in Heidentum, dessen charakteristisches Merkmal ist, die Religion nur als Mittel zu eigenen Glückseligkeitszwecken zu verstehen, während die wahre Religion erst da beginnt, wo die selbstverleugnende Ergebung in den göttlichen Ratschluß und die opferwillige Hingebung an seine teleologische Weltordnung einsetzt. Die Seligkeiten des mystischen religiösen Gefühls mögen größer, geistiger und inniger sein als die Freuden über die Begnadung mit sinnlichen Gütern auf Erden oder die erhofften Wonnen jenseitiger Paradiese, aber religiös wertvoller sind sie ebensowenig, wie sie sittlich wertvoller sind als diese. Die Lust, die mit der religiösen Funktion verknüpft ist, soll immer etwas Akzidentiellles bleiben; wo sie zum Zweck der Religion gemacht wird, dient sie zur Sanktionierung des eudä-

monistischen Egoismus, d. h. des radikal Bösen in der menschlichen Natur, und bei keiner Form des religiösen Gefühls liegt diese Verwechslung näher als bei der mystischen.

Die Orthodoxie zieht den Mystizismus mit Recht des Subjektivismus, Separatismus, Indifferentismus, des ungesunden Schwelgens in Gefühlen, des phantastischen Spielens mit religiösen Vorstellungen und libertinistischer orgiastischer Verirrungen sowohl in Gemeinschaft wie in heimlicher Einsamkeit. Sie hat recht, ihm das Hervordrängen und Zurschautragen der zur Verborgenheit bestimmten heiligsten Gefühle als eine Art Unkeuschheit vorzuwerfen; aber den schwerwiegendsten Vorwurf des Eudämonismus wagt sie ihm nicht zu machen, weil sie sich selbst von ihm nicht rein weiß. Sie hat aber auch allen Grund, das mystische religiöse Gefühl zu fürchten, während sie den Rationalismus mit seiner bloß negativen Kritik nicht zu fürchten braucht. Denn der Rationalismus wendet kein religiös gestimmtes Gemüt von der Religion ab, weil er ihm keinen Ersatz zu bieten hat; das mystische religiöse Gefühl aber, wo es sich nicht als Mystizismus gegen denkende Analyse seines Inhalts versperrt, sondern in dieselbe eintritt, erschüttert nicht nur die Grundmauern der Orthodoxie, sondern bietet auch etwas Besseres als sie zum Ersatz.

Das religiöse Gefühl ist das Zentrum der religiösen Funktion, kann sie aber nicht erschöpfen und darf nie Selbstzweck werden, sondern braucht etwas, wodurch es von seiner angemessenen Stellung als Selbstzweck entthront wird. Wie die religiöse Vorstellung Mittel der religiösen Willensmotivation, so ist das religiöse Gefühl Symptom derselben; es zeigt an, daß in dem unbewußten Geistesleben das Motiv das wirklich leistet, was es leisten soll. Ein religiöses Gefühl ohne deutlich bewußte Vorstellungen weist auf undeutliche oder unterbewußte Vorstellungen hin, wenn es sich nicht auf unbestimmte Furcht und Hoffnung, Sehnsucht und Liebe beschränkt. Das Gefühl ist schwankend und wechselnd; stetig ist nur das Herz oder Gemüt, aus dem die Gefühle entspringen, und die Gesinnung oder das beständig auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Gefühl. Religion des Herzens bedeutet darum schon mehr als bloße Gefühlsreligion, aber Religion der Gesinnung mehr als beide. Denn das Herz schließt die subjektiv individuellen charakterologischen Anlagen zu den verschiedensten Gefühlen ein und überläßt es bis zu einem gewissen Grade dem Zufall, welche Gefühle durch Motive erregt werden, und wie sie miteinander abwechseln werden; die Gesinnung aber ist mehr als

partikuläre Anlage, ist gefühlsbetonte, allgemeine und aktuelle Willensrichtung, die sich dem zufälligen Spiel der Motive gegenüber zu behaupten und durchzusetzen weiß. Das religiöse Gefühl als solches beharrt bei sich; die religiöse Gesinnung aber drängt zur Tat. Darum muß das religiöse Gefühl sich zur religiösen Gesinnung erheben, um sich als religiöse Funktion zu vollenden; sobald es aber das tut, kommt außer der religiösen Vorstellung ein religiöser Wille als zweite Ergänzung zu ihm hinzu.

### 3. Die religiöse Funktion als Wille.

Den Wert eines Baumes erkennt man an seinen Früchten, den der religiösen Vorstellungen und Gefühle an den aus ihnen folgenden Handlungen, die durch den Willen bestimmt sind. Es kommt nicht darauf an, wie sehr die religiöse Funktion den Menschen beseligt, sondern wie sehr sie ihn heiligt; ohne praktische Folgen wäre sie unfruchtbar und zwecklos. Als bewußter Wille schließt die religiöse Funktion ihren Kreislauf, wie sie ihn als unbewußter Trieb, als Sehnsucht nach Gott beginnt; das Ende steht aber höher als der Anfang, d. h. der religiöse Trieb geht, bewußt geworden, gekräftigt und verfeinert aus dem Kreislauf hervor, um alsbald einen neuen Kreislauf auf höherer Stufe zu beginnen und so allmählich spiralförmig immer höher aufzusteigen.

Die Willensseite der religiösen Funktion wird überall betont, wo die Moral als das Wesentliche an der Religion erscheint, sei es als heteronome Moral in den statutarischen Religionen (Judentum, Katholizismus), sei es als autonome Moral wie bei Kant. Selbst Spinoza hält im „theologisch-politischen Traktat“ an dem jüdischen Gehorsam gegen Gottes Willen fest, wenngleich er den Inhalt des göttlichen Willens nicht mehr aus äußerer Offenbarung, sondern aus einem rationalistischen Deismus ableitet. Kant sieht den ganzen Inhalt der Religion in der selbständigen Moral und ihren formal religiösen Anstrich nur in ihrer Beziehung auf ihre Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, dessen Existenz problematisch bleibt; denn die einzige religiöse Vorstellung Kants ist der Gedanke, daß Gott möglicherweise existiere. Die Aufklärungszeit sah im Recht tun die wahre Religion. Leitet man allen Inhalt der Moral aus dem Gewissen ab, so ist das Gewissen zugleich die Quelle aller religiösen Vorstellungen, Gefühle und Handlungen (Schenkel). Allen diesen Standpunkten liegt der gemeinsame Gedanke zugrunde, daß Religion nur eine ins Tran-

szendente projizierte Moral, und daß sie nur Religion von Morals Gnaden sei. Dies ist ganz folgerichtig, sobald man einmal die religiöse Funktion wesentlich oder ausschließlich im Willen sucht, denn der Wille des Menschen kann nicht über den sittlichen Willen hinaus.

Aber wo die Religion auf Moral eingeschränkt wird, verdorrt sie und wird greisenhaft atrophisch. Diese Gefahr kann weder durch rigoristische Überspannung der Moral noch durch die Verbindung mit einem kalten und frostigen Intellektualismus der religiösen Weltanschauung überwunden werden. Der Moralismus und der Intellektualismus sind gleich nüchtern und ermangeln in gleichem Maße der Lebensfrische, Wärme und Innigkeit. Es ist geschichtlich unwahr, daß die Religion ihr Dasein von der Gnade der Moral fristet; vielmehr hat sich alle Moral tatsächlich aus der Religion entwickelt, konnte erst viel später versuchen, sich von der Religion abzulösen und sich auf eigene Füße zu stellen, und gerät überall bei diesem Versuch nach einigen Generationen in Verfall, wenn das durch religiöse Vorfahren angehäufte und vererbte Kapital von sittlichen Anlagen aufgezehrt ist.

Eine von religiösen Moralprinzipien völlig freie Moral schwebt in der Luft, d. h. ermangelt selbst jeder Begründung ihrer Verbindlichkeit, ist also erst recht unfähig, der Religion zur Begründung zu dienen oder gar sie zu ersetzen; sie kann nur sie verdrängen unter dem Vorwand, sie durch neue Stützen zu konservieren. Eine Moral dagegen, die selbst schon auf religiösen Moralprinzipien beruht, kann grade so viel Religion aus sich ableiten, als sie die in ihr implizite enthaltenen religiösen Prinzipien expliziert. Je reicher das „Gewissen“ in diesem Sinne dotiert ist, desto lückenloser kann es den Inhalt der Religion aus sich entfalten; aber es kann dies doch nur darum, weil die vorausgehende stammesgeschichtliche Entwicklung all diesen religiös-sittlichen Inhalt in dasselbe hineingelegt und in ihm gleichsam kapitalisiert hat. Es ist irrtümlich, das, was nur Niederschlag einer vorausgehenden langen religiösen Entwicklungsgeschichte ist, für das genetische Prius der Religion zu halten, wengleich der Einzelne den in sich vorgefundenen ererbten Besitz sich durch solche Inventarisierung zum Bewußtsein bringen kann.

Der religiöse Moralismus kann gewisse religiöse Vorstellungen als Voraussetzung seiner Selbstgewißheit nicht entbehren, mag er sie nun auf ein Mindestmaß einschränken oder zu einem

künstlichen System ausbauen; immer aber wird er das ihm unentbehrlich Scheinende, weil es aus der Selbstgewißheit des Gewissens geschöpft ist, als etwas schlechthin Allgemeingültiges und apodiktisch Gewisses ansehen und jeden Zweifel eines andern daran oder jeden Widerspruch dagegen dem andern „ins Gewissen schieben“. So wird er leicht intolerant und ketzerrichterisch, weil theoretische Abweichungen sofort moralische Entrüstung wachrufen, am schlimmsten natürlich, wenn er sich mit dem Intellektualismus der Orthodoxie verbündet. Zum Indifferentismus der Gefühlsmystik bildet diese Intoleranz einen scharfen Gegensatz; beide schränken einander wie Gift und Gegengift ein. Der religiöse Moralismus ist überall da als heilsame Reaktion zu begrüßen, wo das religiöse Gefühl sich allzusehr an die Oberfläche gedrängt und zu eudämonistischer Schwelgerei und Quietismus verleitet hat. Auch wo abweichende religiöse Vorstellungen bestehen und kein religiöses Gefühl zur Schau getragen wird, sollte eine gesunde religiös-sittliche Betätigung zur Begründung der Vermutung ausreichen, daß man es mit einem religiösen Menschen zu tun habe, bis der Beweis erbracht ist, daß er nur von ererbten sittlichen Anlagen ohne jede religiöse Vertiefung zehrt.

Der moralische Wille wird erst dadurch zum religiösen, daß religiöse Vorstellungen bei seiner Motivation mitgewirkt haben, und daß diese religiöse Motivation durch religiöse Gefühle für das eigne Bewußtsein signalisiert und beglaubigt worden ist. Wo dies der Fall ist, da ist der religiös-sittliche Wille das Endergebnis einer allseitig entwickelten religiösen Funktion. Mag er auch die für die Wahrnehmung Dritter hervorstechendste und für den Fortgang des Weltprozesses wichtigste Seite der religiösen Funktion sein, so kann man nun doch nicht mehr ihn in seiner Einseitigkeit an die Stelle des Ganzen setzen wollen. Die religiöse Funktion ist ein einheitliches Ganzes, an dem wir nach den drei psychologischen Betätigungsweisen drei Seiten, das Vorstellen, Fühlen und Wollen, unterscheiden müssen, das wir aber nicht mosaikartig aus drei getrennten Funktionen zusammensetzen können. In jedem religiösen Akt sind alle drei Seiten vereinigt, mag auch bald diese, bald jene Seite hervortreten.



## II. Das religiöse Verhältnis als doppelseitige, göttliche und menschliche Funktion.

### 1. Gnade und Glaube im allgemeinen.

Vorstellungen, Gefühle und Willensakte werden nur dadurch zu religiösen, daß sie zu dem religiösen Verhältnis in Beziehung stehen. Die Vorstellungen werden religiös dadurch, daß sie entweder als geeignet zu Objekten eines religiösen Verhältnisses anerkannt werden, oder dadurch, daß sie zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses motivieren; die Gefühle sind es, sofern sie die Motivation einer solchen Anknüpfung, Verengung oder Pflege des religiösen Verhältnisses anzeigen, die Willensakte, sofern sie aus einem solchen folgen. Der unbewußte Trieb zur Gewinnung eines religiösen Verhältnisses bekundet sich als Gefühl der Sehnsucht nach dem Göttlichen und läßt dieses vorstellungsmäßig wenigstens ahnen und suchen; er ist es, der die Vorstellung als geeignet oder ungeeignet zum religiösen Objekt annimmt oder verwirft und sie zum religiösen Motiv stempelt, wenn sie ihm gewiß ist. Auch im religiösen Gefühlsleben steckt implizite und unbewußterweise einerseits schon der ganze Reichtum der religiösen Vorstellungen drin, und aus ihm entfaltet sich andererseits das religiöse Wollen in einer dem Bewußtsein nicht durchsichtigen Weise. So spielt das bewußte religiöse Geistesleben durchweg an der Oberfläche der unbewußten Geistesvorgänge, die ihm in der Tiefe zugrunde liegen.

Die einheitliche religiöse Funktion mit ihren drei Seiten, die aus der einheitlichen religiösen Anlage des Menschen erwachsen, heißt Glaube; das bedeutet: Sich-Geloben, Gelübde, Verlöbniß, vertrauensvolle Hingabe an das religiöse Objekt und Treue in dieser Willensrichtung, worin selbstverständlich die praktische Überzeugung von der transzendentalen Realität des religiösen Objekts mit eingeschlossen ist. Alles Gerede von einem Widerstreit zwischen Glauben und Wissen beruht auf einem doppelten Mißverständnis, insofern einerseits Glauben als bloß theoretisches Fürwahrhalten mißdeutet und Wissen mit apodiktischer Gewißheit verwechselt wird. Glauben ist aber vertrauensvolles und treues Sich-Geloben; Wissen hat nur in den rein formalen Wissenschaften (Mathematik und Logik), die mit der Religion keine Berührung haben, apodiktische Gewißheit, gelangt jedoch in allen Realwissenschaften über eine geringere oder

größere Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Sofern der religiöse Glaube eine praktische Überzeugung von der Wirklichkeit des religiösen Objekts einschließt, bietet er, wie oben gezeigt, auch nur Wahrscheinlichkeit, gleich den Realwissenschaften, nur daß die Wahrscheinlichkeit beider aus verschiedenen Quellen entspringt. Aber diese Quellen liegen beide in der Einheit der menschlichen Natur, und die aus ihnen entspringenden Wahrscheinlichkeiten können darum einander nicht widersprechen, sondern müssen entweder auf dasselbe hinauslaufen oder höchstens verschiedene Seiten der Wahrheit enthüllen, die ohne Widerspruch zu verknüpfen sind. Freilich gilt das nur für die aus dem lebendigen Glauben entstammenden, selbstgeschaffenen Überzeugungen, nicht für die überlieferten Vorstellungen einer geschichtlichen äußeren Offenbarung.

Ein wirkliches religiöses Verhältnis setzt nicht nur die Wirklichkeit des religiösen Objekts, sondern auch die Wirklichkeit seiner Beziehung zum Subjekt voraus. Das vermeintliche religiöse Verhältnis wird ebenso illusorisch; wo diese, als wo jene fehlt; es bleibt dann ein Versuch mit untauglichen Mitteln, weil das menschliche Subjekt kein Verhältnis zu Gott anknüpfen kann, wenn dieser ihm nicht entgegenkommt. Religion ist nur möglich, wenn das religiöse Verhältnis eine doppelseitige, göttliche und menschliche Funktion ist, wenn die göttliche Funktion in ihm die Kehrseite oder das Korrelat der menschlichen ist. Was, als menschliche Funktion betrachtet, Glauben ist, das ist, als göttliche betrachtet, Gnade, d. h. ein unverdient aus Gnaden gespendetes Geschenk Gottes, durch das Gott das Gelöbnis oder die Hingebung des Gläubigen annimmt und zur Anknüpfung oder Befestigung eines wirklichen religiösen Verhältnisses erhebt. Die Bezeichnung Gnade benutzt allerdings ein nebensächliches Merkmal (die Unverdientheit), aber weil dieses nebensächliche Merkmal allen Korrelaten der drei Seiten des Glaubens (Vorstellen, Fühlen und Wollen) gemein ist, eignet es sich, um alle drei unter sich zu befassen.

Glaube und Gnade sind eine und dieselbe Funktion, nur von seiten des Subjekts und des Objekts gesehen, und eben dadurch das reale Band zwischen Mensch und Gott, welches das lebendige Verhältnis zwischen ihnen herstellt. Sucht man alle Aktivität auf seiten des Glaubens, so wird Gott zu einem starren, unnahbaren Jenseits, das der Mensch vergeblich durch seine Velleitäten zu sich heranzuziehen versucht, weil er als bloß

natürlicher, ungöttlicher nicht über die Sphäre seiner Natürlichkeit hinaus und zu Gott hinauf gelangen kann. Verlegt man dagegen alle Aktivität in die Gnade, so wird der Mensch zum passiven Schauplatz göttlicher Funktionen, ohne an ihnen beteiligt zu sein; die Gnade ragt dann als etwas ihm Wesensfremdes auf magisch-supranaturalistische Weise in sein Geistesleben hinein, so daß er von ihr wie von einem Dämon besessen ist. Eine Verteilung der Aktivität auf zwei Funktionen verschiedener substantieller Wesen fügt beide Schwierigkeiten zusammen, ohne sie der Lösung näher zu bringen. Der Glaube streckt vergebens seine Hand über die unendliche Kluft, um die Gnadenfunktion, die etwas numerisch von ihm Verschiedenes ist, zu erreichen, und die Gnade bleibt ein dem Menschen wesensfremder Vorgang, der, von jenseits in ihn hereingreifend, in seinem Geistesleben sich abspielt. Beide bleiben zwei Funktionen, auch wenn durch ein Wunder die göttliche Gnade sich in dem Menschen bekundet, in welchem der Glaube lebendig ist. Nur wenn Gott und Mensch eines Wesens sind, nur wenn der Mensch nichts ist als eine funktionelle Einschränkung des absoluten Subjekts, nur wenn seine Betätigung nichts ist als eine sehr komplizierte Gruppe von Teilfunktionen des absoluten Subjekts und die religiöse Funktion in ihm nichts als die höchste dieser Teilfunktionen, nur dann kann Glaube und Gnade eine und dieselbe Funktion sein. D. h. die Wirksamkeit des Glaubens und die gesetzmäßige Wirksamkeit der Gnade hängt davon ab, daß der konkrete Monismus wahr ist; oder der konkrete Monismus erweist sich schon hier als Bedingung für die Möglichkeit eines realen religiösen Verhältnisses und damit als Postulat des religiösen Bewußtseins.

Der einfältig religiöse Mensch weiß instinktiv die Realität des religiösen Verhältnisses und fühlt sich in ihm als gottdurchwaltet und durch Gott zu Gott emporgehoben; er spürt kein Bedürfnis nach einer gedanklichen Analyse des dabei Vorgehenden, solange er sich praktisch sicher fühlt und die kritische Reflexion in ihm keine Macht hat. Der Mystiker lehnt solche analytische Reflexion ausdrücklich ab, weil er durch sie die Einheitlichkeit seines Fühlens zu beeinträchtigen fürchtet. Aber die Zahl der Gebildeten und die Macht der Reflexion über sie wird immer größer und damit auch die Gefahren, die der Religion von einer unzulänglichen oder falschen Reflexion drohen. Darum wird die richtige Analyse der Grundtatsachen des religiösen Bewußtseins

immer wichtiger, weil durch sie allein der quälende Zweifel und die Furcht vor einem Widerstreit der religiösen und theoretischen Weltanschauung dauernd zu bannen ist.

## 2. Offenbarungsgnade und intellektueller Glaube.

Der Glaube ist nach seinen beiden Seiten der religiösen Vorstellung intellektueller Glaube oder praktische Überzeugung von der transzendentalen Realität und Wahrheit der religiösen Vorstellungen; dasselbe nun, was seinem menschlichen Aspekt nach intellektueller Glaube ist, heißt seinem göttlichen Aspekt nach Offenbarung. Denn im Lichte des religiösen Verhältnisses erscheint die Überzeugung von der religiösen Wahrheit mit Recht als Gnadengabe, weil sie ein Postulat des religiösen Bewußtseins, d. h. eine unentbehrliche Voraussetzung für die Befriedigung des religiösen Triebes durch Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses ist, und weil dieser religiöse Trieb, der auf jeder Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins vorahnend über das Erkannte übergreift und die Entwicklung höher hinaufführt, selbst ein Gnadengeschenk Gottes ist, das aus der ontologischen und unbewußt teleologischen Einheit des Menschen mit Gott entspringt. So ist der intellektuelle Glaube nichts als die zum Bewußtsein gelangte Offenbarung, freilich nur die aktuelle, gegenwärtige, selbst erlebte, innere Offenbarung, die nicht mit einer sogenannten äußeren, überlieferten Offenbarung verwechselt werden darf.

Alle äußere Offenbarung weist letzten Endes auf eine innere, alle überlieferte auf eine selbsterlebte zurück. Gott offenbart sich äußerlich durch Natur und Geschichte, aber doch nur mittelbar, insofern diese für den Menscheng Geist Material und Antrieb zur denkenden Erschließung Gottes geben, und die unmittelbare Offenbarung liegt auch hier im Innern, nämlich in dem geistigen Suchen und Finden. Dasselbe gilt für jede wirkliche oder vermeintliche besondere Sinneswahrnehmung, die als Offenbarung aufgefaßt wird; erst die geistige Deutung kann sie zu einer solchen machen. Offenbarung ist nur da, wo der Glaube ihre Kehrseite bildet, also nur in demjenigen, der sie unmittelbar empfängt; ein Dritter kann wohl für wahr halten, daß einem andern eine Offenbarung zuteil geworden sei, aber sie ist darum noch nicht Offenbarung für ihn. Offenbarung und Glaube läßt sich nicht auseinanderreißen und auf verschiedene Menschen ver-

teilen. Die Kenntnisnahme von der Tatsache, daß ein anderer eine Offenbarung empfangen hat, und von dem Vorstellungsinhalt dieser Offenbarung kann wohl einen Dritten empfänglicher machen für eine eigne Offenbarung, aber mehr auch nicht. Für den Christen z. B. liegt die wirkliche, lebendige Offenbarung immer erst in dem Zeugnis des Heiligen Geistes in seinem Innern. Der Charakter der Offenbarung wird davon gar nicht berührt, ob ihr Inhalt neu ist oder nicht; einerseits ist für jeden Menschen einmal im Leben alles neu, und andererseits kann die Offenbarung sich auch auf bloße Bestätigung beschränken.

Die vom Volke bereits erreichte Stufe des religiösen Bewußtseins ist einerseits das Ergebnis aller von seiner Vorfahrenreihe erlebten religiösen Offenbarungen, andererseits das wichtigste Medium zur Anregung von Offenbarungen im Einzelnen. Alle Menschen und Völker, die religiöses Leben zeigen, nicht bloß wenige bevorzugte, sind beständig religiöser Offenbarungen teilhaft geworden, wenn auch auf sehr verschiedener Stufe; die Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit ist zugleich Offenbarungsgeschichte, die sich im sozialen Zusammenwirken vieler und der Fortbildung durch zahllose Generationen vollzieht. Die Volksphantasie projiziert gern die Ergebnisse solcher schwer durchschaubarer Prozesse auf einzelne mythische Figuren oder auf religionsgeschichtliche Heroen zurück, die aber selber meist nur Reformatoren sein wollen und zusammenfassend aussprechen, was ihre Zeit bewegt. Die Fortschritte und Vertiefungen der religiösen Erkenntnis gehen immer von der inneren Offenbarung einzelner religiöser Genies aus; aber die großen Umwälzungen setzen sich doch aus vielen Schritten vieler Einzelnen zusammen und setzen zu ihrem äußeren Erfolg eine entgegenkommende Zustimmung in den Volksmassen voraus.

Der Inhalt der Offenbarung gibt Wahrheit, aber nur relative Wahrheit. Er gibt Wahrheit, weil er göttlichen Ursprungs ist; aber diese Wahrheit ist nur relativ, weil die göttliche Funktion zugleich eine menschliche ist, nach natürlichen psychologischen Gesetzen verläuft und sich in dem beschränkten Vorstellungsmaterial des menschlichen Bewußtseins ausdrückt. Hätte die Offenbarung eigentlich absolute Wahrheit, gäbe diese aber behufs Akkommodation an die beschränkte Fassungskraft des menschlichen Verstandes auf, so bliebe sie als Offenbarung nicht nur das Gegenteil von dem, was sie eigentlich sein wollte, sondern stünde auch dem Menscheng Geist als etwas nicht ihm selbst Angehöriges, ihm

nur von außen her Eingetrichtertes gegenüber. Die Offenbarung ist eine solche nur, soweit sie in des Menschen Verständnis eingeht, und als solche ermangelt sie der absoluten Wahrheit; ihre relative Wahrheit genügt aber für die jeweilig erreichte Stufe zur Anknüpfung und Pflege eines religiösen Verhältnisses. Der Rationalismus betont die menschliche, natürliche Vermittelung, der Supranaturalismus den göttlichen Ursprung; beide Seiten kommen ohne Widerspruch nur dann zu ihrem vollen Rechte, wenn Glauben und Offenbarung nur die zwei Seiten der einen gottmenschlichen Funktion sind.

Die religiöse Vorstellung ist zunächst sinnliche Anschauung. Aber diese ist selbst geistgewoben, ein wenn auch unbewußt produziertes Gewebe von reaktiven Empfindungen und formierenden Kategorialfunktionen. Darum dient sie auch als Leiter, um zu geistigem Gehalt emporzusteigen; sie wird als Sinnbild benutzt, indem ihre bildliche Außenseite auf einen tieferen Sinn hindeutet, noch ehe beide Seiten deutlich voneinander unterschieden werden. Das Sinnbild hat den Vorteil, intuitiv, konkret, sich selbst gleich und in sich gesättigt zu sein, und doch kann man bei ihm nicht stehen bleiben, denn es löst sich in Bild und Sinn auf, die einander doch niemals decken. Man sucht den Sinn von dem ihm mehr oder minder unangemessenen Bilde abzulösen und für sich zu erfassen. Dies geschieht zunächst durch Allgemeinvorstellungen und abstrakte Begriffe, die zwischen Bild und Sinn schillern, niemals das Ganze, sondern immer nur einzelne Seiten auffassen und dadurch zu diskursiver Reflexion, d. h. zum Durchlaufen einer Reihe von Vorstellungen drängen. Endlich werden die Vorstellungen auch nur als Sinnbilder höherer Ordnung begriffen, und die Spekulation faßt den Sinn der abstrakten Begriffe synthetisch zu einer Einheit zusammen und nähert sich damit dem Ideal der Idee an, das ihr freilich nur so lange gegenwärtig bleibt, wie sie es aus den Begriffen spekulativ extrahiert, wie der Duft aus Riechfläschchen nur so lange entströmt, als sie geöffnet sind. Der Inhalt der Offenbarung ist also weder auf die Form der Anschauung (Schleiermacher), noch auf die der Vorstellung (Hegel) beschränkt, sondern kann sich dem Menschen in allen Formen der Erkenntnis darbieten, wird aber eine um so wertvollere Grundlage des religiösen Verhältnisses abgeben, in je höheren und dem religiösen Objekt adäquateren Erkenntnisformen er sich darbietet, und je mehr diese sich der spekulativen Idee nähern.

### 3. Erlösungsgnade und Gemütsglaube.

Was den Menschen bedrückt, das ist seine Abhängigkeit von der Welt; dem eudämonistischen Bewußtsein macht sie sich als Übel, dem sittlichen Bewußtsein als Schuld fühlbar. Die Erlösung vom Übel sucht der im Eudämonismus befangene Mensch zunächst auf Erden durch Götterhilfe und Verleihung von Gütern, sodann durch Hoffnung auf Teilnahme an einer besseren Welt nach seinem Tode. Wenn der Mensch einsieht, daß die Glückunfähigkeit seiner Geistesanlage mit zur Welt gehört und auch in einer bessern, jenseitigen Welt dieselbe bleiben müßte, dann gewinnt der Tod und die Weltvernichtung eine religiöse Bedeutung für ihn als reale Erlösung vom Übel. Daneben gibt es aber eine ideale Erlösung vom Übel durch Erlösung vom Eudämonismus, der die Glückseligkeit als den Zweck des Daseins ansieht. Mögen die Abhängigkeit von der Welt und die Hemmnisse, die sie dem eigenen instinktiven Glückstreben bereitet, auch fortbestehen, so schwindet doch die religiöse Bedeutung dieser Übel mit dem eudämonistischen Irrwahn, als ob durch sie der Daseinszweck der Welt und des Menschen verfehlt wäre. Indem der Mensch auf Grund des religiösen Verhältnisses sich in den Dienst eines ganz andern Daseinszwecks als der Glückseligkeit der Geschöpfe stellt, fühlt er sich idealiter von dem Übel erlöst, das er realiter bis zu seinem Tode weitertragen muß. Diese ganze Auffassung der Erlösung ist aber davon abhängig, daß der Mensch sich außerstande fühlt, sich mit natürlichen Mitteln von dem Übel zu befreien, d. h. von der Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus. Nur auf der Voraussetzung des Pessimismus ist eine Erlösungsreligion denkbar; der Optimismus macht die Religion wenigstens als Erlösungsreligion überflüssig und gegenstandslos, indem er den Menschen lehrt, daß er sich mit natürlichen Mitteln glücklich machen könne.

Mit der Vertiefung des religiösen Bewußtseins wächst die ideale Erlösung vom Übel, in gleichem Schritt nimmt aber auch das Schuldbewußtsein und das Bedürfnis nach Erlösung von der Schuld zu. Der natürliche Mensch, der noch nicht die ideale Erlösung vom Übel erreicht hat, zürnt Gott wegen des Übels, das er über ihn verhängt hat; der schuldbewußte, der noch nicht die Erlösung von der Schuld erreicht hat, fühlt sich zerfallen mit Gott und denkt Gott als einen ihm zürnenden. Die ideale Erlösung vom Übel und von der Schuld lassen den Tatbestand un-

verändert, heben aber das Gefühl des Zürnens wider Gott und des Zerfallenseins mit Gott auf. Der Mensch will wohl das Gute, wird aber an seiner Vollbringung teils durch Trägheit, teils durch eudämonistische Begehren verhindert und muß mit allen Versuchungen zum Bösen kämpfen. So verstrickt er sich durch seine Abhängigkeit von der Welt (d. h. von den Reizen der Außenwelt und seinen natürlichen Anlagen) in das Böse des Unterlassens und Tuns und handelt seinem supraindividuellen Daseinszweck und dem eigentlichen Kern seiner Gesinnung zuwider, indem er faktisch in den eudämonistischen Standpunkt zurückfällt, den er ideell schon überwunden hatte. Der Zwiespalt zwischen der eigenen sittlichen Gesinnung und dem eigenen siegreichen Tatwillen wird mit Recht als ein Zerfallensein des Individuums mit Gott empfunden, weil die Ziele der sittlichen Gesinnung dem Willen Gottes oder der teleologischen Weltordnung gemäß sind, der siegreich gebliebene Wille aber ihr zuwiderläuft.

Mit der Verstrickung in Schuld wird zugleich die ideale Erlösung vom Übel für diesen Spezialfall eingebüßt, weil diese Erlösung auf der Überwindung des Eudämonismus zugunsten der teleologischen Weltordnung beruhte, die Schuld aber grade auf dem Rückfall aus dem Dienst der teleologischen Weltordnung in den eudämonistischen Standpunkt beruht. Das drückende Gefühl des mit der Schuld verknüpften Übels stellt sich nun als immanente Strafe dar und verschärft einerseits die Unlust des Schuldbewußtseins, zeigt aber auch andererseits den Weg, auf dem die Erlösung von der Schuld zu erlangen und damit zugleich die verlorene ideale Erlösung vom Übel wiederzugewinnen ist.

Während zur idealen Erlösung vom Übel ein Wechsel des Gesichtspunkts genügt, bedarf es zur Erlösung von der Schuld einer Veränderung im Motivationsprozeß, der den Willen bestimmt; diese Aufgabe geht aber über die Leistungsfähigkeit des natürlichen, phänomenalen Menschen hinaus und kann nur durch die Mitwirkung supranaturalistischer, supraindividueller und metaphysischer Faktoren gelöst werden. Alle supraindividuellen Anlagen oder moralischen Instinkte im Menschen, die das Wirken solcher metaphysischer Faktoren erleichtern, vorbereiten und günstigenfalls ersetzen, sind selbst nur kapitalisierte Niederschläge von solchen metaphysischen Einwirkungen, z. B. der unbewußten Vernunft und der zu den Summationsphänomenen der Willen niederer Individualitätsstufen hinzukommenden höheren Willens-

akte. Mag man sie als nach außen gewendete reale, dynamische Funktionen unter Natur im weiteren Sinne befassen, so gehören sie doch nicht unter den Begriff der Natur im engeren Sinne oder des natürlichen Menschen, dem das religiöse Bewußtsein den Begriff des geistlichen Menschen gegenüberstellt. Sie fallen vielmehr als Verfeinerungen und Vertiefungen der religiös-sittlichen Anlagen unter den Begriff der aktuellen Gnade, als ererbte Dispositionen unter den der Erbgnade. Sie sind supraindividuell sowohl in ihrem metaphysischen Ursprung als auch in ihrer teleologischen Bedeutung, treten aber mit in die Gruppe von Funktionen ein, die das Individuum konstituieren, gehören also mit zur Individuation und vollziehen sich nach streng psychologischer Gesetzmäßigkeit. Nach Ursprung und Endziel gehören sie dem einheitlichen Weltgrunde an, der als religiöses Objekt Gott heißt, und sind darum Gnade; nach ihrem Schauplatz, ihren Angriffspunkten und ihrer Betätigungsweise gehören sie in die Individualität und sind darum Glaube. Indem die Gnade hier auf die Änderung der Willensmotivation und durch diese auf die Befreiung von der in Schuld verstrickenden Weltabhängigkeit abzielt, ist sie Erlösungsgnade.

Solange der Mensch als natürliches Einzelwesen gegen seine Weltabhängigkeit ringt, ist sein Ringen, weil die Welt als Ganzes ihm unermesslich überlegen ist, hoffnungslos im ganzen, mögen auch im einzelnen ihm noch so viele Teilsiege gelingen. Seine innerste Gesinnung wird nicht einmal immer Herr der inneren Widerstände, die die natürlichen Triebe und Neigungen ihr entgegenstellen. Sobald dagegen der Mensch sich auf sein besseres Ich, auf sein wahres Selbst, seinen innersten Wesenskern, besinnt und dieses als mit dem absoluten Subjekt oder metaphysischen Weltgrunde wesensidentisch erkennt, kann er sich auf die ihm einwohnende absolute Idee stützen, d. h. die Ziele seines wahren Selbst als die Ziele der göttlichen Weltordnung und die ihm innewohnende Kraft zu ihrer Verfolgung als die Kraft Gottes begreifen. Dann gewinnt er in Gott, als dem Grunde der Welt, jene Freiheit von der Welt, die er in der Welt vergebens sucht; im Gegensatz zur Weltabhängigkeit erlangt er die Freiheit in Gott und damit das Bewußtsein der Kraft, daß er den Verlockungen der Welt nicht mehr zu erliegen braucht. Dadurch hat er zugleich das Gefühl des Zerfallenseins mit Gott getilgt, d. h. die Erlösung von der Schuld vollzogen, aber nicht durch eigne Kraft, sondern durch die Gnade, die ihm innewohnt und Kraft und Zuversicht zugleich verleiht.

Wie die Offenbarungsgnade sich auf den Verstand bezieht, so die Erlösungsgnade auf das Gemüt; erstere beeinflusst die religiösen Vorstellungen im Bewußtsein, letztere die religiösen Gefühle. Erlösungsgnade und Gemütsglaube bilden ebensowohl eine einheitliche Funktion wie Offenbarungsgnade und intellektueller Glaube; zwar kann die Gnade wachsen und die unbewußt besessene mehr und mehr ins Licht des Bewußtseins rücken, aber jeder Schritt im Wachstum und im Bewußtwerden ist selbst eine doppelseitige Funktion, so daß von einer Aneignung der Erlösungsgnade durch den Gemütsglauben eigentlich nicht die Rede sein kann.

Der Gemütsglaube stellt sich dar als Hingebung, Versöhnung und Friede. Die Hingebung ist die gefühlsmäßige Einwilligung in die Abdankung des Eudämonismus und in den Dienst der teleologischen Weltordnung Gottes, also der Anlauf zur Erlösung. Die Versöhnung ist die Auslöschung des Zerfallenseins mit Gott, das Korrelat der durch Gott vollzogenen Erlösung auf der Seite des sie empfangenden Menschen; denn Gott braucht sich nicht mit dem Menschen zu versöhnen, weil er nie mit ihm entzweit ist, und der Mensch kann sich nicht mit Gott versöhnen, es sei denn, daß er durch diesen erlöst werde. Der Friede ist der Gefühlszustand, der nach der Versöhnung im Menschen dauernd zurückbleibt, nachdem die Kontrastlust der Erlösung von der Unseligkeit oder die vorübergehende Beseligung verklungen ist, die privative Gefühlsstimmung, die dem Bewußtsein der Freiheit in Gott entspricht, keine Seligkeit, aber ein Gefühl der Ruhe, Sicherheit und Sorgenfreiheit, wie es der im weltlichen Treiben befangene Mensch niemals haben kann. Hingebung, Versöhnung und Friede bilden die ansteigende Phase, den Gipfel und die absteigende Phase jener Gefühlswelle, die als Ganzes Gemütsglaube heißt und das Zentrum des Glaubens ausmacht.

#### 4. Heiligungsgnade und praktischer Glaube.

Die auf den menschlichen Willen gerichtete Gnade hat die Aufgabe, den Willen dem religiösen Verhältnis gemäß zu machen, und löst dieselbe, indem sie ihn negativ von allem Unheiligen reinigt und ihn positiv in den Dienst der göttlichen Zwecke stellt. Die negative Seite der Heiligungsgnade stellt sich unter menschlichem Gesichtspunkt als sittliche Freiheit, die positive als sittliche Energie dar. Die sittliche Freiheit ist jederzeit

nur ein annäherndes Ergebnis der sittlichen Selbstbefreiungsarbeit oder sittlichen Selbstzucht, die im Kampf mit Versuchungen und natürlichen Trieben einen erheblichen Teil der sittlichen Energie durch innere Widerstände verzehrt und nur ihren Rest für positive sittliche Leistungen übrig läßt. Das Ergebnis der Heiligung ist Heiligkeit, d. h. der Zustand des Willens, der dem Gottesfrieden als Gemütszustand entspricht. Heiligkeit ist nicht ein höherer Grad von Tugend, sondern nur eine solche Tugend, die im religiösen Verhältnis wurzelt und aus Heiligungsgnade entspringen ist, bei der also sittliche Selbstzucht und positives sittliches Wirken zugleich Aktualisierungen des religiösen Verhältnisses sind.

Die Heiligungsgnade darf nicht als ein Akt von indeterministischer Freiheit aufgefaßt werden, denn sie ist als Bestandteil des individuellen Geisteslebens an die psychologische Gesetzmäßigkeit gebunden und insofern deterministisch, wengleich autonom. Selbst vom theistischen Standpunkt, wo die Heiligungsgnade von außen in die Individualseele eingreift, bringt sie nicht einen indeterministischen Faktor, sondern nur eine heteronome Determination hinzu. Die Hoffnung, durch Achtsamkeit das Ziel zu erreichen, und die Furcht, es durch Unachtsamkeit zu verfehlen, sind ausreichende Motive für den Willen, um beständig acht zu geben, sich nicht von Versuchungen überrumpeln zu lassen und rechtzeitig Gegenmotive hervorzuziehen, vorausgesetzt, daß die sittliche Gesinnung, d. h. der ständige Wunsch nach Verwirklichung des Sittlichen, lebhaft genug ist. Sofern diese sittliche Gesinnung aus dem religiösen Verhältnis entspringt, ist sie religiös sittliche Gesinnung oder praktischer Glaube, d. h. die menschliche Seite der Heiligungsgnade. In ihr schlägt die religiöse Funktion aus Gefühl in Willen um, nämlich in eine stetige, für gewöhnlich latente, aber bei jedem entsprechenden Anlaß aktuell hervortretende Willensrichtung.

Objektiv betrachtet ist die Heiligung der eigentliche Zweck der Offenbarung und Erlösung und der praktische Glaube dasjenige, dem intellektueller und Gemütsglaube nur als Mittel dienen; Offenbarung und Erlösung wären ein objektiv wertloses Spiel mit religiösen Vorstellungen und Gefühlen, wenn sie nicht die Heiligung im Gefolge hätten und durch diese in den objektiven Weltprozeß ändernd und fördernd eingriffen. Nur subjektiv betrachtet erscheint die Erlösung als das Wichtigste, weil sie den Menschen von der Unseligkeit durch die Beseligung

hindurch zum Frieden führt; aber darin liegt die schwere Gefahr, einen religiösen Eudämonismus an Stelle des weltlichen zu setzen und tatenlos in dem erzielten Gefühlsumschwung zu schwelgen. Soll der Zweck der Religion nicht verfehlt werden, so muß die Erlösung selbst schon mit der negativen Seite der Heiligung zusammenfallen und unmittelbar in die positive hinüberführen. Nur weil das Bewußtsein durch seine Reflexion die Momente der einheitlichen Gnade diskursiv auseinanderzerrt und bald ihre Beziehung auf das Gefühl, bald die auf den Willen in den Vordergrund treten läßt, nur darum erscheint Erlösungsgnade und Heiligungsgnade als zweierlei, während sie, von der göttlichen Seite betrachtet, nur ein und derselbe Akt ist. Was auf göttlicher Seite eins ist, muß auf menschlicher verbunden sein; die Versöhnung ist nur dann echt, wenn sie unmittelbar in die Heiligung hinüberführt, und von Heiligung kann nur die Rede sein, wo noch ein unheiliger Rest zu überwinden, also Erlösung noch unentbehrlich ist.

Auch die Offenbarungsgnade ist nach ihrer göttlichen Seite eins mit der Erlösungs- und Heiligungsgnade; nach der menschlichen Seite drückt sich dies darin aus, daß eine Offenbarung immer nur, wenn auch unbewußt, durch das Bedürfnis nach Erlösung und Heiligung angeregt wird und niemals weiter geht, als zur Befriedigung der gemüthlichen und praktischen Bedürfnisse unbedingt erforderlich ist. Auf den Gebieten der Kunst und Wissenschaft kann man wohl von Inspirationen und Konzeptionen reden, aber den Ausdruck Offenbarung sollte man besser für das religiöse Gebiet reservieren. Die Offenbarung lehrt nur, wie das religiöse Objekt beschaffen sein müsse, um Subjekt für die Erlösung und Heiligung, nach denen der Mensch verlangt, werden zu können. Die Religionsphilosophie, sofern sie sich mit dem religiösen Objekt beschäftigt, hat nur in bewußter, zusammenhängender Betrachtung zu analysieren, was der intellektuelle Glaube intuitiv als unentbehrliche Voraussetzungen der Möglichkeit der Erlösung fordert. Die Gnade ist eine, die sich nur in bezug auf die menschlichen Seelenfunktionen in Offenbarung, Erlösung und Heiligung unterscheiden läßt; alle drei treten stets vereinigt auf, wenn auch für das Bewußtsein bald die eine, bald die andre im Übergewicht ist, der Glaube also bald mehr als intellektueller, bald als gemüthlicher, bald als praktischer sich darstellt.

## B. Religionsmetaphysik.

### I. Die Metaphysik des religiösen Objekts oder die Theologie.

#### 1. Gott als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment.

Die Religionsmetaphysik ist eine Induktion aus der tatsächlich gegebenen Beschaffenheit des religiösen Bewußtseins. Für das wissenschaftliche Bewußtsein bedarf sie der Bestätigung durch Induktionsreihen aus anderer, breiterer Erfahrungsgrundlage, also der Übereinstimmung mit der theoretischen Metaphysik, da ja die religiösen Bewußtseinstatsachen unter theoretischem Gesichtspunkt psychologisch notwendige Illusionen sein könnten. Für das religiöse Bewußtsein als solches bedarf es einer solchen Bestätigung nicht, da es seiner selbst praktisch gewiß ist, also auch der unentbehrlichen Voraussetzungen seiner selbst. Daß ein Gott ist, dessen ist es praktisch gewiß, weil ohne religiöses Objekt kein religiöses Verhältnis möglich wäre; nur das ist zu untersuchen, was oder wie beschaffen Gott ist, weil hier Irrtümer in demjenigen, was für unentbehrliche Voraussetzung gehalten wird, sich einschleichen können.

Der Parallelismus zwischen den theoretischen und religiösen Gottesbeweisen ist deshalb auch wesentlich in demjenigen zu suchen, was beide über die näheren Bestimmungen der Gottheit aussagen. Die ersteren untersuchen, wie Gott gedacht werden müsse, um die gegebene Welt durch ihn erklären zu können, die letzteren, wie er gedacht werden müsse, um den Menschen erlösen zu können. Zunächst muß Gott im Menschen das Bewußtsein seiner relativen Abhängigkeit von der Welt durch das Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit von der Welt überwinden können, und das kann er offenbar nur, wenn die relative Abhängigkeit der Teile der Welt voneinander gegründet und aufgehoben ist in ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott. Daraus

ergeben sich dann drei religiöse Gottesbeweise, die dem ontologischen, kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis der theoretischen Metaphysik entsprechen und parallel laufen.

Der theoretische ontologische Beweis in seiner gewöhnlichen deduktiven Form, d. h. die Ableitung des seienden Absoluten aus dem bewußten Gedanken des Menschen an ein Absolutes, ist ein wertloses Sophisma (M. I, 207—208, 393); in seiner induktiven Form (M. I, 394) ist er unwiderleglich, führt aber nicht weiter als dazu, daß ein Absolutes ist (N. 335—340), nicht dazu, worin es besteht. Er besagt: wenn etwas ist, so ist ein Absolutes; nun ist erfahrungsmäßig etwas, also ist ein Absolutes. Wenn nämlich etwas ist, so ist dies entweder selbst absolut oder von einem Absoluten bedingt; im letzteren Falle, wenn das gegebene Etwas unmittelbar oder mittelbar bedingt ist, so kann entweder das Unbedingte, von dem es bedingt ist, oder aber das ganze Gewebe wechselseitiger Bedingtheiten, der Relationskomplex selbst, das Absolute sein. — Der theoretische kosmologische Beweis zeigt weiter, daß nicht der Relationskomplex selbst das Absolute sein könne, sondern nur ein absoluter Grund, der ihn gesetzt hat, weil die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der vielen Einzelbeziehungen der Teile nur durch Ursprung aus einem solchen erklärbar wird. — Der theoretische teleologische Beweis endlich bestimmt den absoluten Grund des weltlichen Relationskomplexes als einen zwecktätig vernünftigen, weil die empirisch gegebene unbewußte Zweckmäßigkeit des Organischen und die Zusammenstimmung der bewußten und unbewußten Individualzwecke niederer Ordnung zu solchen höherer Ordnung anders nicht zu erklären sind.

Von den entsprechenden religiösen Beweisen fließen der ontologische und kosmologische in eins zusammen. Das religiöse Bewußtsein ist sich nicht nur dessen praktisch gewiß, daß ein Absolutes ist, sondern auch, daß es nicht in dem weltlichen Relationskomplex aufgeht, sondern hinter und über ihm steht und ihn in sich als seinem ihn setzenden Grunde aufhebt. Wäre der weltliche Relationskomplex oder das Universum selbst das Absolute, so könnte dieses den Menschen von seiner Weltabhängigkeit auf keine Weise erlösen, sondern besiegelte nur seine unabwendbare Verstrickung in dieselbe. Darum heben alle Weltanschauungen, die die Welt oder die Naturordnung zum Absoluten machen, die Möglichkeit des religiösen Verhältnisses auf und sind religiös schlechthin unbrauchbar, noch unbrauch-

barer als solche Weltanschauungen, die den Menschen auf die Hilfe nicht absoluter Götter, d. h. bedingter Naturwesen von beschränkter, aber doch dem Menschen unvergleichlich überlegener Macht verweisen. Denn solche können doch als beseelte und gemüthvolle Wesen innerhalb gewisser Grenzen dem Menschen Beistand leisten, während das Räderwerk der gesetzmäßigen Naturordnung den Einzelnen erbarmungslos zermalmt. Nur der absolute, übernatürliche Grund der Naturordnung kann dem Menschen ideale Erlösung von ihren unvermeidlichen Übeln gewähren; aber selbst er vermag dies nicht dadurch allein, daß er die relative Abhängigkeit der Teile voneinander in eine absolute Abhängigkeit von sich umwandelt, sondern nur dadurch, daß er zugleich die Naturordnung aus einer blind notwendigen, zwecklosen Gesetzlichkeit zu einer vernünftigen, zweckmäßigen erhebt.

Denn die ideale Erlösung vom Übel beruht ja darauf, daß der Mensch seine eudämonistischen Individualzwecke den universellen Zwecken unterwirft und die Störungen der ersteren nicht mehr als Störungen seines eigentlichen Daseinszweckes, sondern als indirekte Förderungen des Weltzweckes empfindet und darum aufhört, sie als Übel anzuklagen; dies ist aber unmöglich ohne eine teleologische Weltordnung, die in einem zwecksetzenden Absoluten ihren Grund hat. Noch weniger könnte es zur Erlösung von der Schuld kommen, weil bei einem nicht zwecksetzenden Absoluten der Begriff der Schuld jeden Sinn verlöre. Nichtabsolute, aber zwecksetzende Götter machen eine Religion auf niedriger Stufe möglich; ein absoluter, aber nicht zwecksetzender Gott macht sie schlechthin unmöglich. So kann erst die Einheit der drei Beweise dem religiösen Bewußtsein genügtun; es ist nicht genug, daß der ontologische ein Absolutes sichert und der kosmologische es zum absoluten Grund der naturgesetzlichen Weltordnung erhebt, sondern es gehört ebenso nötig dazu, daß die Weltgesetzlichkeit eine zweckvoll angeordnete, und daß alle scheinbare Selbständigkeit individueller Zwecksetzungen in Wahrheit als gottgesetzte Gliedlichkeit in der Einheit der teleologischen Weltordnung aufgehoben ist.

Schon auf dieser Stufe ergeben sich wichtige Bestimmungen für das Wesen Gottes. Aus der Absolutheit folgt die Substantialität und die Identität mit sich. Die Unbedingtheit ist nicht ohne Bedenken als Bedingtheit durch sich selbst (Aseität) auszudrücken. Beim grammatikalischen Subjekt (der logischen Sub-

stanz) und bei dem transzendentalen Objekt (der erkenntnistheoretischen Substanz) ist die Identität mit sich von anderswoher abhängig, nur bei der metaphysischen Substanz ist sie unbedingt und darum unauflösbar. Veränderlichkeit des Seins entspringt aus Veränderung der Bedingungen, von denen es abhängig ist; das Unbedingte ist darum unveränderlich und unvergänglich, aber nur seiner Substanz und seinem Wesen nach, während seine objektiv-realen Erscheinungsformen oder Modi sich ebensowohl verändern können wie die Prädikate des grammatikalischen Subjekts oder die subjektiv-idealen Erscheinungsweisen, in die sich das transzendente Objekt verhüllt. Eine Verneinung der wechselnden Modi führt zum Akosmismus, der die Möglichkeit des realen Verhältnisses durch illusionistische Verflüchtigung des religiösen Subjekts aufhebt, ebenso wie die Leugnung einer absoluten Substanz das religiöse Objekt vernichtet. Die Identität mit sich oder Unwandelbarkeit der absoluten Substanz ist weder als leere Einfachheit noch als Starrheit des Todes zu verstehen, sondern nur als der Gipfel negativer Erhabenheit, als der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, als der feste Ankergrund der religiösen Friedenssehnsucht. Die Einheit der Substanz schließt eine Fülle innerer Mannigfaltigkeit von festen und deutlichen Bestimmungen nicht aus, und die Unwandelbarkeit des Wesens läßt die Wandelbarkeit des zweckmäßigen Wirkens offen. Sobald man dagegen bloß verabsolutierte Bestimmungen für der absoluten Substanz würdig hält oder die Unwandelbarkeit des Wesens auch auf das Wirken zu übertragen versucht, hört jedes vernünftige Denken auf, und verwickelt man sich in unlösbare Widersprüche (D. 76—80; N. 346—350; Kr. 93—94).

Wie aus dem religiösen ontologischen Gottesbeweise die Absolutheit, Substantialität und Unwandelbarkeit des religiösen Objekts folgt, so folgt aus dem religiösen kosmologischen Beweise seine Erhabenheit über die Formen der Naturordnung, d. h. über Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität; denn nur indem das göttliche Wesen als solches über diese Formen erhaben ist, kann es sie durch sein Wirken setzen, sich als überweltlicher Grund der Welt zur Welt entfalten und in ihr als ihr überweltlicher Wesensgrund behaupten. Gottes Wesen hat demnach die negativen Bestimmungen der Unräumlichkeit, Unzeitlichkeit und Immaterialität an sich, Gottes Wirken die positiven der Allräumlichkeit, Allzeitlichkeit und materiellen Allwirksamkeit, die zusammen die dynamische All-

gegenwart ausmachen. Als positive Bestimmungen des Wesens entsprechen der Unräumlichkeit das Insichsein des absoluten Subjekts, der Unzeitlichkeit die Ewigkeit oder ständige Gegenwart und Simultaneität aller Bestimmtheit, der Immaterialität die Geistigkeit, d. h. die Befähigung des insichseienden Wesens zu lebendiger idealer und realer Betätigung unbeschadet seiner Unwandelbarkeit. Die insichseiende ewige Geistigkeit des Wesens stärkt die Zuversicht auf die Erhabenheit, Stetigkeit und Verlässlichkeit der absoluten Substanz, die dynamische Allgegenwart des Wirkens das Vertrauen in die absolute Abhängigkeit auch des kleinsten und unscheinbarsten Vorganges von Gott. Der kosmologische Beweis ohne den ontologischen läßt die Möglichkeit offen, daß Gott nur als Weltbildner an den vorgefundenen Weltstoff herantrete; die aus dem ontologischen Beweis abgeleitete Forderung der Absolutheit Gottes macht dagegen diese Annahme unmöglich und zeigt den Weltgrund als die alles umspannende, nichts außer sich lassende Substanz und sein Wirken als die Allmacht auf. Der Allmacht gegenüber ist jeder Widerstandsversuch, jede Auflehnung sinnlos, das Vertrauen in ihre Entfaltung zur dynamischen Allgegenwart selbstverständlich.

Schon die naturgesetzliche Weltordnung ist insoweit vernünftig, als sie jede irrationelle Willkür, Zufälligkeit und Unordnung ausschließt und die Spezialgesetze sich in höhere allgemeine Gesetze als wohlgeordnete Glieder harmonisch einfügen. Ihre wahre Wesenheit bekundet die Vernunft aber erst darin, daß die ganze naturgesetzliche Weltordnung zweckmäßiges Mittel für die teleologische Weltordnung und durch diese final bestimmt ist. So wird erst durch den teleologischen Gottesbeweis die abstrakte Bestimmung einer gesetzlich ordnenden Vernünftigkeit zur konkret zwecktätigen Vernünftigkeit erhoben. Im Setzen eines absoluten Zweckes und in der (nicht etwa diskursiv reflektierenden, sondern intuitiv determinierenden) Wahl der zweckmäßigsten Mittel für ihn bekundet sich die Allweisheit Gottes, in der minutiösesten Berücksichtigung des jeweiligen Weltzustandes bei der Wahl der zweckmäßigsten Mittel seine Allwissenheit. Die Allwissenheit in bezug auf die Gegenwart erscheint nur dann wunderbar, wenn man die Absolutheit Gottes außer acht läßt; wenn dagegen Gottes Denken, Wollen und Schaffen eins ist und nichts existiert als dadurch, daß Gott es stetig denkend setzt, so ist sie selbstverständlich. Ebenso ist das Vorherwissen nur dann paradox, wenn man es einerseits als ein expliziertes Wissen auffaßt und andererseits

den Weltlauf gegen Gott verselbständigt und von ihm losreißt; in Wahrheit bestimmt Gott den jeweilig gegenwärtigen Weltzustand final durch den zukünftigen, wengleich nur implizite. Wie, kausal betrachtet, der gegenwärtige Weltzustand alle künftigen Weltzustände implizite in sich enthält, so schließt, final betrachtet, der künftige Weltzustand bei der Erreichung des absoluten Zweckes alle ihm voraufgehenden Weltzustände ideell in sich; die absolute logische Determination des jeweiligen Weltzustandes ist die Einheit beider Betrachtungsweisen, die nur für die diskursive bewußte Reflexion auseinanderfallen (K. 318—325; Ki. 38—58; U. III, 456—461).

Die dynamisch allgegenwärtige Allmacht und die allwissende Allweisheit sind die beiden höchsten Bestimmungen des religiösen Objekts, zu denen der kosmologische und teleologische Beweis hinführen; die abstrakte formale Bestimmung der insichseienden Geistigkeit als Einheit des ewigen Wesens und lebendigen Wirkens findet in ihnen ihre nähere Ausführung und die Erläuterung dafür, wie die Einheit von Wesen und Wirken als möglich zu denken sei. Die allwissende Allweisheit bestimmt nämlich ideell das Was und Wie oder den idealen Inhalt des jeweiligen Weltzustandes, während die allgegenwärtige Allmacht ihn dynamisch realisiert und der jeweilig aktuellen und explizierten absoluten Idee wirkliche Existenz verleiht. Die Allmacht und Allweisheit, die aus dem kosmologischen und teleologischen Beweise folgen, besagen aber nichts von einem bewußten, persönlichen Gottesgeist, sondern führen nur zu unbewußten, unpersönlichen Prinzipien; dies ist für die theoretischen Gottesbeweise der Metaphysik jetzt wohl allgemein anerkannt, gilt aber auch ebenso für die entsprechenden religiösen Gottesbeweise.

Das religiöse Bewußtsein fordert nicht nur die dynamisch allgegenwärtige Allmacht, sondern auch die allwissende Allweisheit Gottes; denn wie nur ein allmächtiger Gott ihm Bürgschaft für Erlösung aus der Weltabhängigkeit durch absolute Abhängigkeit von Gott leistet, so kann auch nur ein allwissender und allweiser Gott ihm die Zuversicht erwecken, daß ihm seine Nöte und seine natürliche Ohnmacht so bekannt sind wie die Mittel zur Erlösung, daß die von Gott gesetzten Zwecke, in deren Dienst der Mensch sich hingeben soll, und die zu ihnen hinleitende Weltregierung die besten von allen möglichen sind. Aber in welcher näheren Form die Allmacht und Allweisheit im absoluten Geiste bestehen, ob bewußt oder unbewußt, persönlich oder unpersön-

lich, darüber folgt aus dem religiösen Bedürfnis zunächst noch gar nichts, und wenn der Mensch zur Anthropopathisierung Gottes hinneigt, so zeigt das nur die kritiklose Voreiligkeit, mit der er die ihm aus seiner eigenen Erfahrung geläufigen Formen des Wollens und Denkens auf den absoluten Geist nach Analogie überträgt. Um Gottes geistiges Wesen näher zu bestimmen, dazu sind weitere Induktionsreihen erforderlich, die von anderen Erfahrungsgrundlagen ausgehen.

## 2. Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment.

Die Erkenntnistheorie lehrt, daß die subjektive Erscheinungswelt bewußt ideal, Vorstellung in einem Bewußtsein für ein Bewußtsein, aber keine stoffliche, vom Bewußtsein unabhängige solide Realität ist, und daß wir ihr außerbewußtes Korrelat nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar erkennen können. Sie läßt weiter begreifen, daß die Dinge an sich das Empfindungsvermögen nur darum affizieren können, weil sie dem Psychischen wesensgleich sind, nämlich als thelich-dynamische Eindruck machen und nach kategorialen Bestimmungen geordnet sind, denen das Erkenntnis-subjekt gleiche oder ähnliche Kategorialfunktionen zur Ordnung der Eindrücke entgegenbringt. Die Dinge an sich sind nicht stofflich, sondern, wie die Naturphilosophie lehrt, dynamisch, energetisch und kinetisch; ihre Bewegung schließt die Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit ein, ihre Bewegungsgesetze die Kausalität und Finalität als die beiden Seiten der logischen Determination des Realen. Die Qualität und manche andre Kategorien sind nur zusammenfassende subjektive Repräsentationsformen oder stellvertretende Bewußtseinsabbreviaturen für verwickelte objektive Verhältnisse. Die objektiv reale Natur kann uns also nur darum affizieren und kann nur insofern von unserm Erkennen subjektiv rekonstruiert werden, als sie selbst unbewußt geistig ist, ihre Realität einem thelich-dynamischen und ihre inhaltliche gesetzmäßige Bestimmtheit einem logisch-idealen Prinzip verdankt (TR. 90—94; K. 318—325; Ki. 38—58).

Weil alle Dinge an sich gesetzmäßig wirkende Kraftgruppen oder dynamisch realisierte Gesetzesanwendungen sind und alle Gesetzlichkeit im konkreten Falle logisch-ideale Determination des jetzigen Bewegungszustands nach Maßgabe des vorhergehenden ist, darum löst sich alle materielle Natur in etwas Ideelles, in unbewuß-

ten Willen und unbewußte Vorstellung auf. Weil aber alle Dinge an sich aufeinanderwirken, d. h. in den Strom der universellen Kausalität eingegliedert sind (K. 380—382) und diese wieder mit dem Strom der universellen Finalität identisch ist, darum muß das Ideale, das alle Dinge ist, eines sein und die Dinge als Glieder seiner inneren Mannigfaltigkeit, als Teile seiner absoluten thetisch-logischen Funktion in sich schließen. Denn die Aktionen der verschiedenen Dinge an sich oder Individuen würden aneinander vorbeigehen und sich gar nicht treffen, wenn sie Aktionen verschiedener Substanzen anstatt Teilaktionen einer Substanz wären, und die logische Determination könnte gar nicht eine einheitliche kausale und finale Weltordnung zum Ergebnis haben, wenn sie nicht selbst eine einheitliche wäre. Somit ist die Welt durch den absoluten Willen realisierte Idee oder der sich logisch determinierende absolute Wille oder unbewußter absoluter Geist als einer, sich selbst gliedernder. Diesen Gottesbeweis kann man nach seinen Ausgangspunkten den erkenntnistheoretisch-naturphilosophischen, nach seinen Ergebnissen den idealistisch-monistischen nennen.

Dieser Beweis betrifft die Welt nach ihrer Außenseite als Natur oder objektiv-reale Erscheinung; ihm zur Seite geht der psychologische Beweis, der die Welt nach ihrer Innenseite als eine Summe von Bewußtseinen samt ihren Bewußtseinsinhalten erfaßt. Während die reale, vom Bewußtsein unabhängige Natur, die allen Erkenntnissubjekten als eine und dieselbe einzige Existenz gegenübersteht, von jedem Bewußtsein nur indirekt aus seiner subjektiven Erscheinungswelt erschlossen werden kann, ist das bewußte Geistesleben als solches jedem unmittelbar durch seine Erfahrung gegeben. Mittelbar erkennt er, daß es außer ihm noch viele bewußtgeistige Individuen gibt, die durch die Tiere, einzelligen Lebewesen und Pflanzen bis zu den unorganischen Individuen (Molekülen und Atomen) hinabreichen, d. h. daß die seelische Innerlichkeit ebenso weit hinabreicht wie die äußere natürliche Wirksamkeit (U. II, 82—95, 492).

Weiter zeigt sich dann, daß jeder höhere Organismus aus vielen niederen Individualitätsstufen zusammengesetzt ist, daß jede von diesen ihr eigenes seelisches Innenleben hat, daß nur ein Teil, nämlich der über der Schwelle des Oberbewußtseins belegene Teil dieser Inhalte, zur Einheit verschmilzt, der Rest aber isoliert bleibt. Die Spaltbarkeit der Bewußtseinseinheit durch Spaltung des Organismus und die künstliche Verschmelzung getrennter

Bewußtseine zur Einheit durch künstliche Verwachsung von Tieren und Embryonen lehrt weiter, daß die physiologische Leitung zwar eine Bedingung der Bewußtseinseinheit, aber nicht ihre zureichende Ursache sein kann, und daß das psychische Subjekt, welches die Einheit durch seine synthetische Funktion herstellt, nicht mehr ein individuell beschränktes sein kann, sondern ein supraindividuelles, absolutes Subjekt sein muß. Auch nicht aus zwei benachbarten Hirnzellen könnten die Empfindungen zur Einheit verschmelzen, wenn nicht eine supraindividuelle synthetische Funktion beide verbände, die von einem supraindividuellen Subjekt ausgeht (Ps. 280—316). Diesen Beweis wird man den psychologisch-monistischen nennen können.

Der idealistische Beweis zeigt uns den unbewußten absoluten Geist als das Wesen der Natur, der psychologische zeigt ihn uns als den Träger und Produzenten des bewußten Geisteslebens; dort ist er der Grund der Welt nach ihrer objektiv-realen Außenseite, hier nach ihrer subjektiv-idealen Innenseite (K., S. V—VI). Wie aber die Welt trotz ihrer Doppelseitigkeit als natürliche äußere Wirksamkeit und bewußt geistiges Innenleben doch nur eine ist, wie jedes Teilchen von ihr beide Seiten in sich vereint, und jeder dynamische Konflikt zweier Tätigkeiten ein Stück Natur und ein Stück bewußten Geisteslebens zugleich setzt, so muß auch der unbewußte absolute Geist, der der Natur, und derjenige, der dem bewußten Geistesleben substantiell und funktionell zugrunde liegt, ein und derselbe absolute Geist sein, der nach denselben Anschauungs- und Denkformen dort das natürliche Dasein und hier die subjektiven Erscheinungswelten in den Bewußtseinen formiert. Wie weit der Parallelismus des äußeren und inneren Geschehens reicht, durch welche Mittel er erzielt wird, soweit er besteht, und inwieweit die verschiedenen teleologischen Aufgaben beider Erscheinungssphären Abweichungen vom Parallelismus und Übergreifen der einen Erscheinungssphäre über die andre bedingen, das ist Gegenstand besonderer Untersuchungen (Ps. 397—422). Hier genügt es, festzustellen, daß der Weltgrund trotz der phänomenalen Doppelseitigkeit der Welt einer ist, und daß er absoluter Geist ist. Diese Vereinigung des idealistischen und psychologischen Beweises ist der Identitätsphilosophie, der nur dadurch von verschiedenen Philosophen in Mißkredit gebracht ist, daß sie einerseits das unbewußte absolute Denken mit dem bewußten menschlichen, und andererseits das bloß ideale (bewußte oder unbewußte) Denken.

mit dem thelisch-dynamisch realisierten verwechselten und vermengten (U. II, 460—463; N. 65—73).

Diese drei theoretischen Gottesbeweise haben nun auch für das religiöse Bewußtsein ihre Analogien. Dieses fordert absolute Abhängigkeit von Gott, und zwar sowohl der natürlichen Außenwelt als auch des bewußtgeistigen Innenlebens und die wechselseitige Bestimmtheit beider füreinander durch Gott.

Solange der erkenntnistheoretische naive Realismus die natürliche, materielle Welt für ein, sei es unabhängig von Gott von jeher bestehendes, sei es von ihm geschaffenes und zu substantieller Unabhängigkeit aus ihm entlassenes, solid stoffliches Dasein hält, so lange behält diese Welt eine eigne Aktivität auf den Menschen und setzt neben seine Abhängigkeit von Gott eine mehr oder minder tiefgreifende Abhängigkeit von ihr, setzt also die Abhängigkeit des Menschen von Gott aus einer absoluten, wie das religiöse Bewußtsein sie fordert, zu einer relativen herab. Der Deismus, der jeden Eingriff Gottes in den Weltlauf ausschließt, ist schlechthin irreligiös, weil er die Abhängigkeit des Menschen von der Welt als eine absolute bestehen läßt. Der Theismus mildert durch den concursus divinus die Abhängigkeit des Menschen von der Welt; deshalb klammert sich das religiöse Bewußtsein, solange es auf dem Standpunkt des naiven Realismus steht, an ihn an, trotzdem er die Milderung der Weltabhängigkeit einerseits durch willkürliche, magisch supranaturalistische Eingriffe Gottes und Störungen des gesetzlichen Weltlaufs erkaufte und sie andererseits nicht durch eine absolute Abhängigkeit von Gott schlechthin zu überwinden vermag. Nur der konkretmonistische Pantheismus kann die Abhängigkeit von Gott zu einer absoluten machen und von der Weltabhängigkeit schlechthin erlösen, indem er die Welt als die willensrealisierte absolute Idee deutet und so alle Einwirkungen der Welt auf den Menschen in geplante und gewollte Einwirkungen Gottes auf ihn umwandelt. Nur der Gott des Pantheismus hat nicht nötig, behufs Überwindung der Weltabhängigkeit des Menschen die gesetzmäßigen Weltaktionen zu stören, weil sie seine eigenen Aktionen sind, denen er ihre logische Gesetzmäßigkeit nach der teleologischen Weltordnung einprägt. Abhängigkeit von der Welt liegt nur so lange vor, als der Mensch die ihn affizierenden Individuen und Atomgruppen als phänomenale Existenzen auffaßt; sowie er sie als das ansieht, was sie eigentlich sind, als partielle objektive Erscheinungen des göttlichen Wesens, schlägt die Weltabhängigkeit in Gottabhängigkeit um.

Aber diese Gottabhängigkeit wäre doch noch keine absolute, wenn der Mensch in seinem bewußten Geistesleben von Gott unabhängig auf seine indeterministische Freiheit gestellt wäre, wenn nicht zu der äußeren objektiven, durch die Erscheinung Gottes in der übrigen Welt vermittelten, noch eine subjektive, innere, durch die Erscheinung Gottes im eigenen bewußten Geistesleben vermittelte Abhängigkeit hinzuträte. Schwerer als die Abhängigkeit von der umgebenden Natur wird die von den Absichten anderer Menschen empfunden; wäre ich frei von Gott, so wären diese es auch, und meine Abhängigkeit von ihnen wäre keine Abhängigkeit von Gott. Nur dann, wenn Gott der beständig aktuelle Grund nicht bloß der Natur sondern auch jeder bewußtgeistigen Persönlichkeit ist, nur dann kann jede solche sich von ihm absolut abhängig wissen, ohne transzendente, magisch supranaturalistische, naturgesetzwidrige Eingriffe von ihm zu erfahren und ohne von ihm dämonisch besessen zu sein. Soweit die menschlichen Gedanken und Begehungen von physiologischen Zuständen und Vorgängen im eigenen Organismus abhängen, sind sie durch die Naturseite der Welt mitbedingt; indem aber in jedem Augenblick in jeder Individualitätsstufe innerhalb des Organismus supraindividuelle unbewußt psychische Funktionen (synthetische Kategorialfunktionen oder schöpferische Synthesen) mit diesen von Gott gesetzten natürlichen Bedingungen zusammenwirken, erweist sich beständig die unmittelbare Abhängigkeit des inneren subjektiven Geisteslebens von Gott, durch die des Menschen Abhängigkeit von ihm zu einer absoluten wird. Zugleich erweist sich damit der von innen her erschlossene Weltgrund als ein schlechthin geistiger, wenn auch vor und hinter dem von ihm formierten Bewußtseinsinhalt liegender (U. II, 412—414).

Die durch die Welt vermittelte und die unmittelbar im eignen bewußten Geistesleben gegebene Abhängigkeit von Gott ergänzen sich nur dann zur absoluten Abhängigkeit von Gott, wenn der Weltgrund und der Grund des eignen Geisteslebens ein und dasselbe Geistwesen sind. Denn sonst hätte man statt eines absoluten Geistes deren zwei, die ihre Absolutheit gegenseitig einschränkten, und zwei Abhängigkeiten von verschiedenen Wesen, die miteinander im Streite lägen, anstatt in eine gemeinsame teleologische Weltordnung harmonisch zusammenzuströmen. Die Einheit Gottes ist also Postulat des religiösen Bewußtseins, weil nur ein Gott absolut, die Abhängigkeit nur von einem Gott

eine absolute sein, und die teleologische Weltordnung nur von einem Gott gesetzt sein kann. Das religiöse Bewußtsein ist also nicht nur idealistisch-monistisch und psychologisch-monistisch, sondern auch identitätsphilosophisch; es schöpft aber diese Forderungen aus der Analyse seiner selbst, nicht wie die Metaphysik unter dem Gesichtspunkt, daß die Welt unter andern Voraussetzungen nicht zu erklären wäre, sondern unter dem, daß der Mensch anders nicht unter absoluter Abhängigkeit von Gott stehen kann, und daß er ohne diese nicht zu erlösen ist.

Durch den idealistischen Gottesbeweis werden die schon früher gewonnenen Prädikate der Allwissenheit, Allweisheit und Allmacht näher bestimmt. Die Allwissenheit liegt in der absoluten Idee, die als aktuelle ihrem expliziten Inhalt nach mit dem jeweiligen Weltinhalt oder Weltzustande identisch ist, implizite aber auch das Vergangene und Zukünftige in sich schließt. Die Allweisheit besteht in der logischen Determination des jeweilig explizierten Ideeinhalts oder des jeweiligen Weltzustandes nach Maßgabe desjenigen des vorhergehenden Augenblicks und des absoluten Zweckes. Die Allmacht besteht in dem absoluten Willen, durch den der jeweilig explizite Inhalt der absoluten Idee zum jeweiligen Weltzustande dynamisch realisiert wird; diese Realisierung der absoluten Idee heißt im Augenblick des Weltanfangs Schaffen, im Fortgange Erhalten (oder stetiges Schaffen) und Regieren (oder zweckmäßiges Verändern).

Weder stellt Gottes Allwissenheit ihm die absolute Idee, noch stellt Gottes Allmacht ihm die Welt als etwas Fremdes, Gegensätzliches gegenüber; vielmehr sind Idee und reale Welt nur innere Momente der göttlichen Tätigkeit selbst, nicht substantiell beharrende Produkte, sondern stetig neu produzierte innere Gliederungen der absoluten Funktion. Gott geht im Setzen der Idee und der Welt nicht aus sich heraus, sondern bleibt in sich; er setzt auch nichts aus sich heraus, sondern was uns aus peripherischem Gesichtspunkt als relativ beständiges Produkt erscheint, ist aus dem Gesichtspunkt Gottes nur seine stetige produktive Aktion selbst. So ist die Welt für Gott nicht etwas selbständig außer ihm Seiendes, an dem seine produktive Funktion einen Widerstand finden, sich brechen und zentripetal reflektieren könnte, so daß aus solcher Reflexion eine ideale Spiegelung in ihm, eine rezeptive Vorstellung der Welt neben der schöpferischen Idee entstehen könnte. Käme aber doch eine solche in ihm zustande, so müßte sie auch sofort durch den Willen

realisiert werden, d. h. es müßten dann zwei Welten statt einer existieren. Bewußt könnte nur eine rezeptive Weltidee in Gott sein, die durch solche zentripetale Reflexion der schöpferischen Tätigkeit entstanden wäre; eine solche ist aber weder möglich noch wirklich. Der idealistische Beweis deutet auf kein Bewußtsein in Gott hin; vielmehr kann ein solcher Schein nur entstehen, wenn eine irrtümliche Deutung des psychologischen Beweises in die Ergebnisse des idealistischen unvermerkt hineingetragen wird.

Aus dem psychologischen Beweise folgt, daß Gott geistig sein muß, um in unser bewußtes Geistesleben eingehen zu können. Solange man geistig und bewußt identifizierte, folgte daraus Gottes Bewußtheit; aber diese Identifikation ist irrtümlich. Von dem bewußten Geistesleben müssen wir so vieles abziehen, was nicht auf Gott übertragen werden kann, daß die übrigbleibenden geistigen Grundfunktionen nicht mehr als bewußte, sondern nur noch als unter Umständen bewußtsein-erzeugende übrigbleiben. Abziehen müssen wir das Sinnliche, Rezeptive, Sukzessive, Diskursive, Abstrakte, Reflektierte, die Gedächtnisvorstellungen oder Erinnerungen, die charakterologischen Triebe und Reaktionsweisen, die Gemütsanlagen, und alle Kombinationsergebnisse aus solchen Faktoren; denn alles dies ist im bewußten Geistesleben physiologisch bedingt durch Dispositionen in den materiellen Zentralorganen. Gibt man zu, daß nur psychische Phänomene bewußt werden können, die sie hervorbringenden psychischen Funktionen aber immer unmittelbar unbewußt bleiben, so muß dies auch für den göttlichen Geist gelten. Die produktive Funktion muß in ihm wie im Menschen unbewußt bleiben, und zwar nach den beiden in ihr verbundenen Seiten (Wille und Vorstellung), und es kann nur soweit in ihm Bewußtsein angenommen werden, als psychische Phänomene in ihm möglich sind, die nicht Phänomene für ein peripherisches, geschöpfliches Bewußtsein, sondern für ein zentrales göttliches Bewußtsein sind (Ps. 121—125; U. I, S. XXXII bis XLVII).

Alle psychischen Phänomene im Menschen werden durch unbewußte Kategorialfunktionen aus ursprünglich qualitätslosen Unlust- und Lustgefühlen aufgebaut. Gott hat zwar die unbewußten Kategorialfunktionen, durch die er einerseits die materielle Welt, andererseits das Empfindungsmaterial in den Bewußtseinen formiert, und diese Geistestätigkeit allein genügt schon, um ihn

Geist zu nennen. Er hat auch die aus dem Zusammentreffen seiner thelisch-dynamischen Teiltätigkeiten entspringenden Unlust- und Lustgefühle, aber er hat sie nur als peripherisch bewußte, die eben durch ihre Entstehung die geschöpflichen Individualbewußtseine erzeugen, nicht als konstituierende Bestandteile eines zentralen, göttlichen Eigenbewußtseins. Alle komplizierteren bewußtpsychischen Phänomene können nur aus einfacheren entstehen; insbesondere gilt dies für die höheren geistigen Gefühle und Gedankengebilde. Da Gott als Gott keine rezeptive Passivität, sondern nur produktive Aktivität besitzt, kann es auch zu keinen psychischen Phänomenen in ihm kommen, die nur in den Kollisionspunkten der Teiltätigkeiten aus einer lokalen, peripherischen Passivität entspringen.

Die einzige Ausnahme bildet dasjenige Unlustgefühl, das aus dem unendlichen Überschuß des erregten potentiellen Willens (leeren Wollenwollens) über den endlichen Umfang der aktuellen Idee entspringt. Diese außerweltliche Unseligkeit Gottes, die ich aus den induktiv erschlossenen Prinzipien deduktiv abgeleitet habe, hat aber bis jetzt fast bei niemand Zustimmung gefunden und ist auch nach meiner Auffassung eine völlig inhaltsleere, schlechthin unbestimmte Unlust (U. II, 185—186, 434—435, 574—576). Lustgefühl in Gott würde ein reflektierendes Bewußtsein schon voraussetzen, nämlich die Möglichkeit der Reflexion darauf, daß das absolute Wollen im Weltprozeß wirklich seinen Willen bekommt; solches reflektierendes Bewußtsein ist aber in Gott unmöglich und darum bleibt auch diese Totalbefriedigung des Willens unbewußt. Gott produziert, trägt und hat alle Bewußtseine in der Welt ebensogut wie die materielle, natürliche, äußere Welt; aber er hat von den ersteren so wenig wie von den letzteren eine rezeptive Spiegelung in sich, in der das aus der Einheit zur Vielheit Entfaltete reflexiv in eine sekundäre Einheit zurückgenommen und noch einmal zusammengefaßt würde.

Damit ist auch schon gesagt, daß ein Selbstbewußtsein Gottes unmöglich ist. In der aktuellen Idee schaut er seine Selbstentfaltung, die Entfaltung des logischen Formalprinzips, an, aber er hat keinen Grund, darauf zu reflektieren, daß es sein eigenes Selbst ist, was in der absoluten Idee vor seinem Blick entfaltet daliegt, keinen Grund, sich ihren impliziten Ursprung aus ihr zu explizieren. Ohne Bewußtsein eines Nichtich ist auch kein Ichbewußtsein möglich.

Noch weniger ist Persönlichkeit denkbar, wo Bewußtsein

und Selbstbewußtsein fehlen; es ist ein ebenso vergebliches Bemühen, Bewußtsein und Selbstbewußtsein in Gott beim anerkannten Mangel der Persönlichkeit konstruieren zu wollen, als ihm Persönlichkeit auf Grund von Gefühlen und ethischen Willensrichtungen in Ermangelung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins zuzuschreiben. Höhere geistige Gefühle sind entwickelte Kombinationsergebnisse aus mannigfachen bewußten Bestandteilen; sie sind beim Menschen ohne Beteiligung der organisch-physiologischen Dispositionen unmöglich, die bei Gott fehlen. Die edlen Gefühle (wie Wohlwollen, Güte, Milde, Langmut, Barmherzigkeit, Liebe) sind nur möglich auf Grund einer Wechselwirkung mit seinesgleichen in sozialen Beziehungen und unter der Voraussetzung, daß auch ihr Gegenteil möglich sei. Alle diese Bedingungen sind in Gott nicht erfüllt. Streift man von den ethischen Willensrichtungen die organisch mitbedingten Gefühlsresonanzen ab, so zerstört man auch das Persönliche an ihnen und läßt nur abstrakte Schemata übrig.

Abgesehen davon, daß der Persönlichkeit Gottes alle Grundlagen fehlen, widerspricht sie auch der Absolutheit; man hat nur die Wahl, entweder auf die Absolutheit oder auf die Persönlichkeit Gottes zu verzichten oder das religiöse Objekt mit einem unauflöselichen Widerspruch behaftet zu lassen. Das Aufgeben der Absolutheit hebt auch die absolute Abhängigkeit von Gott mit auf; das Aufgeben der Persönlichkeit erfordert nichts weiter, als den Begriff des Geistes über die bisher gewohnten Schranken zu erweitern und neben dem unterpersönlichen (tierischen) und persönlichen (menschlichen) Geiste auch einen überpersönlichen (göttlichen) anzuerkennen, der die beiden ersteren als untergeordnete Erscheinungsformen seiner selbst hervorbringt.

Die Persönlichkeit Gottes erscheint nur dann als ein Postulat des religiösen Bewußtseins, wenn dieses die Einheit von Gnade und Glaube gewaltsam auseinandergerissen hat, so daß dem Menschen nur der Glaube und die repräsentative Vorstellung der göttlichen Gnade übrigbleibt, die Gnade selbst aber nicht mehr zum Menschen gehört. Dann muß für die zerstörte Einheit ein Ersatz durch ein Verhältnis zweier Personen nach Analogie von Gatten, Brautleuten oder von Herrn und Knecht, König und Untertan, Sohn und Vater hergestellt werden. Dann sind Persönlichkeit, Gemütseigenschaften, Selbstbewußtsein, Bewußtsein, Gedächtnis und Reflexion Gottes unentbehrliche Voraussetzungen

für solch ein surrogatives persönliches Verhältnis, das nicht über die Liebe als ungestillte Sehnsucht nach Vereinigung hinausgelangt und sich mit der erst nach dem Tode erhofften wirklichen Vereinigung über ihren jetzigen Mangel tröstet. Die beschränkte und irrtümliche Auffassung dessen, was Geist ist, und dessen, was das religiöse Verhältnis ist, hat allein das Vorurteil hervorgerufen, als ob Bewußtheit und Persönlichkeit Gottes Postulate des religiösen Bewußtseins wären.

Der identitätsphilosophische Beweis bestätigt die aus dem idealistischen und psychologischen Beweis abgeleiteten Bestimmungen Gottes, indem er sie zur Einheit zusammenfaßt. Als gemeinsamer Grund der materiellen und bewußtgeistigen Welt kann Gott weder materiell noch bewußtgeistig sein; denn als materielle Substanz hätte er nicht den bewußten Geist, als bewußter Geist hätte er weder die materielle Welt noch den in ihr waltenden unbewußten Geist aus sich hervorbringen können. Beides zugleich konnte er nur als immaterieller, unbewußter Geist, der über die Formen des materiellen Daseins und des Bewußtseins gleich erhaben ist, aber vermittelt seiner dynamisch-gesetzlichen oder thelisch-logischen Betätigung beide Erscheinungsformen als zusammengehörige Außen- und Innenseite der doppelseitigen Erscheinungswelt produziert. Hebt man aus beiden Erscheinungssphären die wesentlichen Grundfunktionen heraus, die die Erscheinungsformen erzeugen, so zeigt sich nicht bloß, daß sie selbst noch vor und hinter diesen Erscheinungsformen liegen, sondern auch, daß sie untereinander wesentlich identisch sind, mögen sie auch nach den verschiedenen Ausgangspunkten ihrer induktiven Erschließung zunächst mit verschiedenen Ausdrücken (Kraft und Wille, Gesetz und Vorstellung, Idee und Kategorialfunktion) bezeichnet werden. Hiermit schwindet die letzte Möglichkeit, Gott als Person zu denken.

Das religiöse Bewußtsein verlangt als Voraussetzung, ohne welche seine absolute Abhängigkeit von Gott unmöglich wäre, einerseits die Identität des absoluten Naturgrundes mit dem Grunde der selbsterlebten Gnade, andererseits die untrennbare Einheit von Gnade und Glaube, göttlicher und menschlicher Seite der religiösen Funktion. Aus beiden aber folgt die Unpersönlichkeit Gottes als Postulat des religiösen Bewußtseins. Gott kann den Menschen von der Weltabhängigkeit nur dann ideal erlösen, wenn die Welt nichts ist als seine Funktion; ein der Welt in diesem Sinne immanenter Gott muß aber unbewußt und un-

persönlich sein, wenn er nicht in der Welt und ihren Teilen wie ein persönlicher Geist in einem Fetisch drinstecken soll. Hätte er Bewußtsein und Persönlichkeit gehabt, so hätte er sie zuvor aufgeben müssen, um sich als unbewußter und unpersönlicher in die Welt versenken zu können. Ebenso müßte er beider sich erst entäußern, um seine Funktion mit der menschlichen in eins zusammengehen zu lassen; denn zwei verschiedene Personen können unmöglich ihre Funktionen zu einer und derselben verschmelzen.

Der Heilige Geist im Christentum war ursprünglich eine unbewußte, unpersönliche Ausströmung des persönlichen Gottes behufs Befriedigung dieses religiösen Bedürfnisses; aber er befriedigte es doch nur halb, denn dieses verlangt nach der vollen Einheit mit Gott selbst, nicht nach der mit einer minderwertigen Emanation Gottes. Um mit Gott wieder gleichwertig zu werden, mußte entweder auch der Heilige Geist personifiziert oder Gott selbst der Persönlichkeit entkleidet werden; im ersteren Falle ist die Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der Menschenseele wiederum abgeschnitten und das religiöse Bedürfnis auf ein Gemütsverhältnis von Person zu Person anstatt der Einheit angewiesen, und nur im letzteren Falle ist ihm ganz und gar genuggetan.

Wahrhaft erlösen kann uns nur ein unpersönlicher Gott, weil nur ein solcher in uns sein kann und wir in ihm; nur die unbewußte Funktion eines solchen kann mit der unbewußten psychischen Funktion des Menschen, die seine psychischen Phänomene erzeugt, identisch sein, nur sie kann in den Vorstellungs-, Willens- und Gefühlsinhalt des menschlichen Bewußtseins und seine Bewußtseinsform eingehen ohne Widerspruch mit einem göttlichen Bewußtsein und einer göttlichen Persönlichkeit, von der sie ausgeht. Wäre die Gnade ein Gefühl Gottes, so könnte sie nicht vom Menschen gefühlt werden; wäre das absolute Subjekt persönlich, so könnte es nicht mit dem eingeschränkten persönlichen Subjekt des Menschen identisch sein.

Wer die anthropopathische Entstellung des Gottesbegriffs durch die Bestimmung der Persönlichkeit anerkennt, aber trotzdem diese Vorstellung für die Religion festzuhalten für nötig findet, der sinkt damit in den Hegelschen Irrtum zurück, als ob die Religion die Wahrheit nur in der unangemessenen, niederen Form der bildlichen Vorstellung in sich haben könne und in adäquater Gestalt nicht vertrage. Wäre die Persönlichkeit oder

Unpersönlichkeit Gottes für das religiöse Bewußtsein an und für sich gleichgültig, so müßte dieses sich doch für die Unpersönlichkeit entscheiden, weil nur diese ohne Widerspruch mit der von ihm postulierten Absolutheit Gottes vereinbar ist. Wäre die Persönlichkeit Gottes ein Postulat des religiösen Bewußtseins, so wäre unsre geistige Organisation mit einem unlöslichen Widerspruch behaftet, indem sie genötigt wäre, zwei sich widersprechende Bestimmungen (Persönlichkeit und Absolutheit) religiös zu postulieren. Tatsächlich ist aber unsre geistige Organisation keineswegs mit sich in Zwiespalt, da Unpersönlichkeit und Absolutheit in gleichem Maße von ihr religiös postuliert werden, und diese Postulate des religiösen Bewußtseins wiederum mit den Ergebnissen der theoretischen Induktion zusammentreffen.

Es steht jedem religiösen Menschen frei, in bezug auf die theoretische Erkennbarkeit Gottes reiner Skeptiker oder auch Agnostiker zu sein; dann fällt für ihn die Übereinstimmung der theoretischen Induktionsergebnisse mit den Postulaten des religiösen Bewußtseins, ja sogar das Interesse an solchen, hinweg. Aber in bezug auf die Postulate des religiösen Bewußtseins selbst kann und darf der religiöse Mensch niemals Skeptiker oder Agnostiker sein, weil er damit seinem religiösen Leben selbst den Boden entziehen würde. Deshalb darf er auch die Frage nach der Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes nicht als unlösbar oder als interesselos von sich abchieben, sondern muß mit Ernst in die Untersuchung darüber eintreten, wie beschaffen das religiöse Objekt vorausgesetzt werden muß, um dem religiösen Bewußtsein genugtu zu können. Der Irrtum, als ob die Persönlichkeit Gottes ein Postulat des religiösen Bewußtseins sei, ist, wie oben gezeigt, eine naturgemäße Folge aus einem mangelhaften Verständnis des religiösen Verhältnisses in Verbindung mit einer mangelhaften Psychologie und entspricht so einer niederen Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins. Die Erörterung der geeignetsten Art und Weise, um schonend und milde das religiöse Bewußtsein von der niederen auf die höhere Stufe zu heben, ist nicht mehr Sache der Religionsphilosophie, sondern der religiösen Pädagogik.\*)

\*) Über die Unbewußtheit und Unpersönlichkeit Gottes vgl. R. II, 140—161, 179—182; U. II, 175—201, 506—536, L. 154—183; St. 218—226; B. 638—641, 617—622; Fr. 131—136; Ae. II, 478—482; Sch. 34—51; M. II, siehe Register unter „Unbewußtes“; „Sphinx“ 1891, Juniheft, S. 321—330.

### 3. Gott als das die Freiheit begründende Moment.

Zur Erlösung von Übel und Schuld genügt es nicht, daß die absolute Abhängigkeit von Gott an Stelle der relativen Abhängigkeit von der Welt tritt, solange der Mensch in beiden als gleichermaßen passiv, formell abhängig und unfrei gedacht wird. Nur wenn die absolute Abhängigkeit von Gott zugleich aktive Autonomie und Selbstdetermination, d. h. deterministische Freiheit des Menschen ist, nur dann kann sie von der Weltabhängigkeit erlösen, ohne den Menschen dafür in eine heteronome Abhängigkeit von Gott zu stürzen. Dies geschieht aber tatsächlich in der religiösen Funktion, die göttlich und menschlich zugleich ist; es kann aber nur geschehen, weil Gott noch keine Person ist, sondern erst im Menschen eine wird, also seine absolute Determination des Menschen zugleich persönliche Selbstdetermination des Menschen sein kann. Der Mensch bleibt unfrei, solange er sich nicht in der Einheit mit Gott weiß und dieser Einheit gemäß bestimmt; denn nur in ihr erlangt er den Mitbesitz der einzigen in der Welt zu findenden Freiheit, nämlich der Freiheit Gottes als des einzigen absolut unabhängigen Wesens. Nur die göttlichen Zwecke sind schlechthin frei gesetzte, und an dieser Freiheit nimmt der Mensch teil, indem er auf Grund seiner Wesenseinheit und seiner religiös-funktionellen Einheit mit Gott die göttlichen Zwecke auch als die seinigen anerkennt, die damit zugleich zu autonomen Gesetzen für sein Bewußtsein gestempelt sind.

Indem ferner der Mensch in der objektiven sittlichen Weltordnung (den religiösen, sittlichen, politischen und sozialen Einrichtungen) den objektiven Niederschlag derselben autonomen Gesetze anerkennt, die in ihm als subjektive sittliche Weltordnung und Heiligungsgnade lebendig sind, hören auch diese für ihn auf, heteronome Mächte und Autoritäten zu sein, und werden zu einer nicht bloß gottgewollten, sondern auch von ihm selbst gewollten, seinem Gewissen gemäßen Ordnung. Die subjektive sittliche Weltordnung entfaltet sich um so reicher, tiefer und feiner, unter je günstigeren religiös-sittlichen Einrichtungen der Mensch aufwächst; diese selbst aber sind wiederum doch nur die Objektivation subjektiver Ideale, also vermittelt durch die subjektive sittliche Weltordnung in menschlichen Bewußtsein. So entwickeln sich beide Hand in Hand in harmonischer Wechselwirkung miteinander in der Kulturgeschichte; diese Entwicklung beider erweist sich aber ebenso wie ihr teleologisches Aufeinander-

angelegtsein als eine providentiell geleitete und weist auf die höhere Einheit beider, die absolute sittliche Weltordnung, als auf ihren gemeinsamen metaphysischen Grund zurück, der mit Gott als dem religiösen Objekt zusammenfällt (B. 577—584).

Während genetisch die absolute sittliche Weltordnung das ideelle Prius ist, aus dem die subjektive und durch diese vermittelt die objektive sich entfalten, ist für unsre induktive Erkenntnis, die immer den umgekehrten Weg nimmt, die objektive sittliche Weltordnung, in die der Mensch sich hineingestellt findet, das erste Gegebene, die subjektive das zweite, das auf Grund jener sich individuell entwickelt, und die absolute sittliche Weltordnung das letzte, zu deren Begriff der Mensch sich als zu dem gemeinsamen Grunde beider emporschwingt. Die objektive sittliche Weltordnung ist der menschheitliche Ausschnitt der teleologischen Weltordnung, fällt also mit unter den idealistischen und teleologischen Gottesbeweis; die subjektive ist ein ethischer Ausschnitt aus der Betätigung Gottes in der menschlichen Seele überhaupt, fällt also unter den psychologischen Gottesbeweis; die absolute sittliche Weltordnung gehört als einheitlicher erzeugender Grund der beiden ersteren unter den identitätsphilosophischen Gottesbeweis, den sie in seiner besonderen Beziehung auf die sittliche Weltordnung wiederholt. Alle drei zusammengefaßt liefern den moralischen Gottesbeweis, der hier nur nach den drei Seiten der sittlichen Weltordnung dreifach gliedert ist.

Für das religiöse Bewußtsein gewinnen diese drei Momente des moralischen Beweises eine erhöhte Bedeutung als drei neue Gottesbeweise. Der erste von ihnen postuliert Gott als den der objektiven sittlichen Weltordnung immanenten absoluten Zweck, weil das religiöse Bewußtsein seine absolute Abhängigkeit von Gott nicht anders in Freiheit verwandeln kann, als indem es die göttlichen Zwecke erkennt und sich an ihrer Förderung aktiv beteiligt. Der zweite Beweis postuliert Gott als das absolute Subjekt, das durch seine Gnade die subjektive sittliche Weltordnung setzt und heiligt, weil anders die menschliche Autonomie und Selbstdetermination keine Freiheit in Gott, sondern Abhängigkeit von weltlichen Bedingungen (Charakter, Gemüt, Gedächtnis, äußeren Umständen usw.) wäre. Der dritte Beweis postuliert Gott als den einheitlichen metaphysischen Grund der objektiven und subjektiven sittlichen Weltordnung, weil andernfalls die Wechselwirkung beider eine bloß kausale wäre, und weil

dann eine Abhängigkeit des Menschen von ihr bestände, die die Freiheit in Gott aufhobe oder doch einschränkte.

Aus diesen moralischen Gottesbeweisen ergeben sich nun weitere Bestimmungen für die Beschaffenheit Gottes, nämlich die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade. Jede dieser drei Bestimmungen folgt aus der objektiven sittlichen Weltordnung als objektive, aus der subjektiven als subjektive, aus der absoluten sittlichen Weltordnung als absolute, unbeschadet dessen, daß in der objektiven sittlichen Weltordnung der Schwerpunkt auf der Gerechtigkeit, in der subjektiven auf der Heiligkeit, in der absoluten auf der Gnade zu liegen scheint. Unmittelbar identisch mit Gott als dem religiösen Objekt ist nur die absolute sittliche Weltordnung, sofern in ihr die auf die Menschheit gerichtete Wirksamkeit Gottes sich erschöpft und das religiöse Bewußtsein es nur mit diesem der Welt immanenten Absoluten als seinem Objekt zu tun hat. Die objektive sittliche Weltordnung mit Gott identifizieren hieße ihn in die Welt herabziehen, die subjektive mit ihm identifizieren hieße ihn zum Menschen herabziehen oder diesen zu Gott aufblähen. Gleichwohl sind die objektive und die subjektive sittliche Weltordnung die allein wahrnehmbaren Erscheinungsformen der in ihnen sich auswirkenden absoluten und darum mittelbar auch mit der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade durchtränkt, die unmittelbar nur der absoluten sittlichen Weltordnung anhaftet, und in jeder von ihnen entfalten sich diese Eigenschaften Gottes auf besondere Weise. Freilich kann Gott nur dann mit der absoluten sittlichen Weltordnung identisch sein, wenn er als unbewußter und unpersönlicher in sie eingeht, nicht, wenn er als ihr bewußter, persönlicher Schöpfer hinter ihr steht; folglich können ihm auch die Bestimmungen der absoluten Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade, auf die das religiöse Bewußtsein keinesfalls verzichten kann, nur zukommen, wenn er unbewußt und unpersönlich ist.

Die objektive sittliche Weltordnung ist die zu objektiven sozialen Institutionen verkörperte Idee der Gerechtigkeit; sie hält die ihr innewohnende Gerechtigkeit aufrecht, indem sie sich selbst aufrecht erhält, gegen Störungen behauptet, nach Verletzungen wiederherstellt und durch eine Art Naturheilkraft ausbessert. Aus eudämonistischem Gesichtspunkt betrachtet, zeigt die objektive Weltordnung gar keine Proportionalität von Glück und Verdienst, Unglück und Schuld und spottet deshalb einer Vorstellung, die die Gerechtigkeit in dieser Proportionalität sucht. Die

Menschen benutzen allerdings Lohn und Strafe, Glück und Unglück als Motive zur Aufrechterhaltung der objektiven sittlichen Weltordnung, aber doch nur, weil sie nicht über die List der Idee verfügen, vermöge deren der Widerwillige indirekt ebenso zur Erhaltung und Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung beitragen muß wie der Willige direkt. Die Gerechtigkeit verlangt nur die Proportionalität von Intention und objektivem Erfolg, und diese ist gewahrt, wenn auch manchmal lange, für die menschliche Ungeduld zu lange Zeiträume dazwischen verstreichen mögen. Das Gute siegt, nicht der Gute; das Böse unterliegt, nicht der Böse. Damit ist der Gerechtigkeit genuggetan, und jeder Anspruch, daß Tugend und Glückseligkeit, sei es in dieser, sei es in einer künftigen Welt, in Übereinstimmung gesetzt werden, ist nicht ein Postulat des religiösen Bewußtseins, sondern des eudämonistischen, egoistischen Eigenwillens, des radikal Bösen, und als solcher ein Rückfall in weltliche und heidnische Gesinnung.

Die objektive Heiligkeit des Rechts, der Gesetze, der Familie, der Kirche und der in ihrem Dienste stehenden Personen und Sachen wird zunächst aus dem Gesichtspunkt der Heteronomie als eine selbstverständliche, unmittelbare hingenommen, unter autonomem Gesichtspunkt aber auf die Heiligkeit der absoluten sittlichen Weltordnung bezogen und durch die subjektive sittliche Weltordnung und subjektive Heiligkeit der sie begründenden Menschen vermittelt gedacht. Die objektive Gnade zeigt sich darin, daß es ein Gnadengeschenk ist, in einer religiös sittlichen Umgebung von hoher Kultur, nicht als Findelkind oder unter Verbrechern geboren und aufgewachsen zu sein und ausgezeichnete Eltern, Erzieher, Lehrer, Freunde usw. getroffen zu haben. Die objektive sittliche Weltordnung bekundet sich als objektive Gnade durch die Stütze, Anregung und Förderung, die sie der Entfaltung der subjektiven Gnade im menschlichen Bewußtsein gewährt.

In der subjektiven sittlichen Weltordnung tritt die Bestimmung der Heiligkeit in den Vordergrund als in Gott gegründete allgemeine Verbindlichkeit des sittlichen Gesetzes; sie muß erst anerkannt sein, ehe das Gewissen nach dem Gesetze richten und ehe die Gnade von der konstatierten Schuld erlösen kann. Gesetz ist die sittliche Forderung in formeller Hinsicht durch menschliche Autonomie; heilig aber ist es als Gesetz dadurch, daß die menschliche Autonomie zugleich in Gott gegründet, ein gottmenschlicher Akt ist, und ihr Inhalt als gottgesetzter und gottgewollter geheiligt ist, d. h. an Gottes absoluter Heiligkeit teilnimmt. Als

Persönlichkeit ist der Mensch subjektiv heilig, sofern er dem geheiligten Gesetze gemäß lebt; objektiv heilig, sofern er im Dienste heiliger Einrichtungen steht; in beiderlei Sinn kann Gott nicht heilig genannt werden, weil er als der Heiliger des sittlichen Gesetzes nicht als Person in Wechselbeziehung mit andern Personen steht, in welcher er sich diesem Gesetze gemäß benehmen könnte.

Die subjektive Gerechtigkeit der subjektiven sittlichen Weltordnung zeigt sich in der Unbestechlichkeit des Gewissens, das ohne Ansehn der Person, sogar der eigenen, richtet und darum mit Recht als Stimme Gottes in der eigenen Brust angesprochen wird. Das Lohnen und Strafen des Gewissens durch Lust- und Unlustgefühle ist eine psychologisch notwendige Folgeerscheinung der richtenden Tätigkeit, gehört aber nicht mehr mit zu dieser, die mit dem Urteilen, der Subsumtion des besonderen Falles unter die Ansprüche des Gesetzes, beendet ist. Dieser akzidentielle psychologische Appendix der richtenden Tätigkeit des Gewissens fällt deshalb auch nicht mehr unter den Begriff der sittlichen Gerechtigkeit, sondern unter den falschen eudämonistischen Begriff der Gerechtigkeit. Er darf ebensowenig wie die diskursive, reflektierende Form des subjektiven Richtens in Gott selbst zurückprojiziert werden, als ob dieser außer seinem subjektiven Gericht im menschlichen Gewissen noch ein zweites transzendentes Gericht unter analogen Formen und mit Lust- und Unlustfolgen vollziehen werde. Gäbe es eine vergeltende, lohnende und strafende, Gerechtigkeit in Gott, so gäbe es auch in ihm Konflikte zwischen dieser Gerechtigkeit und der Gnade; solche religiös ganz unannehmbaren Konflikte sind nur dann ausgeschlossen, wenn es keine vergeltende Gerechtigkeit in Gott außer in menschlichen Gewissen gibt. Mit der bloß urteilenden Gerechtigkeit des richtenden Gewissens kann die Gnade gar nicht in Konflikt kommen; denn sie hebt über die konstatierte sittliche Unzulänglichkeit hinweg, erlöst von der Schuld und heiligt mit gesteigerter sittlicher Kraft zur künftigen Verwirklichung des Guten. Es hat nicht nur keinen religiösen Wert, sondern ist gradezu verderblich und der Erlösung widersprechend, wenn das die Schuld begleitende Unlustgefühl trotz Erlösungs- und Heiligungsgnade fort dauert, anstatt mit der Erlösung von der Schuld zu verschwinden und einer Kontrastlust zu weichen. Gott ist in der subjektiven sittlichen Weltordnung nicht bloß Heiliger des Gesetzes und gerechter Richter im Gewissen, sondern auch gnädiger Retter und Helfer.

Als absolute sittliche Weltordnung ist Gott in erster Reihe

Gnade, nämlich die Heilsordnung, die die Menschheit und die Welt zur absoluten Erlösung führt. Dies geschieht durch teleologische Harmonisierung der objektiven und subjektiven sittlichen Weltordnung. Einerseits bleiben die besten Einrichtungen und Gesetze unfruchtbar und tot, wenn das sittliche Bewußtsein der ihnen unterstellten Menschen noch nicht die Entwicklungsstufe erreicht hat, um sie zu würdigen und sich ihnen willig zu unterwerfen. Andererseits haben die größten sittlichen Anstrengungen und Leistungen bedeutender Menschen keinen dauernden Erfolg, wenn die vorgefundene objektive sittliche Weltordnung für ihre Aufnahme noch nicht reif ist und ihre Macht nicht ausreicht, die bestehenden sozialen Einrichtungen umzugestalten. Objektive und subjektive sittliche Weltordnung, Sozialethik und Individualethik müssen Hand in Hand miteinander fortschreiten, wenn sie sich dem Ideal der absoluten sittlichen Weltordnung annähern wollen; dieses Zusammengehen bewirkt die ihnen immanente absolute sittliche Weltordnung selbst, nicht durch Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen, sondern durch den Sieg des Besten und im ganzen Tüchtigsten im Wettstreit aller. Daß diese Methode der Auslese im Daseinskampf hart ist und den eudämonistischen Neigungen der Menschen widerstrebt, ist richtig; aber die Arbeit am Gottesreich fordert Menschen, die gegen Härte gestählt und um Gottes willen zu arbeiten gewillt sind, ohne nach Belohnungen zu fragen. Die Gerechtigkeit der absoluten sittlichen Weltordnung zeigt sich eben darin, daß nur das Tüchtigste die dauerndsten Erfolge erringt, und daß jede Kraft, die sich über zu geringe Erfolge beklagt, doch irgendwelcher zum Erfolge unentbehrlicher Eigenschaften ermangelt hat (B. 531—533, 587—594).

Absolute Heiligkeit kommt Gott als der absoluten sittlichen Weltordnung zu, weil hier das Sakrosankte mit dem es Heiligenden in eins zusammenfällt. Alles, was heilig heißen kann, ist es nur dadurch, daß es durch die absolute sittliche Weltordnung geheiligt ist; diese selbst aber ist zugleich das Ideal des als geheiligt Geltenden.

Wenn der Mensch nun so durch die absolute Gerechtigkeit die Proportionalität seiner Erfolge und Leistungen verbürgt, durch die absolute Heiligkeit auch seinen subjektiven Widerschein der sittlichen Weltordnung im eignen Bewußtsein und sein Streben nach ihrer Verwirklichung geheiligt und durch die absolute Gnade sein ganzes Wirken als Glied der zur universellen Erlösung füh-

renden Heilsordnung weiß, dann fühlt er seine ganze Abhängigkeit von der Welt getilgt und seine absolute Abhängigkeit von Gott als vollkommene Erfüllung seines eigenen geheiligten Willens, d. h. als absolute Freiheit in Gott.

## II. Die Metaphysik des religiösen Subjekts.

### 1. Die religiöse Anthropologie.

#### a) Der Mensch als erlösungsbedürftiger.

Die Religion entspringt daraus, daß der Mensch das Bedürfnis hat, von Übel und Schuld erlöst zu werden; wo dieses Bedürfnis fehlt, da kann keine Religion entstehen. Für diejenigen, denen dieses Bedürfnis fehlt, haben die vorgefundenen religiösen Einrichtungen und die Teilnahme an ihnen nur die Bedeutung einer heteronomen Autorität und Verpflichtung oder einer gedankenlos mitgemachten Sitte oder einer ästhetischen Anregung oder eines gefälligen Schmucks der familiären und politischen Festtage unter gänzlichem Wegfall eines inneren religiösen Verhältnisses. Daß der Mensch der Erlösung von Übel und Schuld bedürfe, daß er aus eigener Kraft mit rein natürlichen Mitteln ohne das religiöse Verhältnis zu dieser Erlösung nicht gelangen könne, daß Übel und Schuld auf natürlichem Wege nicht überwindlich seien, ist also eine unentbehrliche Voraussetzung des religiösen Lebens und damit ein Postulat des religiösen Bewußtseins (B. 57—59, 671—682; Fr. 102—112).

Die theoretische Betrachtung leitet das Übergewicht der Unlust über die Lust vermittelt umständlicher Induktionen aus der Erfahrung über den Weltlauf und die Beschaffenheit der menschlichen Geistesorganisation ab; das religiöse Bewußtsein braucht diese Umwege nicht, weil für es der eudämonologische Pessimismus ein selbstverständliches Postulat ist. Dies wird auch im allgemeinen anerkannt; nur sucht die Religion meistens so weit mit dem menschlichen Eudämonismus und Egoismus zu paktieren, daß ihm bei wahrhaft religiösem Verhalten auch die Glückseligkeit als Folge, gleichsam als Lohn der Frömmigkeit, sei es schon in diesem Leben, sei es erst im Jenseits, in Aussicht gestellt wird. Damit hebt aber die Religion sich selbst auf, denn die religiöse Funktion besteht nur in der fortdauernden Erlösung und Heiligung, die eine fortdauernde Erlösungsbedürftigkeit und unzulängliche

Heiligkeit voraussetzt. Der Widerspruch wird nur weniger auffällig, weil er an Bedingungen geknüpft wird, die gegenwärtig noch nicht erfüllt sind. Die Religion darf aber keinesfalls zum Werkzeug des Eudämonismus erniedrigt werden, sondern hat vielmehr die Aufgabe, ihn durch Selbsterleugnung und Hingebung an Gottes Zwecke zu überwinden.

Auch die Realität des Leides ist religiöses Postulat, weil mit seiner illusorischen Beschaffenheit das Bedürfnis der Erlösung von ihm wegfiel. Die Einsicht in diese vorgeblich illusorische Beschaffenheit kann wohl als Ersatz einer religiösen Überwindung dargeboten werden wie in Indien (R. I, 320—324, 327—339, 346 bis 355, 363—365), ist aber selbst keine religiöse, sondern eine theoretische Überwindung. Sie ist nur so lange religiös erträglich, als ihre unmittelbaren Konsequenzen, die illusorische Beschaffenheit aller Schuld, der moralische und praktische Indifferentismus und die scheinhafte Verflüchtigung des religiösen Subjekts sich dem Bewußtsein entziehen und durch unbegreifliche und übervernünftige Dogmen (Karmalehre) verschleiert werden.

Auf dem Boden des Naturalismus gibt es keine Schuld, weil das Sittengesetz zu einer menschlichen Illusion herabsinkt, auf dem Boden des abstrakten Monismus und fatalistischen Theismus gibt es keine, weil alles dem göttlichen Willen gemäß geschieht; auf dem Boden einer indeterministischen Freiheitslehre kann zwar der Mensch Gottes Willen zuwiderhandeln, aber nur dadurch, daß Gott entweder von Anfang an der Absolutheit ermangelt oder sich derselben zugunsten der menschlichen Freiheit entäußert hat (Zulassung des Bösen). Auf dem Boden des konkreten Monismus allein ist sowohl die Möglichkeit der menschlichen Schuld als auch die Absolutheit Gottes zu wahren, indem das Böse zwar von Gott positiv gewollt ist (sonst wäre es nicht wirklich), aber doch nur als zu überwindendes, zu negierendes Moment gewollt ist (sonst wäre es nichts Böses). Als negative, zu überwindende Kraft ist es ebenso reell wie die es überwindenden Kräfte; es ist, obwohl es nicht sein soll, d. h. nicht bleiben soll, es ist also nur als Moment des noch nicht vollendeten Überwindungsprozesses. Diese Überwindung soll nach Gottes Willen nicht durch Wunder, sondern im natürlichen gesetzmäßigen Verlauf der Dinge und psychologischen Vorgänge erfolgen.

Das Böse tritt als Anachronismus oder Anapismus auf, wenn das zu gewisser Zeit und an gewisser Stelle Zweckdienliche sich zu unrechter Zeit und an unrechtem Orte durchsetzen will, als

Unmäßigkeit, wenn ein in gewissem Maße zweckdienliches Streben seine Grenzen überschreitet, als natürliches Böses, wo der egoistische Instinkt der Selbstbehauptung und Selbstförderung sich in der Kollision mit den Rechten anderer über diese hinwegsetzt, als krankhafte Entartung, wo Affekte und Leidenschaften die Besinnung rauben, Laster die Selbstbeherrschung aufheben oder Instinkte pervers degeneriert sind. Charakteranlagen, die in früheren Kulturzuständen überwiegend sittlich wirkten (wie Kampftrieb und Vergeltungstrieb), können in fortgeschrittenen Zuständen überwiegend Böses hervorbringen. Der eudämonistische Egoismus ist erträglich, solange er nicht merkt, wie er durch die sozialen Instinkte und die mit ihnen verbundenen Illusionen geprellt wird; sobald er sich aber auf sich besinnt und sich zum Prinzip erhebt, ist er die Wurzel alles Bösen, das radikal Böse selbst, weil er die Unterordnung des Eigenwillens unter supraindividuelle Zwecke als ihm widersprechend verwerfen und die rücksichtslose Selbstherrlichkeit des Eigenwillens an ihre Stelle setzen muß. Da die eudämonistischen Illusionen der sozialen Instinkte im Kulturfortschritt früher oder später doch durchschaut werden, so ist der eudämonistische Egoismus die radikal böse Naturanlage des Menschen. Dagegen ist die Sinnlichkeit nur das primitivste und nächstliegende Material, in welchem der eudämonistische Egoismus sich betätigt, aber an sich selbst keine Quelle des Bösen, wenn sie auch starke Versuchungen dazu liefert. Sogar die Laster der Sinnlichkeit sind nicht so schlimm und unheilbar wie die geistigen, z. B. Spielwut.

Der zum Prinzip erhobene Egoismus, der nur auf sich selbst, aber grundsätzlich auf keinen andern Rücksicht nimmt, führt durch Übung zur Verhärtung im Bösen, d. h. zur Steigerung der bösen Triebe, soweit sie nicht mit indirekten nachteiligen Folgen verknüpft sind, und zur Steigerung der bösen Gesinnung, auch da, wo die Vorsicht ihre Betätigung zurückhält. So kann die egoistische Lust des Mitleids sich zur Schadenfreude, Grausamkeitswollust und Bosheit umwandeln, die Herrschsucht zur Mißhandlung anderer, nur um die eigne Macht über sie zu genießen, der Neid zur Mißgunst des selbst nicht Begehrten. Alle abnormen Triebe sind schließlich nur abnorm gesteigerte normale Triebe, die mit Überschreitung gewisser Grenzen pathologisch werden. Einen geistig ganz Gesunden findet man so schwer wie einen körperlich ganz Gesunden, da das Normale schließlich doch nur ein Ideal ist, um das die Wirklichkeit schwankt. Während das natür-

liche Böse mit natürlicher Motivation zu bekämpfen ist, bleibt dies bei dem krankhaften Bösen aussichtslos; es ist in seiner Entartung verhärtet und doch in seinen launenhaften Sprüngen unberechenbar. Laster, körperliche und geistige Entartung folgen sich oft in den Generationen und belasten mit böser Erbanlage, die aber, weil frei von persönlicher Verschuldung, nicht als Erbsünde bezeichnet werden kann.

Zu der bösen Erbanlage des Einzelnen kommt das miasmatische Böse der Umgebung hinzu, die ansteckende Macht schlechter Beispiele, verkehrter Sitten, herrschender Unsitten und falscher Vorurteile, unsittlicher Modeströmungen und geistiger Epidemien, die dem Nachahmungstrieb des Einzelnen üble Vorbilder zuführen. Solche Zustände begründen eine Kollektivschuld der Gesellschaft, an der jeder Einzelne einen, freilich sehr geringen Anteil hat, insofern er es versäumt hat, sich der Strömung nach Kräften zu widersetzen. Der Verbrecher ist in diesem Sinne mehr oder weniger ein Verbrechen der Gesellschaft. Die Kollektivschuld ist durch Tradition und Vererbung allmählich angewachsen, also grobenteils Erbschuld. Erbschuld ist aber nur die Kollektivschuld der Gesellschaft, nicht die des Einzelnen; individuelle Schuld kann nur eigne Schuld, nicht Erbschuld sein, wenn auch ihre Entstehung durch die objektive Macht des Bösen, d. h. durch die Verbindung des radikal Bösen mit der ererbten bösen Anlage und ererbten Kollektivschuld begünstigt wird. Erbsünde als ererbte Einzelschuld ist ein Widerspruch in sich selbst, aber die Macht des Bösen in seinen drei Gestalten ist eine empirische Tatsache. Für das religiöse Bewußtsein ist die aus rein natürlicher Kraft des Menschen unüberwindliche Macht des Bösen einfach ein Postulat, weil die unentbehrliche Voraussetzung für die religiöse Erlösung von der Schuld, ebenso wie der eudämonologische Pessimismus ein Postulat ist als unentbehrliche Voraussetzung für die religiöse Erlösung vom Übel.

Hiermit ist genügend erklärt, wie das Böse im Verhältnis des Menschen zu Gott zustande kommen könne; es ist sowohl als natürliches wie als krankhaft entartetes Böses ein Ergebnis der natürlichen Gesetzlichkeit, das noch als solches stehen geblieben ist, während es schon von einer höheren Gesetzlichkeit zu höheren Zwecken hätte überwunden werden sollen. Theoretisch betrachtet, ist es ein seinem Inhalt nach relativ Unlogisches, nämlich auf niederer Stufe der Zweckmäßigkeit Verharrendes, das noch nicht einem höheren Zwecke unterworfen ist; formell

schöpft es die Kraft zu dieser relativ unlogischen Selbstbehauptung aus der absolut unlogischen Beschaffenheit des Realisationsprinzips, des Willens oder der Kraft. Durch beides weist es auf ein unlogisches Prinzip in Gott zurück, ebenso wie die Existenz einer mit überwiegender Unlust behafteten Welt auf ein solches zurückweist, auf eine essentielle Notwendigkeit in Gott, der er sich nicht entziehen konnte.

Dies gehört aber nur der theoretischen Betrachtung an; das religiöse Bewußtsein als solches hat es mit diesen Fragen nur insoweit zu tun, als der Ursprung der Welt aus sittlichen Gemütseigenschaften eines bewußten, persönlichen Gottes unbedingt ausgeschlossen bleiben muß, weil sonst entweder der eine Welt schöpfer teils weise, teils unweise, teils gut, teils böse gedacht oder mehrere weise und unweise, gute und böse Götter angenommen werden müßten. Das religiöse Bewußtsein muß einen überbewußten, überpersönlichen und übersittlichen Gott postulieren, der die Welt nicht aus Gemütsgründen oder sittlichen Erwägungen geschaffen und so eingerichtet hat, wie sie ist; es hat aber nicht nötig, darüber zu spekulieren, welcher Art die Freiheit und essentielle Notwendigkeit in Gott waren, die ihn zur Welt schöpfung führten, sondern kann sich bei der Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses bescheiden, wofern es nur den Glauben an die Fähigkeit und den Willen Gottes zur Erlösung der Welt durch den Weltprozeß festhält (St. 10—12; 21—27).

Es genügt aber nicht für die Erlösungsbedürftigkeit von der Schuld, daß der Mensch die Möglichkeit habe, Böses zu vollbringen; es gehört ebenso notwendig dazu, daß er sich seiner sittlichen Verantwortlichkeit bewußt sei, weil erst dieses Verantwortlichkeitsbewußtsein das Böse zur Schuld machen und das Erlösungsbedürfnis von der Schuld wachrufen kann. Die Möglichkeit des Verantwortlichkeitsgefühls ist also ebenso wie die Möglichkeit des Bösen ein Postulat des religiösen Bewußtseins.

Der Fatalismus und der mechanistische Determinismus heben die Möglichkeit der Verantwortlichkeit dadurch auf, daß sie die Möglichkeit des auch anders Könnens vernichten, der Indeterminismus dadurch, daß eine grundlose Willkür sich jedem Verständnis, jeder Berechenbarkeit und statistischen Wahrscheinlichkeit und jeder Bestimmbarkeit durch vernünftige Motive und sittliche Normen entzieht und völlig irrationell, zufällig und sinnlos wirkt. Träte

solche indeterministische Freiheit auch nur als letzter entscheidender Faktor zu einem System determinierender Motivation hinzu, ja träte es auch nur in seltenen Ausnahmefällen ein, so schwebte doch seine sinnlose Unberechenbarkeit über allen vernünftigen Motivationsvorgängen, drohte sie jeden Augenblick über den Haufen zu werfen, und würde es dem Menschen unmöglich machen, für sein Handeln einzustehen, das von einem solchen Faktor mitbedingt wäre. Die Verantwortlichkeit kann nur soweit bestehen wie die Bestimmbarkeit des Willens durch Motive und vernünftige Gründe, d. h. wie der psychologische Determinismus Gültigkeit hat, und erlischt an seinen Grenzen. Der psychologische Determinismus ist demnach ein Postulat des religiösen Bewußtseins. Nur ein fatalistischer oder mechanistischer Determinismus hebt die Verantwortlichkeit auf, während ein psychologischer die einzige Grundlage ihrer Möglichkeit ist.

Sittlich verantwortlich fühlt sich der Mensch für diejenigen Willensentscheidungen, die er als seiner sittlichen Gesinnung und seinen eigentlichen Intentionen zuwiderlaufend erkennt, und die er hätte vermeiden und ändern können, wenn er zu rechter Zeit mehr Achtsamkeit auf die Unterdrückung unsittlicher Motive und die Vergegenwärtigung sittlicher verwendet hätte. Alle Schuld führt psychologisch zurück auf eine Fahrlässigkeit im Motivationsprozeß, auf einen Mangel an Aufmerksamkeit im entscheidenden Augenblick, infolgedessen die richtigen Schritte zur Beeinflussung der Willensresultante versäumt worden sind. Die auch früher schon bestandene sittliche Gesinnung und der schon damals angesammelte Schatz von Erfahrungen hätten ausreichen können und sollen, um größere Wachsamkeit zu begründen; daß sie es nicht getan haben, daß Leichtsinns die auf Posten gestellte Seele gleichsam einschummern ließ und der Überrumpelung durch die Versuchung und die ungehemmt angewachsenen unsittlichen Begehungen preisgab, das begründet das Schuldgefühl. Die jetzt hinzugekommene Erfahrung lehrt, daß die damals angewendete Aufmerksamkeit unzulänglich war, und diese Erkenntnis wird zum Motiv, in gleicher Lage künftig besser aufzupassen und zu rechter Zeit daran zu denken, was auf dem Spiele steht. Ob etwa die Umstände beim letzten Falle derart waren, daß sie die Verantwortlichkeitsgrenze überschritten, entzieht sich der eigenen Kenntnis; meistens weiß der Mensch ganz genau, daß er seine Aufmerksamkeit bei weitem nicht auf das äußerste angespannt hat, und daß eine stärkere

Anspannung derselben sehr wohl in seiner Macht gestanden hätte. Durch Übung in der Selbstbeherrschung vermag der Mensch die ihm unbekanntete Lage der Verantwortlichkeitsgrenze immer weiter hinaufzurücken (B. 323—391).

Voraussetzung der sittlichen Verantwortlichkeit ist also einerseits eine für gewöhnlich latente ethische Willensrichtung, eine sittliche Grundgesinnung, die als übernatürliche Funktion zu der Abstraktion des natürlichen Menschen hinzukommt, und andererseits eine gewisse Technik der Selbstbeherrschung und sittlichen Selbstzucht. Der Egoist hat nur die letztere ohne die erstere, der unerzogene oder einsam aufgewachsene Mensch mag die erstere besitzen, muß aber die letztere erst allmählich erwerben. Der Egoist kann in seinen eigenen Augen nur unklug handeln, aber nicht böse; er handelt formell autonom zu seinem egoistischen Zweck, aber weil dieser Zweck unvernünftig ist und seine Unvernunft durch den Bankrott des Egoismus erweist, ist diese Autonomie keine wahre, vernünftige, sittliche. Der reine Egoist hat weder sittliche Freiheit noch sittliche Verantwortlichkeit, unbeschadet seiner vollen juristischen Verantwortlichkeit; da seine konstante Grundgesinnung radikal böse ist, ist auch all sein Tun unsittlich, selbst wo es den Schein der Sittlichkeit durch zufällige äußere Übereinstimmung mit ihren Forderungen erweckt. Aber der reine Egoist ist eine unmögliche Abstraktion; wer es zu sein wähnt, ist doch noch voll von moralischen Instinkten und Gewissensregungen, die er nicht loswerden kann, trotzdem er sie für dumm hält. Und weil dem so ist, bleibt es richtig, daß jeder Mensch sittlich verantwortlich ist, selbst der, welcher von sich selbst oder von andern für einen Egoisten gehalten wird.

Ein bloß natürlicher Mensch wäre als untersittliches Wesen, ein bloß geistlicher als übersittliches Wesen unverantwortlich; verantwortlich ist der Mensch nur als Einheit des natürlichen und geistlichen Menschen, als der Schauplatz, auf dem die übersittliche Sphäre in die untersittliche hineinwirkt und die Erscheinung der sittlichen Sphäre als Produkt beider hervorruft. Verantwortlich ist mit einem Worte der Mensch nur als Naturwesen, dem die Gnade immanent ist, d. h. als potentieller Gott-mensch (St. 7—10, 27—33).

Der Kampf gegen das Böse in allen seinen Gestalten ist keineswegs aussichtslos, solange der Mensch geistige Gesundheit und mit ihr die sittliche Grundrichtung des Willens bewahrt. Selbst

bei krankhafter Zerrüttung des Geistes ist noch immer eine „psychische Behandlung“, d. h. eine motivatorische Beeinflussung möglich und wirksam, solange „das Fünklein“ im Grunde der Seele nicht erloschen ist. Gegen das natürliche Böse in Gestalt der verlockenden Versuchungen und des noch nicht ganz verhärteten Egoismus ist der Kampf verhältnismäßig am leichtesten, schwerer schon gegen die ansteckende Kraft schlechter Beispiele, Vorurteile und Unsitten, kurz gegen die Kollektivschuld, weil hier die Macht des Einzelnen so klein ist gegen die der Gesellschaft, am schwersten gegen eingewurzelte Laster, ererbte böse Triebe und krankhafte Entartung des Geistes. Aber was der Prozeß nicht mehr heilen kann, das schaltet er aus und macht gesunderen Gebilden Raum. Die objektive Macht des Bösen ist nicht bloß Tatsache, sondern auch Postulat des religiösen Bewußtseins als Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen; ebenso ist aber auch die Erlösungsfähigkeit, d. h. die Möglichkeit des Menschen, das Böse zu überwinden, ein Postulat des religiösen Bewußtseins.

#### b) Der Mensch als erlösungsfähiger.

Der natürliche Mensch vermag nicht über den subjektiven Individualzweck seiner Selbstbehauptung und Selbstförderung hinauszublicken. Freilich besitzt er soziale, supraindividuelle Instinkte, die mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins sich als moralische Triebfedern erweisen; daß er jedoch solche zwar subjektiv zweckwidrige, aber objektiv zweckmäßige Instinkte besitzt, ist der deutlichste Beweis dafür, daß in der Entwicklungsgeschichte dieser Instinkte nicht bloß der Egoismus, sondern über diesen hinaus zugleich eine unbewußte, supraindividuelle Vernunft gewirkt hat. Die menschlichen sozialen Instinkte sind der ererbte Niederschlag supraindividueller Betätigungen früherer Geschlechter, der sich von Geschlecht zu Geschlecht allmählich vermehrt und verfeinert hat; sie weisen zurück auf die sozialen Instinkte der tierischen Vorfahrenreihe, aus der die Menschheit sich entwickelt hat. Die sittlichen Handlungen setzen also zwar auf einer gewissen Entwicklungsstufe stets sittliche Anlagen voraus, sind aber niemals aus diesen allein zu erklären, weil die sittlichen Anlagen selbst wieder auf Gewöhnung der Vorfahren an bestimmte Arten sittlicher Handlungen als auf ihre Entstehungsursache zurückweisen. Dieser ganze Vorgang, durch den sich aus organischen Prozessen höheres seelisches Leben, aus diesem

soziale Instinkte und aus diesen wieder das sittliche Wollen entwickelt, erscheint im Lichte des sittlichen Bewußtseins als das Walten der absoluten sittlichen Weltordnung, die zuerst die objektive und dann die subjektive sittliche Weltordnung aus sich heraussetzt, im Lichte des religiösen Bewußtseins als die vorbereitende Gnade, die der aktuëllen Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade die Gelegenheit zu ihrer Entfaltung schafft. Im letzten Ergebnis springt sie für das Bewußtsein als eben das hervor, als was sie sich von Anfang an im stillen betätigt hat, als sittliche Weltordnung und Gnade.

Sittlicher Wille ist nur da, wo ein Bewußtsein sittlicher Aufgaben besteht, wo die aus den natürlichen Anlagen entspringenden Begehren an diesen sittlichen Forderungen gemessen und je nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit diesen gebilligt oder gemißbilligt, gefördert oder gehemmt werden, wo nicht aus bloßer Neigung, sondern aus sittlich approbierter Neigung, oder gar der bösen Neigung zuwider gut gehandelt wird. Der Egoismus kann diesen sittlichen Willen nie hervorbringen, weil er das Gegenteil seiner selbst ist, und weil dessen Prinzip seinem eigenen schnurstracks zuwiderläuft. Das Erwachen des sittlichen Bewußtseins vollzieht sich auf Grund der ererbten sittlichen Anlagen, deren supraindividuelle Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit erkannt und selbstverleugnend angeeignet, d. h. zum Inhalt des Individualwillens gemacht wird. Es vollzieht sich aber nur auf Anlaß eines bösen Tuns, teils desjenigen anderer, teils des eigenen, teils wirklichen, teils phantasiemäßig vorgestellten; das Erwachen des Schuldbewußtseins für das als Böse Erkannte endlich erfolgt nur am eigenen wirklichen bösen Tun.

Der Mensch muß in irgendwelchem Maße durch die Schuld hindurchgehen, um von der Unschuld zur Tugend und Heiligkeit zu gelangen; denn die Unschuld ist ebensowenig sittlich wie unsittlich, und nur indem man ihren Zustand verläßt und mit der Schuld vertauscht, gelangt man zur Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit. Der Mensch ist also zum Bösen nicht nur prädisponiert, sondern zum Bösen als Durchgangspunkt in demselben Sinne prädestiniert wie zur Erlösung und Heiligung. Es gibt keinen schlechthin Verworfenen; denn jedem ist in gewissem Maße, sei es als latente vorbereitende, sei es als aktuelle, die Gnade immanent. Es gibt aber auch keinen schlechthin Erwählten, der von jeder Schuld frei wäre; denn auch

der Heiligste mußte durch eine gewisse Schuld hindurchschreiten, um der aktuellen Heiligungsgnade teilhaftig zu werden.

Die sittlichen Anlagen, moralischen Instinkte, Triebfedern, Gefühle und Geschmacksneigungen kann man, sofern sie auf ererbten Dispositionen der Zentralorgane und körperlichen Temperamenten beruhen, auch Erbgnade nennen, die das Gegenstück der ererbten bösen Anlagen oder des Erbbösen bildet. Man darf aber nie vergessen, daß die Erbgnade selber früherer aktueller Gnade entsprossen ist, die für dieses Individuum nur eine vorbereitende Gnade darstellt, daß sie als Ergebnis der aktuellen Gnadenbetätigung in der Vorfahrenreihe nun doch als bloßer Bestandteil des Organismus zu dem natürlichen Menschen gehört, und daß die ohne Zutritt neuer aktueller Gnade aus ihr entspringenden Handlungen wohl gut in ihren Wirkungen aber nicht sittlich ihrer Gesinnung nach heißen können. Nur als aktuelle Gnade kann die Gnade Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade sein, mit dem Glauben, insbesondere mit dem praktischen Glauben oder der konstanten sittlichen Willensrichtung oder ethischen Gesinnung identisch sein und die sittliche Freiheit und den Frieden in Gott begründen. Der natürliche Mensch ist trotz aller Erbgnade, d. h. trotz der besten sittlichen Anlagen, weder erlösungsbedürftig, noch erlösungsfähig; er wird es erst durch Hinzutritt einer gegenwärtigen aktuellen Gnade, die das religiös-sittliche Bewußtsein erweckt, und deshalb ist dieser Hinzutritt, der die Fiktion des bloß natürlichen Menschen aufhebt und erst den ganzen, wirklichen Menschen konstituiert, ein Postulat des religiösen Bewußtseins.

Wäre die Gnade nicht gegenwärtige aktuelle Funktion, sondern bloß, wie die Erbgnade, Niederschlag vergangener Funktionen, so könnte sie weder mit der gegenwärtigen Glaubensfunktion des Menschen identisch sein, noch auch Gott als gegenwärtiges, lebendiges, mitwirkendes Objekt des religiösen Verhältnisses dem Menschen verbürgen und unmittelbar nahebringen. Damit eröffnet sich aber ein drittes Problem neben den beiden im vorigen Abschnitt behandelten, neben der Vereinbarkeit des Bösen mit der Absolutheit Gottes und der menschlichen Verantwortlichkeit mit der Allgemeinheit und Unentbehrlichkeit des Bösen. Dieses dritte Problem betrifft die Vereinbarkeit der Einheit und Verschiedenheit von Gott und Mensch, oder die Aufrechterhaltung eines Verhältnisses zwischen beiden trotz Einheit der Funktion und des substantiellen funktionieren-

den Subjekts, oder die Möglichkeit, wie eine spezifisch göttliche Gnadenfunktion zugleich integrierender Bestandteil des menschlichen Individuums und seines Seelenlebens sein könne. Wie jene beiden ersten Schwierigkeiten, findet auch die dritte ihre Lösung nur in dem konkreten Monismus und zeigt dadurch wiederum, daß der konkrete Monismus ein Postulat des religiösen Bewußtseins ist.

Auf atheistischem Boden hat der Begriff der Gnade keinen Sinn, da sie nur als Funktion Gottes in Betracht kommen kann. Das Hineinreichen von Geistern und Dämonen, sei es derer von verstorbenen Menschen, sei es höherer Arten, gehört niederen, animistischen Stufen des religiösen Bewußtseins an, und die Versetzung eines transzendenten Individualsubjekts als religiösen Objekts in den Menschen zieht außerdem Gott ganz in das menschliche Subjekt hinein, vergottet also dieses. Der Theismus betont den Unterschied von Gott und Mensch und die Realität der Funktion, der abstrakte Monismus die Einheit beider; der erstere vernichtet aber, wie dies oben gezeigt wurde, die Einheit der Funktion, der letztere die Realität der gottmenschlichen Funktion und des religiösen Subjekts. Beide Standpunkte genügen in wesentlichen Punkten nicht den Postulaten des religiösen Bewußtseins. Nur der konkrete Monismus hält gleichzeitig an der Einheit, Realität und Zeitlichkeit der gottmenschlichen Funktion und an der Verschiedenheit des realen menschlichen Individuums von dem göttlichen, absoluten Wesen fest und ermöglicht die Verbindung dieser Einheit und Verschiedenheit dadurch, daß Gott das Individuum als ein internes, relativ konstantes Glied in der inneren Mannigfaltigkeit seiner absoluten Idee stetig realisiert. Ohne Verschiedenheit von Gott und Mensch wäre jede Erlösung überflüssig und das Erlösungsbedürfnis unerklärlich; ohne Einheit beider wäre jede Erlösung unmöglich, d. h. die Erlösungsfähigkeit ein falscher Wahn.

Die Einheit von Gott und Mensch besteht darin, daß Gott als absolutes Subjekt durch seine schöpferische Tätigkeit alles stetig setzt, also auch die natürlichen und übernatürlichen Funktionen, die das psychophysische menschliche Individuum ausmachen; ihre Verschiedenheit ist einerseits eine quantitative, indem der Mensch nur ein winziger Bruchteil der gesamten Schöpfung ist, andererseits eine qualitative, indem Gott Wesen, der Mensch gleich der übrigen Welt Erscheinung ist, und zwar doppelseitige, objektiv reale Naturerscheinung und subjektiv

ideale Bewußtseinserscheinung ist. Insofern Gott Subjekt der absoluten Universalfunktion ist, müssen wir ihn absolutes Subjekt nennen; insofern er Subjekt dieser eingeschränkten, dieses Individuum konstituierenden Funktionengruppe ist, können wir ihn funktionell eingeschränktes Subjekt, oder kürzer eingeschränktes Subjekt nennen. Das eingeschränkte Subjekt ist als Subjekt mit dem absoluten Subjekt identisch, nach dem Umfang seiner partiellen Funktionengruppe von der absoluten Universalfunktion des absoluten Subjekts verschieden. Die vielen eingeschränkten Subjekte sind als begriffliche Abstraktionen von dem absoluten Subjekt nur ideell verschieden, aber ihre Funktionengruppen sind voneinander und von der absoluten Universalfunktion reell verschieden.

Darum ist jedes Individuum ohnmächtig und nichtig, wenn es versucht, auf sich selbst gestellt sich gegen das Absolute zu wenden, da jede Erscheinung von ihrem Wesensgrunde abgelöst sich zu nichtigem Schein verflüchtigt; gegen seinesgleichen und gegen die Welt ist dagegen jedes Individuum reell und wirkungsfähig, weil gestützt auf seinen Wesensgrund als eingeschränktes Subjekt. Das absolute Subjekt als funktionell eingeschränktes ist für das Bewußtsein des Menschen das unbewußte transzendente Subjekt, das als inneres Ding an sich seinem ganzen Erscheinungsindividuum zugrunde liegt, sein wahres Selbst, das von Gott nicht mehr geschieden ist. Das Ich ist dagegen der zentrale Bewußtseinsreflex aller Seelentätigkeit, der nur fälschlich für das produktive Subjekt oder Selbst des Erscheinungslebens gehalten wird. Sobald man das Ich als empirisches Phänomen begreift, alles Empirische von ihm abstreift und nur den subjektiv idealen Bewußtseinsrepräsentanten des transzendenten Subjekts an ihm festhält, wird es zum adäquaten Gegenbild desselben fürs Bewußtsein, d. h. zum transzendentalen Subjekt oder der auf ihr transzendentes Korrelat transzendental bezogenen Subjektvorstellung. So ist weder das Ich noch das transzendente Subjekt im Bewußtsein, sondern nur das transzendente Subjekt vor und hinter dem Bewußtsein, d. h. das unbewußte wahre Selbst, mit Gott eins. Darum richtet der Egoismus sich auf etwas, das gegen Gott ohnmächtig und nichtig ist, wenn es auch innerhalb der ihm gezogenen teleologischen Grenzen die Aufgabe und die Macht der Selbstbehauptung gegen seinesgleichen hat.

Die natürliche Sphäre im Menschen umfaßt nicht bloß den Egoismus als den obersten Individualzweck, sondern auch alle

niederen Zwecke und Selbstbehauptungswillen der vom menschlichen Organismus umspannten Individuen niederer Ordnung bis hinab zu den Kräften der ihn konstituierenden Atome; der Wille der Selbstbehauptung und Selbstförderung tritt aber für die andern Menschen in dem Egoismus des obersten Individualzwecks am deutlichsten in die Erscheinung, weil er alle niederen Willen beherrscht. Alle diese Selbstbehauptungswillen aller Individualitätsstufen sind Glieder des absoluten Willens, also göttliche Funktionen, liegen aber innerhalb der gesetzmäßigen Naturordnung; wie die der niederen Individualitätsstufen den Gesamtorganismus schädigen und krank machen, wenn ihre Zwecke mit den seinigen in Widerstreit geraten, so wird die natürliche Betätigung des egoistischen Willens des Gesamtindividuums böse, wenn er mit höheren supraindividuellen Zwecken kollidiert. Das Böse ist also ein engeres Gebiet innerhalb der natürlichen Sphäre. Wie die Auflehnungen der Individualzwecke der Teile von dem des ganzen Organismus durch die übergreifende Macht seiner Naturheilkraft überwunden werden, so die Egoismen der Individuen durch die mit in ihre Funktionsgruppen gehörigen supraindividuellen göttlichen Zweckfunktionen der Gnade.

Das Natürliche ist unentbehrliches Mittel des Sittlichen; in seiner teleologisch geforderten relativen Selbständigkeit gegen das Sittliche gerät es in Kollisionen mit demselben, die ihm als Natürlichem zufällig sind. Aber durch die teleologische Überlegenheit des Sittlichen werden diese Kollisionen, wenn auch nicht in jedem einzelnen Falle, so doch im gesamten Weltprozeß in fortschreitendem Maße zugunsten der sittlichen Zwecke entschieden. Göttlich im weiteren Sinne der Zugehörigkeit zur gottgesetzten Weltordnung ist das Natürliche ebenso wie das Sittliche, und zwar das Natürliche sowohl in Harmonie als auch im Widerstreit mit dem Sittlichen; göttlich im engeren Sinne der Zugehörigkeit zu den höheren, supraindividuellen Zwecken der sittlichen Weltordnung sind nur die sittlichen Funktionen, sofern sie die natürlichen beherrschen, mit sich in Harmonie erhalten oder deren gestörte Harmonie mit sich wieder herstellen. Nur in den Funktionen mit supraindividuellen Zwecken waltet Gott innerhalb der Individuen als Gnade, Geist der Heiligung oder heiliger Geist. Das religiöse Bewußtsein hält mit Recht an beiden Forderungen fest, erstens, daß auch alles Natürliche in absoluter Abhängigkeit von Gott stehe, also gottgesetzte oder in weiterem Sinne göttliche Funktion sei, und zweitens, daß nur die Gnade göttliche

Funktion im engeren Sinne sei, d. h. unmittelbar den supra-individuellen göttlichen Zwecken diene. Beiden religiösen Postulaten zugleich kann aber nur der konkrete Monismus genügen, und darum läßt nur er den Menschen als wahrhaft erlösungsfähigen erscheinen.

Die Wesenseinheit oder die Identität des absoluten und funktionell eingeschränkten Subjekts ist die unerläßliche Vorbedingung der religiösen Funktion, d. h. der Möglichkeit, daß eine und dieselbe Funktion Gnade sei in bezug auf das Subjekt als absolutes (Gott) und Glaube in bezug auf das Subjekt als funktionell eingeschränktes (Mensch). Aber diese Wesensidentität allein reicht noch nicht aus; denn sie ist unverlierbar auch für den in der Natürlichkeit verharrenden und den im Bösen sich verstockenden Menschen, und ihre Erkenntnis ist für den ersteren ein gleichgültiges theoretisches Wissen, für den letzteren ein Ärgernis. Entscheidend für die Wirklichkeit der religiösen Funktion auf Grund der Wesensidentität wird erst das Streben nach teleologischer Einheit des Menschen mit Gott, das allerdings durch die Erkenntnis der Wesensidentität geweckt und gefördert werden kann, sobald diese mit der Einsicht in das Verhältnis des untergöttlichen Natürlichen und widergöttlichen Bösen zu dem im engeren Sinne Göttlichen, der sittlichen Weltordnung, verknüpft wird. Wo dann einmal die Gnade erwacht ist, da wird das Bewußtsein der Wesenseinheit und funktionellen Einheit mit Gott zu einem immer neuen Motiv für das Streben, diese beiden Einheiten zur teleologischen Einheit mit Gott auszubilden, d. h. die göttliche Zwecksetzung ganz in den menschlichen Willen aufzunehmen oder diesen ganz in den Dienst der Verwirklichung der göttlichen Zwecke zu stellen (B. 643—651, 658—664). Der Mensch ist erlösungsfähig, weil und insofern er fähig ist, hinter sein Ich auf sein wahres Selbst zurückzudringen und die egoistischen Zwecke mit den Zwecken seines wahren Selbst zu vertauschen, die eben die supraindividuellen Zwecke Gottes sind (B. 660—661).

Der im Diesseits entthronte Egoismus sucht sich ins Jenseits zu flüchten und erhebt den Anspruch, daß die individuelle Seelenfortdauer in Verbindung mit einem nicht endenden Zustande von positiver Seligkeit ein Postulat des religiösen Bewußtseins und das eigentliche Ziel der Erlösung sei. So wenig aber wie die Seligkeit Gottes, ebensowenig ist die des Menschen ein Postulat des religiösen Bewußtseins. Wie die Seligkeit Gottes nur verlangt

wird, damit der Mensch an ihr teilnehmen könne, so wird die Seligkeit des Menschen nur vom eudämonistischen, egoistischen, antireligiösen, radikal bösen Bewußtsein postuliert, und die Seelenfortdauer nur, um diese hier nicht anzu-treffende Seligkeit im Jenseits zeitlich unbegrenzt zu genießen. Sobald diese Forderung als eine transzendente Projektion der gemeinen Selbstsucht entlarvt ist, hört jedes vermeintliche religiöse Interesse an ihr auf. Der Religiöse weiß ganz genau, daß Erlösung nur Befreiung von Übel und Schuld bedeutet, also wohl eine vorübergehende Kontrastlust, aber keine dauernde positive Seligkeit verschaffen kann, daß der religiös geforderte Zustand des Friedens in Gott mit positiver Seligkeit nicht zu verwechseln ist, daß man, um ihn zu erlangen, sich nicht erst begraben zu lassen braucht, und daß mit dem Fortbestande der Persönlichkeit auch das Erlösungsbedürfnis mit ihren Voraussetzungen Übel und Schuld fortbestehen muß.

Theoretisch ist weder die Wirklichkeit noch auch nur die Möglichkeit der individuellen Seelenfortdauer zu erweisen, sondern nur zu konstatieren, daß auf Grund der uns bekannten Naturgesetze ihre Möglichkeit nicht einzusehen sei. Die instinktive Todesfurcht als Kehrseite des instinktiven Selbsterhaltungstriebes ist ein teleologisch nützlicher Trieb innerhalb der Naturordnung, hat aber kein Recht, deren Grenzen zu überschreiten, die teleologische Bedeutung des Todes für die Mauserung der Menschheit zu ignorieren (Le. 308—311) und sich als individueller Lebenswille ins Transzendente zu projizieren. Die Entwicklung in dieser Welt geht trotz des Todes der Individuen weiter, da für frischen Nachwuchs gesorgt ist. In der metaphysischen Sphäre gibt es weder Individuen, noch Bewußtseine, noch Persönlichkeiten. Von einer andern Erscheinungswelt neben der unsrigen ist uns nichts bekannt, ebensowenig von einer etwaigen individuellen Fortentwicklung in einer solchen; diese mag für den transzendenten Lebenswillen und den Wichtigkeitsdünkel des Individuums schmeichelhaft sein, hätte aber keinen supraindividuellen Zweck, da die gegebene Welt mit ihrer universellen Entwicklung als Mittel für den universellen Zweck allein schon ausreicht, und die Vorsehung nicht doppelte Mittel zu demselben Zweck vor-zukehren pflegt (U. II, 357—366; Au. 153—163).

Wenn morgen der theoretische Beweis für die Wirklichkeit der individuellen Fortdauer erbracht würde, so müßte das religiöse Bewußtsein sich mit dieser Erkenntnis abfinden, d. h.

sich gegen die Gefahr einer Ablenkung der Aufmerksamkeit auf das für jetzt unfruchtbare Jenseits durch verdoppelte Konzentration auf das Diesseits und gegen die Gefahr einer eudämonistischen Verfälschung des religiösen Bewußtseins durch doppelt sorgsame Reinhaltung desselben wehren. Ein Postulat des religiösen Bewußtseins aber könnte auch durch den zwingendsten theoretischen Beweis die individuelle Fortdauer niemals werden. Das religiöse Verhältnis ist für den Menschen, sofern er existiert und solange er existiert, sein wertvollster Besitz, objektiv wertvoll als wichtigstes Förderungsmittel des universellen Zwecks durch die Heiligungsgnade, subjektiv wertvoll als Mittel zur Erlösung und zur Erlangung des Gottesfriedens; aber nimmermehr könnte der Besitz des religiösen Verhältnisses ein zureichender Grund sein, um die Existenz oder Fortexistenz dieses Menschen zu fordern, sofern sie nicht schon aus andern Gründen gefordert ist. Der objektive Wert des religiösen Verhältnisses erlischt mit der providentiellen Ausschaltung des Menschen aus dem Prozeß unsrer Erscheinungswelt, der subjektive schwindet gleichzeitig mit dem Aufhören von Übel und Schuld für ihn.

Der Religiöse wird bereit sein, auch über den Tod hinaus, die ihm etwa durch Gottes Ratschluß auferlegten Pflichten zu erfüllen, wie er sie hier erfüllt; aber er wird es Gott danken, wenn er ihm die wohlverdiente Ruhe nach redlicher Arbeit gönnt, und er wird in diesem Leben seine Pflicht um so williger und eifriger erfüllen, wenn er hoffen darf, daß mit seinem Tode seine Arbeitszeit zu Ende ist, und Gott einen andern, ein frisches Bewußtsein, an seiner Statt weiterarbeiten läßt. Der Staat, die Kirche, die Schule, kurz jeder Unternehmer trägt dem Gesetz der Ermüdung und Abnutzung seiner Individuen Rechnung, und nur Gott sollte das unterlassen? So tadelnswert die Müdigkeit vor dem Abend, so berechtigt ist der Wunsch, nach vollbrachtem Lebenswerk zur Ruhe eingehen zu dürfen. Die Erlösung vom Übel ist nur eine ideale, die von der Schuld nur eine vorläufige; die reale Erlösung vom Übel und die definitive von der Schuld bringt dem Menschen nur der Tod. Freilich hilft diese nur dem Einzelnen; der universale Prozeß geht durch die Mauserung der Menschheit an Individuen weiter und fordert ebenfalls eine reale und definitive Erlösung. So weist die reale Erlösung des Einzelnen ebenso über sich hinaus auf die der Welt, wie die Heiligung des Einzelnen über seine individuellen Aufgaben hinausweist auf die Heiligung der Menschheit. Das religiöse Verhältnis hat zwar

in jedem Einzelnen seine Stätte, kann sich aber nur vollenden, wenn der Einzelne als teleologisches Glied des Universums und sein Verhältnis zu Gott als ein Glied in dem Verhältnis des Universums zu Gott aufgefaßt wird. So weist die religiöse Anthropologie hinüber auf die religiöse Kosmologie.

## 2. Die religiöse Kosmologie.

a) Die Welt in ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott.

Das religiöse Bewußtsein fordert eine solche Beschaffenheit der Welt, daß sie einerseits von Gott absolut abhängig, andererseits doch so real und wirkungsfähig ist, daß der Mensch von ihr abhängig ist. Der Naturalismus und der Dualismus von Weltbildner und Weltstoff kommen beide hier nicht mehr in Betracht; denn der erstere entgeistigt das Absolute, indem er den Geist als ein zufälliges Nebenprodukt des Naturprozesses ansieht, und der letztere raubt Gott die Absolutheit. Während aber der erstere bei konsequenter Durchbildung zu atheistischer Irreligiosität führt, leitet der letztere zu der Einsicht hin, daß der Stoff nichts und Gottes Weltbildern zugleich ein Schaffen aus Nichts sei. Der so resultierende Theismus läßt zwar Gott die Absolutheit vor und nach dem Weltprozeß, rettet aber die Wirklichkeit der Welt nur durch die Annahme, daß Gott sich für die Dauer des Bestandes der Welt seiner Absolutheit freiwillig entäußert habe, indem nun erst Gott und Welt zusammen das Absolute sind. Der abstrakte Monismus dagegen wahrt zwar seinem Gotte die Absolutheit, aber auf Kosten der Wirklichkeit der Welt, die sich zum bloßen Schein verflüchtigt. Auch diese beiden Weltanschauungen können somit nach je einer Seite hin den Forderungen des religiösen Bewußtseins nicht genügen.

Im Theismus hat die Welt eine eigene, von Gott geschaffene Substanz, die durch sich selbst ohne Zutat Gottes beharrt, bis Gott sie etwa durch einen besonderen Akt wieder vernichtet; die Welt ändert sich nach ihren eigenen Gesetzen, die Gott ihrer Substanz einmal bei der Schöpfung eingeprägt hat, und die nun unabhängig von ihm fortwirken. Nach der deistischen Auffassung liegt die ganze Abhängigkeit der Welt von Gott in der Vergangenheit, in dem Akt der Schöpfung und Gesetzgebung, so daß für eine gegenwärtige Abhängigkeit gar kein Platz übrig bleibt. Der Theismus im engeren Sinne kennt allerdings auch eine gegenwärtige Abhängigkeit der Welt von Gott im concursus divinus, d. h. in beständigen Eingriffen des göttlichen Wil-

lens in den gesetzmäßigen Lauf der Natur, die diesen durchbrechen, also Wunder sind. Die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott dauert auch bei ihm nur als mögliche, potentielle in der Gegenwart fort, während die wirkliche, aktuelle Abhängigkeit eine auf Gottes Wundereingriffe beschränkte bleibt. Nur im Wunder bekundet Gott sich als lebendiger, aktuell auf die Welt wirkender, solange die Welt als substantielle und die Schöpfung als einmaliger, vergangener Akt gilt; deshalb ist auf diesem Standpunkt das Wunder für das religiöse Bewußtsein schlechthin unentbehrlich als Beglaubigung der potentiellen, absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott durch ein aktuelles Beispiel. Denn auch die Erlösung muß ja hier durch Eingriffe erfolgen, die nur als Wunder zu bezeichnen sind.

Während der Theismus es versäumt, die Welt als etwas gegen Gott Nichtiges zu begreifen, sieht der abstrakte Monismus in ihr etwas Nichtiges schlechthin, das nicht nur Gott gegenüber, sondern in sich selbst nichtig und illusorisch ist; er hebt damit nicht nur das Bedürfnis nach Erlösung von einer durchaus nichtigen Scheinabhängigkeit, sondern auch die Realität des religiösen Subjekts auf, das als Teil eines nichtigen Scheines selbst nichtiger Schein ist. Das religiöse Bewußtsein fordert aber die Realität der Welt, der Menschen und der Konflikte beider, durch die allein eine Abhängigkeit des Menschen von der Welt zustande kommen kann, d. h. es fordert die Umwandlung des abstrakten Monismus in konkreten. Dagegen hat es kein Interesse daran, ob die Welt und der Mensch substantiell sind oder nicht, wofern nur ihre reale Wirksamkeit gegeneinander gesichert ist. Ein Interesse an der Substantialität der Seele und damit indirekt an der der Welt hat nur der Egoismus und Eudämonismus, der nach Sicherung der individuellen Fortdauer verlangt und sich fälschlich mit einem religiösen Mäntelchen drapiert.

Das religiöse Bewußtsein fordert die Realität und Endlichkeit des Prozesses und seiner Form, der Zeit, weil ohne Realität der Zeit auch der Erlösungsvorgang und die Heiligung etwas Irreales, Illusorisches wären, und ohne Endlichkeit der Weltprozeß aufhörte, Entwicklung zu einem Endziel, zur realen Universalerlösung zu sein (Au. 629—634; K. 494—495). Andererseits fordert es die Ewigkeit Gottes, ohne die seine Substantialität und Absolutheit irrümliche Vorstellungen wären. Der Naturalismus widerspricht durch seinen zeitlich unendlichen realen Weltprozeß den Forderungen des religiösen Bewußtseins ebenso wie der ab-

strakte Monismus durch die Verflüchtigung des Prozesses und der Zeit zu einem irrealen Schein, der zugleich den Schein seiner Unendlichkeit vorspiegelt. Der Naturalismus setzt durch einen zeitlich endlosen Prozeß sowohl vor als hinter der endlichen Entwicklung einen zwecklosen, unendlichen Prozeß ohne Entwicklung, und es ist nichts gefährlicher für das religiöse Bewußtsein, als diesen naturalistischen Irrtum in den theistischen Standpunkt hineinzutragen.

Der Theismus verbindet das ewige, zeitlose Wesen Gottes mit dem realen endlichen Weltprozeß, beschränkt also die Dauer der Zeit auf den Prozeß selbst, mit dem und durch den die Zeit beginnt und endet. Die Frage, was vor dem Beginn des Weltprozesses gewesen sei, und was nach seinem Ende sein werde, ist falsch gestellt, weil sie Zeitbeziehungen dort hineinträgt, wo sie ausgeschlossen sind (K. 98—101). Das absolute Wesen heißt nur als religiöses Objekt Gott, also nur in seiner Beziehung zur Welt, aber nicht von dieser abgesehen, also auch nicht in seiner weltlosen Ewigkeit. Der Theismus kann aber diese richtige Stellungnahme nicht festhalten, weil er Gott als bewußten, persönlichen Geist auffaßt, und ein solcher nicht funktionslos gedacht werden kann wie ein unbewußter, unpersönlicher Geist vor und nach dem Weltprozeß. Der Theismus muß Gott einen zeitlich unendlichen idealen Prozeß als Funktion des ewigen Subjekts zuschreiben, während der Wille nur für eine endliche Zeit den Inhalt der göttlichen Idee realisiert. Damit ist entweder die Einheit von Denken und Wollen, oder die von Wollen und Schaffen in Gott aufgehoben. Der Theismus verderbt also durch die Annahme der Bewußtheit Gottes wiederum die Einheit des ewigen Wesens mit seiner zeitlich endlichen realen Funktion.

Wie der abstrakte Monismus zur Umwandlung in konkreten hingedrängt wird durch die Forderung des religiösen Bewußtseins nach realer Abhängigkeit des Menschen von der Welt, so der Theismus durch die Unmöglichkeit und Überflüssigkeit der Weltsubstantialität, die das Wunder als Korrektiv verlangt. Im Naturalismus, wo Gott selbst eine stoffliche Substanz ist, verhalten sich Gott und Welt wie Quelle und Bach oder wie Erzeuger-Gebärer und Erzeugtes-Geborenes, im Dualismus von Weltbildner und Weltstoff wie Töpfer und Topf, im abstrakten Monismus wie Sein und Schein, im Theismus wie Schöpfer und Geschöpf, im konkreten Monismus wie Wesen und doppelseitige (objektiv reale und subjektiv ideale) Erscheinung. Der Schöpfungs-

begriff muß also der Punkt sein, an dem der Theismus in konkreten Monismus umschlägt.

Bei Annahme einer ewigen Schöpfung hätte Gott die Welt schon immer neben sich gehabt und könnte nur an ihr ändern; sie würde also Gott zum bloßen Weltbildner herabsetzen. Gottes Schöpfung aus Nichts als Schöpfung aus sich selbst, aus seiner eigenen Substanz deuten, heißt die Weltsubstanz für einen Teil der absoluten Substanz, diese für teilbar und die Schöpfung für eine Emanation Gottes nach Art des Naturalismus erklären. Die Schöpfung aus Nichts ist nur dann begreiflich, wenn sie erstens nicht Substanzen, sondern nur relativ konstante Funktionsgruppen hervorbringt und zweitens nicht bloß eine einmalige, sondern eine stetige ist. Dann ist die stetige Erhaltung der Welt durch Gott unentbehrlich, weil die substanzlose ins Nichts zurücksinken würde, sobald Gott einen Augenblick aufhörte, sie neu zu setzen; dann fällt Erhaltung mit stetiger Schöpfung zusammen, und die Schöpfung aus Nichts deckt sich mit der Schöpfung aus Gottes eigenem Vermögen ohne Gefahr eines Rückfalls in naturalistische Emanation, weil ja das Produkt nicht mehr etwas Substantielles ist, sondern nur noch dynamische göttliche Funktion.

Für die Erhaltung des „Was und Wie“ der Welt sorgen bis zu einem gewissen Grade schon die bis zum Ausgang des Mittelalters kaum geahnten Naturgesetze, sofern nur das „Daß“ der Welt von Gott erhalten wird; in ihm zeigt sich die Schöpfertätigkeit Gottes als stetige, allgegenwärtige, dynamische Wirksamkeit. Nach seiten des „Was und Wie“ der Welt deckt sich die in ihrem ganzen Umfang genommene Erhaltung ebenso mit der Regierung, wie nach Seiten des „Daß“ der Welt mit der Schöpfung. Die Regierung der Welt durch Gott muß sich auf alles einzelne bis ins kleinste erstrecken, um die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott zu begründen, darf aber niemals das einzelne als Zweck behandeln, sondern immer nur als Mittel für die Zwecke des Ganzen. Nur die egoistische und eudämonistische Verfälschung der Religion mutet Gott Änderungen des gesetzmäßigen Weltlaufs zugunsten einzelner zu. So verstanden, erschöpfen die stetige Schöpfung und Regierung die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott, ohne daß für die Erhaltung zwischen ihnen noch Platz bliebe.

Das religiöse Bewußtsein verlangt bei jedem Vorgang in der Welt, daß er einerseits absolut abhängig sei von Gott, andererseits relativ abhängig von allen Individuen in der Welt; nur der ersteren Forderung wird der abstrakte Monismus, nur der letz-

teren der Naturalismus und der Deismus gerecht. Der Theismus sucht beiden gerecht zu werden, indem er einen Teil der Ursachen in Gott, einen andern in der Welt sucht; er halbiert also gleichsam die Gesamtursache des Vorgangs, und gibt der einen Hälfte die eine Schwierigkeit (das Wunder), der andern Hälfte die andre Schwierigkeit (die unmittelbare Unabhängigkeit von Gott) mit. Er verdoppelt so die Schwierigkeiten; denn soweit die eine Ursache wirksam ist, bleibt die andre ausgeschlossen und umgekehrt. Ein wirkliches Zusammenwirken beider Ursachen an demselben Teile der Wirkung ergäbe eine doppelte Determination der letzteren, die nur zufällig einmal in eins zusammenfallen könnte. So stellt der Theismus mit seinem concursus divinus eine unmögliche äußerliche Verkoppelung der deistischen und abstrakt-monistischen Scheinlösung dar, ohne zu einer innerlichen, synthetischen Vermittelung des Gegensatzes zu gelangen. Das religiöse Bewußtsein verlangt aber gebieterisch, daß jeder Vorgang ganz und nach allen seinen Bestandteilen gleichzeitig ebenso wohl in absoluter Abhängigkeit von Gott als auch in relativer von der Welt stehe, und dieser Forderung kann nur der konkrete Monismus genügen.

Nur auf seinem Boden gibt es keine göttliche Tätigkeit, die nicht zugleich selbsteigene Tätigkeit irgendeines Individuums wäre, und keine Tätigkeit irgendeines Individuums, und sei es auch der untersten Individualitätsstufen, die nicht voll und ganz göttliche Tätigkeit wäre. Damit hört der Begriff einer göttlichen Mitwirkung oder gar göttlicher Eingriffe und Wunderwirkungen auf; was dem Theismus als solche erscheint, ist nur das Zusammenwirken höherer Individualfunktionen mit Gruppen niederer Individualfunktionen. Die ersteren vollziehen sich nach höheren Gesetzen und dienen höheren Zwecken als die niederen; aber alle sind gesetzmäßig, alle teleologisch, alle individuellen Funktionengruppen zugehörig. Innerhalb derselben Individualitätsstufe zeigt sich endlich das Zusammenwirken, beziehungsweise Gegeneinanderwirken egoistischer und supraegoistischer Funktionen. Die ersteren dienen den Individualzwecken der betreffenden Stufe, die letzteren den Individualzwecken höherer Individualitätsstufen und letzten Endes universellen Zwecken; beide sind aber der psychologischen Gesetzmäßigkeit unterworfen, sind göttliche Funktionen als Glieder der absoluten Funktion Gottes und Bestandteile derselben Gruppe von Funktionen, die dieses Individuum konstituieren. Bei dieser konkret-monistischen Auffassung tritt an Stelle des

Begriffs der stetigen Schöpfung die stetige Setzung der Erscheinung durch die Funktion des absoluten Subjekts, an Stelle des Begriffs der Weltregierung die stetige Determination des Inhalts der Erscheinung aus der Essenz des Wesens heraus. Die Einheit der schöpferischen und regierenden Tätigkeit Gottes wird so zu der Einheit der Allmacht und Allweisheit in der absoluten Funktion oder zu der Einheit des realisierenden Willens mit der logischen Determination der absoluten Idee. Das Wirken Gottes in dieser Einheit ist die Welt, und weiter ist sie nichts; Gottes Wesen ist ihr immanent, weil es seinem Wirken immanent ist, ist ihm aber zugleich transzendent, sofern die potentielle Unendlichkeit des theistischen Vermögens und der logischen Möglichkeiten sich in dem jeweilig endlichen Wirken nicht erschöpft und Gott als Wesen etwas anderes als die Erscheinung hinter der Erscheinung bleibt. „Gott“ heißt das absolute Wesen unmittelbar nur als immanentes, mittelbar auch als transzendentes, teils wegen der Wesensidentität beider, teils wegen der Begründung des Immanentwerdens durch die transzendente Essenz des Wesens.

#### b) Die Welt in ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit.

Der Einzelne kann sich ideell erlöst fühlen von seiner Weltabhängigkeit durch das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott; aber reell bleibt er dem Leide und bis zu einem gewissen Grade auch der Schuld verhaftet, solange er lebt. Zu vollem Triumphe gelangt die Idee erst, wenn er ausgelitten hat und sterbend die Arbeit für Gottes Zwecke seinen Ersatzmännern übergibt. Wie sich im sterbenden Bösewicht die Nichtigkeit alles gottwidrigen Strebens offenbart, so im Tode des Edlen die Tragik alles Lebens, die im Siege der Idee beim Untergang ihres Vertreters besteht. Diese Tragik offenbart sich in Tier- und Menschenstaaten, an Einzelnen wie an Völkern und Reichen; sie gilt für jede Individualitätsstufe, auch für die der Menschheit und des Weltalls (Ac. II, 375—384). Deshalb haben auch alle tieferen Religionen einen Zug der Tragik an sich, der sich nur je nach den geschichtlichen Hüllen derselben sehr verschieden ausprägt (R. I, 168—183, 200—201, 290—296, 320—323, 333—339, 418—425, 457 bis 462, 579—582, 610—614).

Beim Tode des Einzelnen ist nur dieser Einzelne definitiv und reell von Übel und Schuld erlöst; aber auf den Einzelnen kommt

es ja gar nicht an, der vielmehr seine Aufgabe erfüllt hat, indem er sein Leben dem Ganzen geopfert hat. Für das Ganze geht Übel und Schuld weiter, und ein über den egoistischen Gesichtskreis hinausblickendes religiöses Bewußtsein hat weit mehr Grund, die Erlösung des Ganzen als die des Einzelnen zu fordern. Andererseits haben wir oben gesehen, daß die Welt, solange sie besteht, als erlösungsbedürftige bestehen muß, weil mit einer Umwandlung der Welt in einen nicht mehr erlösungsbedürftigen Zustand das religiöse Bewußtsein sich selbst trotz Fortbestandes der Welt aufgeben müßte.

Es ist also ebenso sehr Postulat des religiösen Bewußtseins, daß die Welt von Übel und Schuld erlöst werde, als daß sie, solange sie fortbesteht, erlösungsbedürftig bleibe. Beides ist nur zu vereinigen, wenn die reale, definitive Erlösung der Welt ihre Erlösung von sich selbst, d. h. von ihrem Dasein, oder die Rückgängigmachung der Schöpfung, oder ihre Wiederaufhebung und Zurücknahme in Gott ist. Die Welterlösung ist nur als Weltvernichtung, als Rückkehr der Erscheinung ins Wesen, als Beendigung des Prozesses und der Zeit, als Zurücknahme der Tätigkeit in das absolute Subjekt, als Wiederbringung aller Dinge in Gott zu denken, nach welcher der immanente Gott aufhört und nur das ewige ruhende Wesen oder der (nur mit einer gewissen Lizenz des Ausdrucks so zu nennende) transzendente Gott übrig bleibt. Die Welterlösung stellt sich so zugleich als Erlösung Gottes von seiner Weltimmanenz dar, von dem immanenten Weltleid, das er als absolutes Subjekt in allen eingeschränkten Subjekten trägt, und von der transzendenten Unseligkeit, die aus dem ungestillten unendlichen Drange, zu wollen, für ihn entsprungen war, nachdem sein Wille sich erhoben hatte (U. II, 554 bis 585). Die Tragik des Weltprozesses wird so zugleich zu einer göttlichen Tragik, in welcher die Idee durch die Vernichtung des Nichtseinsollenden ihren höchsten Triumph feiert.

Die Erlösungsfähigkeit der Welt, d. h. eine solche Beschaffenheit derselben, die ihre Erlösung nicht bloß möglich erscheinen läßt, sondern auch geeignet ist, sie herbeizuführen, ist nun ebenso sehr Postulat des religiösen Bewußtseins wie ihre Erlösungsbedürftigkeit. Könnte Gott seine Selbsterlösung ohne die Vermittelung des Weltprozesses bewerkstelligen, so wäre die Welterschöpfung teleologisch nicht zu rechtfertigen, sondern eine völlig überflüssige Quälerei sämtlicher Geschöpfe; das religiöse Bewußtsein fordert die Unentbehrlichkeit des Weltprozesses

für Gott, die nur in der Erlösungsfähigkeit der Welt begründet sein kann. Wie die Erlösungsbedürftigkeit der Welt dem eudämonologischen Pessimismus entspricht, so ihre Erlösungsfähigkeit dem teleologisch evolutionistischen Optimismus. Beide sind in voller Schärfe gefordert, und nur als solche sind sie miteinander vereinbar. Der konkrete Monismus vereinigt beide gleichmäßig, während der abstrakte Monismus den ersteren, der Theismus den letzteren einseitig hervorhebt. Der abstrakte Monismus kennt zwar auch als Brahmanismus und Buddhismus eine definitive Erlösung für alle, macht sie aber durch die Unendlichkeit des Weltprozesses doch wieder illusorisch; der Theismus läßt den eudämonologischen Pessimismus nur für das Diesseits gelten und fällt mit seinem erlösungsunbedürftigen Jenseits in heidnischen Eudämonismus zurück.

Der abstrakte Monismus macht nicht nur alles Übel, sondern auch alle Schuld in der Welt illusorisch und läßt letzten Endes nur ein Übel und nur eine Schuld gelten, die Existenz des Scheines selbst als das eigentlich Nichtseinsollende; er erkennt also ein Nichtseinsollendes im All-Einen als tiefste Wurzel alles Besonderen, Nichtseinsollenden und die Welterlösung als den Weg zu dessen Aufhebung an, während diese Erkenntnis dem Theismus gänzlich fehlt. Dieser hat dagegen die Realität des innerweltlichen Leides und des zu seiner Überwindung dienenden Weltprozesses vor dem abstrakten Monismus voraus, bemüht sich aber vergebens, seinen bewußten persönlichen Schöpfer vor dem sittlichen Vorwurf zu rechtfertigen, daß er die Schöpfung nicht unterlassen hat.

Sicherlich war es für Gott unmöglich, eine Welt zu schaffen, in der die Lust die Unlust überwogen hätte, oder Individuen zu schaffen, die ihren unentbehrlichen Instinkt der Selbstbehauptung und Selbstförderung nicht zum Bösen hätten mißbrauchen können. Das religiöse Bewußtsein muß ohne weiteres voraussetzen, daß dies für Gott unmöglich gewesen sei; denn ein Gott, der eine bessere Welt hätte schaffen können und es nicht getan hätte, könnte nicht mehr Objekt des religiösen Verhältnisses sein. Ebenso muß es aber auch für Gottes Allweisheit unter den gegebenen Verhältnissen unmöglich gewesen sein, die Weltschöpfung zu unterlassen; denn wenn ihm dies möglich gewesen wäre, und er hätte sie trotzdem geschaffen, so könnte er wiederum nicht mehr Objekt des religiösen Verhältnisses sein. Alle Versuche, den erlösungsbedürftigen Zustand der Welt von Gott ab- und auf den Freiheitsmißbrauch von Geschöpfen (Luzifer, Adam)

hinzuwälzen, sind für das religiöse Bewußtsein darum unannehmbar, weil sie entweder Gottes Allwissenheit oder seine Allweisheit zerstören und nur die Wahl lassen, daß Gott den Mißbrauch der Freiheit nicht vorausgesehen oder nicht die Konsequenz daraus gezogen hat, um seinetwillen von der Schöpfung Abstand zu nehmen. Alle Versuche einer Theodizee sind unmögliche Lösungsversuche einer falsch gestellten Aufgabe; ein persönlicher Gott ist gar nicht zu rechtfertigen, daß er die Schöpfung nicht unterlassen hat, aber ein unpersönlicher bedarf keiner Rechtfertigung. Bei ihm ist nur zu fragen: was für Bestimmungen Gottes ergeben sich daraus, daß die Welt vom Übel ist und doch geschaffen wurde?

Die Antwort ist folgende. Für die Allmacht ergibt sich, daß sie zwar sich auf alles erstreckt, aber nicht auf Gottes Willen selbst, daß Gott zwar alles machen kann, was er will, aber nicht, daß er nicht wolle, wenn er einmal will; daß ihm nicht die Möglichkeit gegeben ist, sein einmal erhobenes Wollen in jedem Augenblick ohne weiteres aus dem Aktus in die bloße Potenz zurückzuziehen, sondern daß er dazu eines Umweges bedarf, wie ihn eben der Weltprozeß darstellt. Für die Allweisheit ergibt sich, daß sie nicht eine Macht ist neben der Allmacht des Willens, daß sie diesem nicht mit Gewalt, sondern nur mit List beikommen kann, indem sie ihm einen Inhalt gibt, der ihn mit sich selbst entzweit (in den weltlichen Willenskollisionen), daß aber auch die göttliche Allweisheit als unbewußte keine bloße, ideelle Negation (das Nichtwollen) setzen und zum Inhalt des Willens machen kann, daß sie dazu vielmehr den Umweg durch die geschöpflichen Bewußtseine braucht. Es ergibt sich ferner für die Allmacht, daß sie den ersten Anstoß zur Welschöpfung durch einen freien, aber eben darum auch alogischen Übergang vom Willen zum Wollen gab, bei dem die Allweisheit nicht beteiligt war, und daß diese freie Tat seitdem Gott für solange unter den Bann einer essentiellen Notwendigkeit gestellt hat, bis sie durch den Weltprozeß wieder rückgängig gemacht wird. Für die Allweisheit endlich, daß sie unter dem Bann dieser essentiellen Notwendigkeit des alogischen Wollens und ihrer eigenen logischen Beschaffenheit stand, als sie dem leeren absoluten Wollen die absolute Idee zum Inhalt gab und damit das Wollen zur Welt machte.

Ohne den von der Freiheit der Allmacht ausgehenden Anstoß würde die Allweisheit niemals ins Spiel treten; ohne das Hinzutreten der Allweisheit, die dem leeren Wollen einen Inhalt gibt,

also ihm erst zu wirklichem Wollen verhilft, würde das leere Wollen nichts, also auch keine Welt aus sich hervorbringen. So steckt in der Welt beides, das Nichtseinsollende des alogischen leeren Wollens und die Vernunft, die dieses Nichtseinsollende überwindet. In ersterer Hinsicht ist die Welt vom Übel und erlösungsbedürftig gleich dem leeren Wollen selbst, in letzterer Hinsicht ist sie erlösungsfähig und brauchbares Mittel zur Erlösung. In beiderlei Hinsicht ist aber der Weltprozeß Mittel für die Selbsterlösung Gottes von dem Nichtseinsollenden in ihm, das, obwohl zunächst frei entsprungen, ihn durch essentielle Notwendigkeit zur Weltschöpfung genötigt hatte. Vom Übel ist die Welt als Folge des Nichtseinsollenden, und indem sie zu Gottes außerweltlicher, transzendenter Unseligkeit noch das innerweltliche, immanente Leid hinzufügt; von Segen ist sie, indem sie die Aufhebung des Nichtseinsollenden vorbereitet und herbeiführt und damit sowohl sich selbst als auch Gott erlöst.

Die Unermeßlichkeit, aber Endlichkeit des Weltschmerzes erhebt sich damit zur Unendlichkeit des Gottesschmerzes, und damit erhält die Tragik des religiösen Bewußtseins ihre letzte Vertiefung. Mag man ein außerweltliches Leid neben dem innerweltlichen in Gott annehmen oder zurückweisen, mag man die Determination im unbewußten absoluten Geiste als eine eudämonistische oder als eine rein logische betrachten, mag man die Erlösung Gottes von seiner Unseligkeit als letztes Ziel der göttlichen Teleologie oder bloß als akzidentiellen, gefühlsmäßigen Nebenerfolg eines rein logischen Vorgangs in Gott auffassen, jedenfalls steht für das geschöpfliche, fühlende Bewußtsein dieser gefühlsmäßige Erfolg der Willensverneinung in Gott in erster Reihe und hat die stärkste Motivationskraft für die opferwillige Hingabe an die Mitarbeit zur Universalerlösung. Darum ist er auch für das religiöse Bewußtsein das Wichtigste. Wie der Schmerz des Menschen um seinen leidenden Gott die Krone im Gefühlskranz des religiösen Verhältnisses ist, so ist der daraus entspringende Wille, an der Gotteserlösung nach Kräften mitzuwirken, der tiefste Quellpunkt für die religiös-sittliche Gesinnung (B. 682—688). Das Nichtseinsollende in Gott ist zwar nicht Schuld, aber es korrespondiert der Schuld im menschlichen Bewußtsein, wie die Unseligkeit, oder die Gefühlsresonanz des Nichtseinsollenden in Gott dem Übel im menschlichen Bewußtsein entspricht. Die Erlösung ist daher auch für Gott eine doppelseitige, die der Erlösung von Schuld und Übel im Menschen entspricht.

## C. Religionsethik.

### I. Der subjektive Heilsprozeß.

#### 1. Die Erweckung der Gnade.

Der Heilsprozeß ist Heilung oder Erlösung als Aufhebung des Nichtseinsollenden, Heiligung als Herstellung des Seinsollenden. Im subjektiven Heilsprozeß ist die individuelle Erlösung Mittel der Heiligung, im objektiven ist die Summe der Heiligungen Mittel der universellen Erlösung. Die Religionspsychologie lehrte uns, daß Gnade und Glaube eine und dieselbe Funktion sein muß, die religiöse Anthropologie, daß dies nur auf Grund der Wesenseinheit von Gott und Mensch möglich ist, die Theologie, daß diese Voraussetzungen nur durch einen unbewußten und unpersönlichen Gott zu erfüllen sind. Der Begriff der Gnade schließt all dies ebensogut in sich wie den Gegensatz der höheren, positiv göttlichen, direkt wirksamen Zweckfunktionen zu den niederen, bloß natürlichen, indirekten und teilweise negativ wirksamen Zweckfunktionen. Die Gnade ist danach das für sich allein ausreichende und erschöpfende Heilsprinzip. Statt der Gnade kann man auch den Glauben als das allein ausreichende und erschöpfende Heilsprinzip hinstellen, aber nur, wenn man ihn als funktionell identisch mit der Gnade auffaßt und jede Nebenbedeutung, insbesondere das Fürwahrhalten historischer Behauptungen, von ihm fernhält. Jede Hinzufügung von andern Heilsbedingungen zu Gnade-Glaube (z. B. das Verdienst Jesu Christi oder den Gnadenschatz der guten Werke der Heiligen) ist ein erschwerendes Hindernis für die Auslösung des subjektiven Heilsprozesses, Schalen und Hülsen, die durchbrochen werden müssen, um zum Kern zu gelangen. Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit zielt dahin ab, sie zum immer direkteren Erfassen des Kernes hinzuführen.

Die Gnade ist sowohl als Erbgnade wie als aktuelle Gnade ein dem Menschen ohne eigenes Verdienst zugefallener Besitz;

als Verdienst könnte nur die Steigerung der Erbgnade, die der Mensch sich durch eigene Anspannung erarbeitet, genannt werden, wenn nur nicht bei dieser Erarbeitung schon wieder die aktuelle Gnade mit im Spiele wäre. Erst dann, wenn man die Abstraktion des natürlichen Menschen als eine unwirkliche Fiktion aufgibt, schwindet auch der Begriff der Unverdientheit an der selbst erarbeiteten Befestigung der Gnade, die zugleich den Eintritt der aktuellen Gnade erleichtert; in diesem Sinne ist sogar die Erbgnade der Niederschlag religiös-sittlicher Verdienste der Verfahrenreihe. Praktisch betrachtet, hat der Mensch die Gnade als etwas ohne sein persönliches Verdienst Vorgefundenes dankbar und demütig hinzunehmen, zugleich aber seine Kräfte anzuspannen, um sich mit Gottes Hilfe möglichst viel Verdienste um Mehrung der Gnade zu erwerben.

Im Lichte des sittlichen Bewußtseins stellt sich die teleologische Weltordnung als sittliche Weltordnung, im Lichte des religiösen Bewußtseins stellt diese sich als Heilsordnung dar. Für die Erweckung der Gnade in einem Menschen ist die Stelle maßgebend, an die er in der objektiven Heilsordnung gestellt ist, nämlich die Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins der Menschheit, die ihm im Volkgeist und Zeitgeist und in religiösen Vorbildern und Lehrern gegenübertritt, das Maß der überkommenen Erbgnade im Vergleich zu den ererbten bösen Anlagen und sein persönlicher Entwicklungsgang, der durch Schicksale und Erlebnisse mitbestimmt ist. Von diesen Bedingungen liegt fast nur der erzieherische Einfluß unmittelbar in der Hand der Menschen.

Die religiöse Erziehung hat in der religiösen Entwicklung die Hauptstufen, die das religiöse Bewußtsein der Menschheit durchgemacht hat, abgekürzt zu wiederholen. Sie beginnt damit, das Kind als den natürlichen Egoisten zu behandeln, der es tatsächlich ist, d. h. es durch Lohn und Strafe zu lenken, abstrakte egoistische Motive zum Siege über sinnlich wahrnehmbare zu führen und so die Selbstbeherrschung zu schulen. Dabei ist aber die Pflege der moralischen Instinkte nicht außer acht zu lassen, zu verhüten, daß der naive Egoismus zu prinzipiell raffiniertem werde, und darauf hinzuwirken, daß die Ehrfurcht vor dem Erzieher allmählich zum bestimmenden Motiv werde, d. h. daß die eudämonistische Pseudomoral in heteronome übergeleitet werde. Sodann ist auf der Stufe der pädagogischen Heteronomie darauf Bedacht zu nehmen, daß die eigene sittliche Selbstbestimmung des

Zöglings vorbereitet und geweckt wird, so daß sie mit wachsender Reife mehr und mehr die bloße Unterordnung unter den gebietenden Willen des Erziehers ersetzt und endlich entbehrlich macht. Indem mit fortschreitender Reife des Zöglings der Erzieher seine Erziehungsgrundsätze modifiziert, hat er nichts von dem früher Geübten zu dementieren.

Anders, wenn man mit dem Zögling auch in betreff der früheren Anschauungen der Menschheit über die Beschaffenheit Gottes einen Wiederholungskursus durchmachen wollte und ihm Gott erst als lohnende und strafende Macht, dann als gebietende äußere Autorität und endlich als Grund der immanenten Gnade und sittlichen Autonomie vorführen wollte. Man müßte dann jedesmal auf der höheren Stufe die Lehre der niederen dementieren, was den Zögling ebenso verwirren und haltlos machen würde, als wenn man ihm Gott zuerst als Stein, Baum oder Quelle, dann als Tier, dann als Menschen, dann als leiblose, bewußte, geistige Persönlichkeit und erst zuletzt als überbewußten, überpersönlichen, reinen, absoluten Geist vorführen wollte. Jedes Volk lehrt seinen Kindern sofort diejenigen religiösen Vorstellungen, die es selbst für die endgültige Form der religiösen Wahrheit hält, und von diesem Gebrauch kann man nicht abweichen. Wohl aber muß man warten, bis das Kind fähig ist, die religiöse Wahrheit zu verstehen und aus einer religiösen Sanktion der sittlichen Selbstzucht Nutzen zu ziehen. Je höher das religiöse Bewußtsein der Menschheit sich entwickelt, desto weiter muß die Altersgrenze für den Beginn des Religionsunterrichts bei Kindern hinaufgerückt werden, desto entbehrlicher ist aber auch unter geordneten sittlichen Verhältnissen eine vorzeitige religiöse Erweckung der Kinder.

Die unreife Menschheit brauchte unreife Religionen, weil sie keine reifen Erzieher hatte; das Kind, das reife Erzieher hat, soll dagegen mit unreifen Religionen verschont werden. Schon die Menschheit hat trotz ihrer Bewußtseinsmauserung in den Geschlechtern nur unter den schwersten äußeren und inneren Kämpfen niedere Stufen des religiösen Bewußtseins zugunsten höherer überwunden; dem Einzelbewußtsein soll die Erziehung diese für die meisten unlösliche Aufgabe nach Kräften ersparen. Auf jeder Stufe ist trotz der irrümlichen Vorstellungshüllen die Erweckung der Gnade möglich; aber die Abwendung von der einmal gewohnten religiösen Vorstellungswelt führt leichter zur Abwendung von der Religion überhaupt als zu einer vertieften Erweckung der Gnade auf höherer Stufe.

Gelegenheitsanlässe zur Erweckung der Gnade sind vorzugsweise solche Schicksalswendungen, die das Erlösungsbedürfnis wachrufen, also insbesondere schwere Übel, tiefe Schmerzen und ganz besonders starkes Schuldgefühl, das den innern Zwiespalt des Menschen mit seinem Gewissen zugleich als Zwiespalt mit Gott empfinden läßt. Dann bricht aus dieser Sehnsucht nach Erlösung von Übel und Schuld in Verbindung mit den durch Erziehung und Lehre übermittelten religiösen Vorstellungen eine plötzliche Erleuchtung (*illuminatio*) hervor, d. h. eine Offenbarung, die selbst schon Gnade ist, und die darum nicht minder plötzlich in einem bestimmten Augenblick zuerst auftaucht, weil sie psychologisch von langer Hand vorbereitet und nach psychologischen Gesetzen zum Durchbruch gelangt ist. Die Erbgnade entspricht unter diesen psychologischen Vorbedingungen dem, was man Berufung, der erste entscheidende Durchbruch der aktuellen Gnade dem, was man Erwählung nennt. Mit der Erleuchtung wird der bisherige Bewußtseinsinhalt unter eine neue, religiöse Beleuchtung gerückt und führt dadurch zu neuen Konsequenzen.

Der subjektive Heilsprozeß muß einmal beginnen, ist aber nicht ein einmaliges Geschehen, sondern ein von der Erweckung bis zum Tode fortlaufender stetiger Prozeß, der sich freilich nicht immer im Lichte des Bewußtseins abspielt, sondern nur bei neuen Gelegenheitsanlässen ins Bewußtsein hineinragt. Es ist zu seinem Verständnis nützlich, ihn nach der begrifflichen Abhängigkeit seiner Momente in eine Reihenfolge zu zerlegen, wengleich diese begriffliche Reihenfolge keineswegs immer sich als reale zeitliche Folge darzustellen braucht und manche Momente implizite in andern mit enthalten sein können.

## 2. Die Entfaltung der Gnade.

### a) Die negative Seite an der Umwandlung der Gesinnung.

Das Übel allein vermag wohl die weltliche Gesinnung, den irdischen eudämonologischen Optimismus, zu brechen, führt aber prinzipiell nicht über eine eudämonistische Pseudoreligiosität hinaus, weil sie den Egoismus ungebrochen läßt. Das vermag nur die Erkenntnis der Schuld, die ja nebenbei auch der Übel größtes ist. Jede Schuld entspringt aus dem Zusammentreffen prinzipiell böser oder gottwidriger Naturanlagen und fahrlässiger Verschuldung im Gebrauch der sittlichen Selbstzucht; nach der ersteren Seite ist sie unverantwortlich, und nur nach der letzteren

verantwortlich. Eine prinzipielle, geflissentliche Auflehnung des ganzen Menschen gegen die von ihm erkannte sittliche Weltordnung („Sünde gegen den Heiligen Geist“) ist psychologisch unmöglich; wo ihr Schein entsteht, liegen allemal Meinungsverschiedenheiten über Existenz und Beschaffenheit der sittlichen Weltordnung zugrunde. Daß die Schuld zum Teil aus böser Anlage entsprungen ist, gibt ihr die Bedeutung einer typischen, nicht bloß einmaligen Tatsache, deren öftere Wiederholung zu fürchten ist, wenn nicht vermehrte Achtsamkeit sie rechtzeitig verhindert.

Der Mensch wünscht beim Rückblick auf die böse Tat, anders gehandelt zu haben, als er gehandelt hat; da dies unmöglich ist, empfindet er über seine Tat eine zunächst unfruchtbare Reue. Er mag die Folgen der Tat vergüten, soweit es möglich ist, mag sich selbst der staatlichen Rechtspflege ausliefern, um an sich für andere ein Beispiel zu statuieren, — aber mit alledem macht er die Tat nicht ungeschehen und sühnt er nicht die sittliche Schuld. Das wäre nur der Fall, wenn seine subjektive sittliche Weltordnung sich noch ganz mit dem Strafrecht deckte, ohne über dasselbe hinauszugehen, also auf sehr tiefer Entwicklungsstufe stehen geblieben wäre.

Aus der Einsicht, daß die erkannte Schuld mit äußeren Mitteln nicht getilgt werden kann, erwächst das Schuldgefühl, d. h. das Gefühl des Zerfallenseins mit sich selbst und mit Gott, des Widerspruchs zwischen dem eigenen Tun und dem eigentlich Gewollten, den Forderungen des eigenen Gewissens oder der subjektiven sittlichen Weltordnung, die als Immanenz der absoluten sittlichen Weltordnung im menschlichen Bewußtsein zugleich der Repräsentant Gottes und seines Willens ist. Dieses Schuldgefühl ist ebenso unentbehrliche zweite Stufe der Gnadenentfaltung, wie die Schuld-erkenntnis erste; man hat dieses Schuldgefühl im Sinne, wenn man von fruchtbarer religiös-sittlicher Reue spricht, dürfte aber besser tun, dieses vieldeutige Wort Reue hier zu vermeiden. Nur bei verstockten Bösewichtern, die eine seltene Ausnahme bilden, dürfte eine Vertiefung des Schuldgefühls zur Zerknirschung und ein längeres Festhalten dieses Gefühlszustandes als eine überwiegend nützliche Gemüterschütterung anzuerkennen sein. Jedes Verweilen beim Schuldgefühl bringt die Gefahr eines wollüstigen Schwelgens in der eignen Sündhaftigkeit und einer Depotenzierung des sittlichen Selbstgefühls mit sich, und deshalb ist unter gewöhnlichen Umständen das Schuldgefühl nur in dem Grade und in der Dauer zu dulden, wie es als Durchgangspunkt zur Er-

weckung der Gnade unentbehrlich ist, da es doch nur auf die Erlösung und Heiligung ankommt.

Nur in heteronomen und heterosoterischen Religionen gewinnt das Schuldgefühl eine selbständige Bedeutung einerseits als Maßstab für die Würdigkeit der von außen herzukommenden Gnade und andererseits als inneres Bußwerk, durch das nach Analogie äußerer Bußwerke die Schuld gesühnt werden kann. Wie der Fortgang von äußerer Werkgerechtigkeit zu innerer Gesinnungsgerechtigkeit, so bedeutet auch der Fortgang von äußeren Bußwerken zu inneren einen Fortschritt in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins; der weitere Fortschritt muß aber darin bestehen, mit dem Übergang von der Heteronomie und Heterosoterie zur Autonomie und Autosoterie auch das innere Bußwerk als Sühnemittel zu überwinden und von der intellektuellen und Gefühlsreaktion auf die Schuld zu der Willensreaktion auf dieselbe zu gelangen, die allein das Ziel des subjektiven Heilsprozesses sein kann (B. 158—168).

Diese Willensreaktion ist das Erwachen des Widerwillens gegen das Böse, das den Zwiespalt des Bewußtseins bewirkt hat; dieser Widerwille bekundet sich gefühlsmäßig zunächst als Abscheu und Haß gegen das Böse, sodann als sehnsüchtiges Verlangen, es in der eignen Brust zu überwinden, das radikal Böse des Egoismus in allen seinen Gestalten durch Selbstverleugnung abzutöten und jeder fahrlässigen Verschuldung durch angespannte Aufmerksamkeit vorzubeugen. So tritt an Stelle der Reue der Kampf mit den selbstsüchtigen Trieben, an Stelle der Buße die emsige Arbeit im Dienste der Idee als Ziel vor das Bewußtsein; aber noch traut der Mensch seiner Kraft in diesem Kampfe nicht und leidet unter der Gewissensangst, daß die Macht des Bösen in allen ihren Gestalten groß genug sein werde, um ihn trotz seines Abscheus gegen das Böse immer aufs neue in Schuld zu verstricken.

Auf diesem Gipfel des Erlösungsbedürfnisses angelangt, hat sich aber auch die negative Seite der Gesinnungsumwandlung erschöpft und schlägt ins Positive um. Es muß nun die Einsicht zum Durchbruch kommen, daß die Gesinnung, aus der die Schulderkenntnis, das Schuldgefühl, der Haß gegen das Böse und die Angst vor Rückfälligkeit entsprungen sind, selbst schon eine andre ist, als aus der die Schuld entsprang, daß in ihnen bereits unbewußt die Gnade gewirkt hat, und daß man sich dessen nur bewußt zu werden braucht, um die Gnade fortan auch im Bewußtsein weiter wirken zu lassen. Mit dieser durch

die Schuld vorbereiteten Erleuchtung beginnt die positive Seite an der Gesinnungsumwandlung.

b) Die positive Seite an der Umwandlung der Gesinnung.

Die Erleuchtung ist nach ihrer menschlichen Seite Belebung des intellektuellen Glaubens, wie sie nach ihrer göttlichen Seite Offenbarung ist. Als Belebung des Glaubens beginnt sie die positive Entfaltung der Gnade, wie die Abtötung des natürlichen Menschen mit seinem gottwidrigen Eigenwillen die negativen Leistungen derselben abschließt. Die Neubelebung des intellektuellen Glaubens zieht auch die des Gemüts- und praktischen Glaubens und damit die Erneuerung und Regeneration des ganzen Menschen nach sich, die in der Erneuerung oder positiven Umwandlung der Gesinnung ihren Schwerpunkt hat. Diese Regeneration ist ein allmähliches Werden und organisches Wachsen, nicht ein einmaliger Vorgang wie der Geburtsakt, und deshalb ist der Ausdruck „Wiedergeburt“ irreleitend.

In der Erkenntnis und dem Gefühl der Schuld, in dem Abscheu gegen das Böse und der Angst vor Rückfälligkeit hat der Mensch ausreichende Kennzeichen, daß seine religiös-sittliche Gesinnung und sein Wille zur sorgsamsten Achtsamkeit ein anderer geworden ist, als er beim Begehen der letzten bösen Tat war, und daß er jetzt nicht mehr nötig hätte, wie damals der Versuchung zu erliegen. Er weiß sich jetzt als einen andern wie damals, als psychologisch nicht mehr identisch mit dem Täter, und darum sich als den Heutigen nicht mehr sittlich verantwortlich für die Tat, unbeschadet des Fortbestandes des objektiven Bösen der Tat und seiner juridischen Verantwortlichkeit für dieselbe. Da zur sittlichen Schuld beide Momente erforderlich sind, das Böse und die Verantwortlichkeit, hier aber das eine der beiden ausgelöscht ist, so fühlt der Mensch sich durch den Glauben von der Schuld erlöst. Diese Freisprechung von der Schuld ist auf dem Boden des konkreten Monismus ein gerechtes Urteil, das Gott vor dem immanenten Gerichtshof des Gewissens in den Menschen hinein-, oder aus ihm herauspricht; als Urteil eines transzendenten Gottes hingegen wäre sie ein Gnadentat, der die Gerechtigkeit aufhebt.

Die Freisprechung von der Schuld erlöst den Menschen von dem Schuldgefühl und dem Zerfallensein mit Gott, versöhnt ihn wieder mit Gott und gibt ihm nach vorübergehender Kontrastlust den Frieden in Gott. Sein Leben ist dann ein Leben in Gott

oder zeitliches Leben im Ewigen, aber nicht ein „ewiges Leben“, das den Widerspruch der Begriffe „ewig“ und (zeitliches) „Leben“ in sich schließt und zu dem Mißverständnis eines zeitlich unendlichen Lebens verleitet. Der Friede in Gott oder das Leben in Gott ist nur ein anderer Ausdruck des vollkommenen religiösen Verhältnisses; er tritt an Stelle der Gotteskindschaft, die im Theismus als unvollkommener bildlicher Ersatz des vollkommenen religiösen Verhältnisses zu dienen pflegt. Denn die Gotteskindschaft bezeichnet ein patriarchalisches Gemütsverhältnis zwischen zwei gesonderten Personen, während das vollkommene religiöse Verhältnis die volle reale (substantielle, funktionelle und teleologische) Einheit von Gott und Mensch verlangt.

Das Christentum kennt diese reale Einheit einerseits in der unio mystica, die dem abstrakten Monismus entlehnt ist und darum nicht recht in den Theismus paßt, andererseits in der Christusidee, d. h. in der Zweinaturenlehre der Christologie. Indem Christus in jedem Menschen neu geboren werden soll, wird die Christusidee Urbild der in jedem Menschen zu realisierenden Einheit mit Gott oder Gottmenschheit; indem aber Christus zur Gleichheit mit Gott emporgeschraubt wurde, anstatt bloßes Urbild der Einheit mit Gott zu bleiben, hörte er grade wieder auf, etwas zu sein, was der Mensch auch werden könnte. Nur wenn die Idee des Christus als des Gottmenschen streng gesondert wird von der Idee des Logos, oder Gottsohnes, oder der zweiten Person der Dreifaltigkeit, kann sie für die Umgestaltung des Christentums im konkret-monistischen Sinne fruchtbar gemacht werden. Daß das logische Idealprinzip in Gott das eigentliche Erlösungsprinzip im Prozeß der Universalerlösung ist, bleibt darum ein richtiger Gedanke; aber die Gnadenfunktion, mit der Gott in den Menschen eingeht, gehört doch unmittelbar zu den opera ad extra, in denen alle drei Momente des göttlichen Wesens in untrennbarer Einheit wirken.

Die praktisch wichtigste Seite der gewonnenen teleologischen Einheit des Menschen mit Gott ist nicht die für sein Gefühl wichtigste Erlösung von Schuld und Übel, sondern die Heiligung des Willens, die Heiligungsgnade oder der praktische Glaube. Sie führt von der Entfaltung der Gnade unmittelbar zu ihren Früchten hinüber.

### 3. Die Früchte der Gnade.

#### a) Die Besserung.

Psychologisch betrachtet, ist die aktuelle Gnade eine vorübergehende Aufwallung des Gemüts und des Willens, die sich als aktuelle unmöglich länger behaupten kann. Sie kann den Menschen glücklichstenfalls zu einer augenblicklichen guten Handlung bestimmen; aber die Rückwirkung einer einzigen Handlung auf Modifikation des Charakters fällt niemals ins Gewicht. Um das Gewonnene zu befestigen, dazu gehört die Arbeit an sich selbst vermittelt der Technik der sittlichen Selbstzucht; die aktuelle Gnade bringt erst dann dauernde Frucht, wenn sie den Willen zu dieser Arbeit an sich selbst hervorruft. Die Heiligung schöpft aus dem Heilsprinzip diesen Willen zur dauernden Besserung und wird so zum Antrieb, sie sich zu erarbeiten; die Besserung als ihre Frucht reift aber nur unter beständiger, emsiger Betätigung dieses Willens.

So ist die Heiligung ein fortlaufender, lebenslänglicher Prozeß von aufeinanderfolgenden Heiligungsschritten, der mit ebensolcher stetiger Besserung Hand in Hand gehen muß, um ein fortschreitender Prozeß sein zu können. Es gibt nur Fortschritt oder Rückschritt; jeder scheinbare Stillstand ist schon Rückschritt. Der natürliche Mensch mit seinen bösen Erbanlagen besteht fort und muß immer wieder und immer mehr überwunden werden, jeder Schritt in diesem Prozeß der Überwindung der bösen Erbanlagen und Stärkung der Erbgnade ist einerseits Frucht der Heiligungsgnade, andererseits in der Unvollkommenheit seines jeweiligen Ergebnisses Anlaß zu neuer Auslösung der aktuellen Gnade.

Die fortschreitende Besserung ist Merkmal für Fortschritt in der Gnade; aber wie es keine Höhe der Heiligkeit gibt, von der der Mensch nicht durch Lässigkeit und Trägheit wieder herabsinken könnte, so gibt es auch keine Tiefe des Falls, aus der der Mensch sich vermittelt der ihm immanenten Gnade nicht wieder erheben könnte. Wenn die Arbeit an der Selbstzucht keine raschen Besserungserfolge zeitigt, so darf das nicht entmutigen, da die Modifikation des Charakters Zeit braucht und erst durch längere Übung und Gewöhnung eine merkliche Größe erreicht. Die Gnade ermöglicht wohl die Arbeit an der Besserung, aber sie erspart sie nicht; niemand ist erwählt in dem Sinne, daß er die Hände in den Schoß legen könnte, wie niemand so verworfen ist, daß er

nicht vermittelt der Gnade und der auf sie gestützten sittlichen Selbstzucht sich wieder aufrichten könnte. Bei manchen religiös angeregten Menschen ist das Bewußtsein der Gnade sehr lebhaft, während bei dem Mangel stetiger sittlicher Selbstzucht die Früchte der Gnade ausbleiben; bei andern findet man sittliche Tüchtigkeit, ja Tugend, ohne das Bewußtsein ihrer Beziehung zur Gnade. Die ersteren verkennen die objektiven Zwecke des subjektiven Heilsprozesses und begnügen sich mit dem subjektiven religiösen Gefühlsleben; die letzteren verkennen, daß ihre sittliche Tüchtigkeit aus Erbgnade entspringt, die sich durch aktuelle Gnade in den Vorfahren angesammelt hat, und daß auch in ihnen selbst aktuelle Gnade waltet, wenn sie auch nicht zum Lichte des Bewußtseins durchdringt. Die Besserung erfüllt erst, was die Heiligung fordert und verspricht; die Bürgschaft ihrer Möglichkeit und fortschreitenden Verwirklichung findet sie allein in der Heiligungsgnade, wie diese die Möglichkeit ihrer Steigerung in dem gebesserten Menschen. Die Heiligungsgnade geht über die vorgefundene Erbgnade hinaus, indem sie sich auf sie stützt; die Besserung befestigt und verfeinert die Erbgnade, gestützt auf die sie überschreitende aktuelle Heiligungsgnade.

#### b) Die Mitarbeit am objektiven Heilsprozeß.

Sie ist die objektive Frucht der Gnade, wie die Besserung die subjektive. Der geheiligte, d. h. teleologisch mit Gott geeinte Wille würde sich selbst widersprechen, wenn er etwas andres wollte als Förderung der teleologischen, speziell der sittlichen Weltordnung, deren fortschreitende Verwirklichung zugleich der objektive Heilsprozeß ist. Der geheiligte Wille entfaltet immer eine gewisse Kraft; aber es liegt außerhalb der Urteilsfähigkeit eines dritten, wie weit diese Kraft durch Widerstände des natürlichen Menschen aufgezehrt wird, und wieviel von ihr übrigbleibt, um sich in Taten zu entladen. Kein Mensch kann deshalb über die Gesinnung eines andern nach seinen Taten richten; selbst für den eignen Gnadenstand ist Fortschritt oder Rückschritt in der Besserung des Charakters ein besserer Maßstab als Legalität des Handelns. Nur unter sonst gleichen Umständen besteht Proportionalität zwischen praktischem Glauben und guten Werken; die inneren Umstände sind aber überall verschieden und undurchsichtig. Der Streit um Glauben und Werke hat nur in bezug auf einen vorwiegend intellektualistischen Glaubensbegriff einen Sinn, aber nicht in bezug auf den praktischen Glauben, der mit

der Heiligungsgnade identisch ist. Hier tritt der Streit zwischen Individualismus und Universalismus an seine Stelle.

Der religiöse Individualismus sieht den wesentlichen, wo nicht gar alleinigen Zweck des objektiven Heilsprozesses darin, eine Anzahl selbstzwecklicher subjektiver Heilsprozesse herbeizuführen, und sieht in den wirklichen Betätigungen des Glaubens nur die an sich gleichgültigen Mittel, um in sich und anderen das religiöse Innenleben zu steigern. Der religiöse Universalismus dagegen betrachtet die Gesamtheit aller subjektiven Heilsprozesse als direktes und indirektes Mittel für den objektiven Heilsprozeß, als direktes, sofern der Glaube sich unmittelbar in guten Werken entladet, als indirektes, sofern er die Menschen zu geeigneteren Mitteln zur Beteiligung an dem objektiven Heilsprozeß vervollkommnet. Die lutherische Lehre neigt zur ersteren, die reformierte zur letzteren Seite der Alternative hin. Grade heute, wo ein selbstherrlicher Individualismus alle Objektivität frech zu verhöhnen wagt und sich selbst mit dem Mantel des allein wahren Idealismus zu drapieren liebt, ist es besonders wichtig, dieses Problem ins Auge zu fassen, weil die Rückwirkung dieses selbstherrlichen Individualismus auf die Religion auch in der religiösen Entwicklung die individualistischen Tendenzen zu verstärken droht.

Diese Frage stellen heißt unter religiöser Beleuchtung schon sie gelöst haben. Aller Individualismus ist dem Eigenwillen, d. h. dem radikal Bösen, verhaftet, mag er in hochmütiger Überhebung auf seine formelle Freiheit und Willkür pochen, mag er in selbstgefälliger Eigenliebe alles auf seine Selbstvervollkommnung anlegen, oder mag er in heidnischen Eudämonismus zurückfallen und die Religion nur nach Maßgabe dessen schätzen, was sie dem egoistischen Hunger nach Glückseligkeit an Befriedigungsmitteln zu bieten hat. Was Hochmut, Eigenliebe und Individualeudämonismus aus andern Gesichtspunkten an Wert besitzen mögen, ist hier gleichgültig; aus dem religiösen Gesichtspunkt, auf den es hier allein ankommt, sind sie gleichmäßig als irreligiös gerichtet. Wo die Kontrastbeseligung der Erlösung und das beschauliche Schwelgen im Frieden Gottes oder gar die Hoffnung auf jenseitige, zeitlich unendliche, positive Seligkeit das eigentliche Motiv zum Aufsuchen des religiösen Verhältnisses sind, da herrscht noch ungebrochen eine eudämonistische Pseudoreligiosität, in die sich das radikal Böse der Menschennatur, der gemeine Egoismus, ver mummt hat.

Wie das Recht des Individualismus überhaupt grade so weit

reicht, als die Individualität eine sorgfältige Pflege erfordert, um ihre Aufgabe als Glied im Dienste des Ganzen möglichst gut zu erfüllen, so ist auch der religiöse Individualismus grade soweit im Recht, wie der gliedliche Wert des Individuums für den Dienst an dem objektiven Heilsprozesse reicht. Es ist religiöse Pflicht des Individuums, aus sich möglichst viel zu machen, sich möglichst zu vervollkommen und seine Kräfte und Anlagen durch Betätigung möglichst auszuleben, aber nur weil und sofern es gliedliches Mittel im Dienste der universellen göttlichen Zwecke ist, nicht als ob es an sich selbst irgendwelchen Wert hätte.

An sich selbst und isoliert betrachtet, ist jeder Mensch ein zweckloses, sinnloses Dasein, ein blödsinniges Nichts, vor Gott aber weniger als ein Nichts. Der religiöse Individualismus bläht dieses „Weniger als ein Nichts“ zu einem Etwas auf, um dessen Gemütsbewegungen willen Gott die Welt geschaffen habe, und steigert dadurch seinen natürlichen Hochmut zum religiösen. Er verabsolutiert den bornierten peripherischen Standpunkt des Menschen zum absoluten und verkennt, daß die Religion grade die Aufgabe hat, die falsche, anthropozentrische Weltanschauung des natürlichen Menschen durch die richtige, theozentrische zu ersetzen und die Gesichtspunkte und Zwecke Gottes zu den eigenen zu machen. Aus göttlichem Gesichtspunkt kommt es aber ausschließlich auf das Ganze an und auf den Einzelnen nur so weit, als er direkt oder indirekt nützliches Glied des Ganzen ist. Gibt es eine teleologische und sittliche Weltordnung, so ist sie universell, und die Individuen haben sich ihr ein- und unterzuordnen; gibt es keine, so sind Sittlichkeit und Religion bloße Illusionen, mit denen das Individuum nach seinem Belieben selbstherrlich spielen mag. Alle Pflichten gegen Gott erschöpfen sich in der selbstverleugnenden Mitarbeit am objektiven Heilsprozeß und fordern den Verzicht auf die Hoffnung, für das liebe Ich dabei etwas Positives herauszuschlagen zu wollen.

Was aus subjektivem Gesichtspunkt als Selbstzweck des religiösen Lebens erschien, die Offenbarung, Erlösung und Heiligung, das stellt sich nun aus dem universellen Gesichtspunkt des göttlichen Zweckprozesses als bloßes, freilich unentbehrliches Mittel dar; was aus dem ersteren Gesichtspunkt als Mittel für den eignen subjektiven Heilsprozeß und für den andrer galt, die Betätigung des Glaubens in Handlungen, das erweist sich nun unter dem letzteren als der eigentliche Zweck aller subjektiven Reli-

giosität. Denn die subjektiven Früchte der Gnade sind schließlich nur indirektes, die objektiven aber direktes Mittel zur Förderung des objektiven Heilsprozesses. Nur wenn der objektive Heilsprozeß zu seinem Ziele gelangt sein wird, d. h. wenn er unmittelbar vor der definitiven Universalerlösung steht, erst dann kehrt sich das Verhältnis wieder um. Denn dann kommt es nicht mehr auf das an, was äußerlich in der Erscheinungswelt noch geschieht, sondern auf den Seelenzustand in der Gesamtheit der persönlichen Geister, der aber in seiner einheitlichen Totalität selbst wieder als eine Objektivität höherer Stufe betrachtet werden kann.

## II. Der objektive Heilsprozeß.

Die Gnade als Funktion ist, streng genommen, immer unbewußt; man nennt sie bewußt, wenn ihre unmittelbaren Wirkungen ins Bewußtsein fallen; andernfalls heißt sie vorbereitende Gnade. Als letztere leitet sie die providentielle Entwicklung der Menschheitsgeschichte, insbesondere die Kultursteigerung innerhalb derselben. Ursprünglich sind alle Bestandteile des Kulturprozesses vom religiösen Bewußtsein umspannt und durchtränkt; im Laufe der Entwicklung müssen sie sich verselbständigen, um einen möglichst hohen Grad der Ausbildung zu erlangen. Aber einerseits bleiben alle ihre Fortschritte providentiell geleitete Bestandteile des objektiven Heilsprozesses, wenn auch in ihnen die Gnadenfunktion sich vom Bewußtsein zurückgezogen hat und bloß als unbewußt vorbereitende wirkt, und andererseits sollen doch alle in ihrer letzten Vollendung wieder als Bestandteile des religiösen Heilsprozesses bewußt, ganz ins religiöse Bewußtsein eingetaucht und als dienende Hilfsmittel der Gipfelung des religiösen Verhältnisses begriffen werden.

Alle Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit führt zuletzt zu Gott und lehrt uns über die Welt hinaus- und auf den wesenhaften Grund der Welt zurückgehen; alle wirtschaftliche Kultursteigerung ist nur Mittel und Unterbau für die geistige, d. h. für die theoretische, ästhetische und ethische, die zuletzt in die religiöse mündet. Die Verselbständigung dieser Kulturbedeuteile ist in der Mitte zwischen Anfang und Ende durch das Prinzip der Arbeitsteilung teleologisch gefordert, um jedem eine möglichst rasche und hohe Ausbildung zu geben, wobei durchaus nicht der religiöse Sinn der an ihnen Arbeitenden zu fehlen braucht und

nach größeren Fortschritten immer von neuem zur Orientierung dienen sollte.

Wie im inneren Geistesleben, so muß auch im Gebiete der äußeren kulturellen Organisationen und Einrichtungen eine Sondernung behufs Arbeitsteilung eintreten. Gesellschaft, Staat und Kirche, die ursprünglich verschmolzen auftreten, sondern sich voneinander und scheiden mehr und mehr ihre Aufgaben. Die der Gesellschaft und des Staates zu erörtern, ist Sache der Sozialethik; die Religionsphilosophie kann sich nur mit der Stellung der Kirche zur Religion befassen. Es hat viele Völker von starkem religiösem Bewußtsein gegeben, die doch keine Kirche hatten, sondern wo die Funktionen des Kultus teils von den Vertretern der Familie, teils von denen des Staates vollzogen wurden (Hellas; Rom, Japan). Kirchen pflegen sich nur da zu entwickeln, wo eine bestimmte Religion verschiedene Staaten umspannt und sich im Gegensatz zu den in ihnen geschichtlich überlieferten Kulturen durchzusetzen versucht (Buddhismus, Christentum, Islam).

Die so entstandene christliche Kirche erhielt ihre besondere Bedeutung dadurch, daß sie das Erbe des zerfallenden römischen Reiches antrat, die einheitliche Herrschaft über den Kulturkreis des Mittelmeergebietes zur Zeit des völligen Darniederliegens der Staatsgewalt. Sie vollzog im Mittelalter eine Menge soziale und politische Funktionen, wie Armen- und Waisenpflege, Schulunterricht, Pflege von Kunst und Wissenschaft, einen Teil der volkswirtschaftlichen Produktion, der Rechtspflege und der politischen Verwaltung. In dem Maße, als Staat und Gesellschaft wieder erstarkten, hat sie diese Funktionen wieder an Organe abgegeben, die sie besser auszuüben geeignet sind, und hat sich in viele Kirchen verschiedenen Bekenntnisses zersplittert. Die Religionsphilosophie hat sich nur mit den der Kirche eigentümlichen Funktionen zu beschäftigen.

Die Kirche möchte sich als Gottesreich betrachtet wissen. Dieser Ausdruck stammt aus der Zeit des absoluten und zugleich patriarchalischen Staatsbegriffs und setzt einen persönlichen Gott voraus, der als unumschränkter Monarch sein Reich regiert. Ein komplizierter Rechtsstaat mit stark verteilten und peinlich abgewogenen Befugnissen bietet keine passende Analogie mehr zu einem Gottesreich dar, und eine monistische Immanenz Gottes in der Welt läßt das ganze Bild als unzutreffend erscheinen. In keiner Kirche deckt sich die Idee des Gottesreiches mit dem äußerlich und innerlich unvollkommenen Tatbestande; die

Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche hilft nichts, weil das, was Kirche ist, nicht unsichtbar sein kann, und das, was unsichtbar ist, nicht Kirche ist. Solange es viele Kirchen gibt, kann jede einzelne nur Glied des Gottesreiches sein; nur eine einzige Universalkirche, die den Staat und die Gesellschaft ohne Rest in sich aufgesaugt hätte, könnte den Anspruch erheben, Gottes Reich zu sein. Aus allen diesen Gründen ist solcher Anspruch zu verwerfen. Die Kirche ist nichts weiter als die Gesamtheit der sozialetischen Organisationen und Einrichtungen, die unmittelbar der Pflege und Förderung des religiösen Lebens der Menschheit zu dienen bestimmt sind. Sie kann dieser Aufgabe um so erfolgreicher gerecht werden, je weniger ihre Organe mit Funktionen belastet sind, die besser oder ebensogut vom Staat und der Gesellschaft vollzogen werden. Die der Kirche eigentümlichen Funktionen sind Kirchenzucht, Kultus und Ansprache.

Die Kirchenzucht gehört wesentlich der Stufe der Heteronomie an; mit der äußeren Macht der Kirche schwindet auch ihre Befugnis zur Verhängung kirchlicher Strafen. Was den Geistlichen übrig bleibt, ist nicht viel mehr als die Wahrung des Hausrechts in den kirchlichen Gebäuden und der moralische Einfluß, den ihr persönliches Ansehn in der Gemeinde ihnen verleiht. In kleineren, eng zusammenhaltenden Gemeinden kann auch eine gegenseitige Kontrolle und Ermahnung der Gemeindemitglieder das sittliche Niveau heben, insbesondere bei Minderheiten in der Diaspora; es tritt dann die Heteronomie der Gemeindeglieder an die Stelle der kirchlichen Heteronomie.

Da die Predigt und das öffentliche Gebet unter „Ansprache“ fällt, so bleibt für den Kultus im engeren Sinne nur ästhetischer, realer und symbolischer Kultus übrig. Der ästhetische Kultus ist unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Künste zu betrachten, die in ihm zur Anwendung gelangen. Die kirchliche Architektur hat sich ganz nach den Bedürfnissen des ästhetischen und religiösen Kultus zu richten, muß also für die Predigtkirchen kleiner Gemeinden eine andre sein als für Meßopfer- und Prozessionskirchen großer Gemeinden. Der religiöse Tanz hat sich in der katholischen Kirche auf Prozessionen beschränkt und ist in der evangelischen Kirche ganz aus dem Kultus verschwunden. Die religiöse Mimik ist mehr und mehr auf Schaustellungen (Mysterien und Passionsspiele) übergegangen, die zu der Kirche keine Beziehung mehr haben. Religiöse Malerei und Plastik haben in der

evangelischen Kirche den Charakter des Fetischismus abgestreift, haben mit dem Kultus nichts mehr zu tun, sind jetzt mehr in Museen und Sammlungen als in Kirchen zu finden und gefährden, wo sie zum Schmuck von Kirchen dienen, die Aufmerksamkeit durch Zerstreung. Die religiöse Lyrik dient wohl noch zur privaten Erbauung, findet aber im Kultus nur noch vermittelt der Musik eine Stätte.

Die selbständige Instrumentalmusik dient als Einleitung und Schluß des Gottesdienstes ähnlich wie das Glockenläuten, gehört aber gleich diesem noch nicht zum Kultus selbst. Die instrumental begleitete religiöse Vokalmusik hat sich mehr und mehr vom Gottesdienst gesondert und ist zur selbständigen Kunstübung geworden, wenn gleich zum Teil in kirchlichen Gebäuden. Der Gemeindegesang hat die Wahl zwischen wertvollen Chorälen, deren musikalische Empfindungsweise dem größten Teil des heutigen Publikums zu fern liegt und unverständlich geworden ist, und modernen Hymnen, deren ästhetischer Wert oft recht fraglich und deren religiöser Charakter noch fraglicher ist. Nach alledem zielt die Entwicklung offenbar dahin, die Pflege der religiösen Kunst vom Kultus immer mehr zu trennen und zu verselbständigen. Bei den Gefahren, die die Verwechslung ästhetischer Scheingefühle mit realen religiösen Gefühlen mit sich bringt, liegt dies durchaus im Interesse des religiösen Lebens.

Der reale Kultus ist wesentlich Theurgie, auf der naturalistischen und eudämonistischen Stufe des religiösen Bewußtseins durch Gebet und Opfer, auf der abstrakt-monistischen durch Quietismus und Askese, auf der theistischen durch Teilnahme an sakramentalen Gnadenmitteln (Beschneidung und Passah, Taufe und Abendmahl). Er vollzieht sich mittelst heiliger Geräte vorzugsweise an heiligen Orten und zu heiligen Zeiten. Nun ist aber alle Theurgie ein Versuch, die göttliche Weltregierung zugunsten egoistischer Wünsche aus ihren gesetzmäßigen Bahnen zu lenken und die universelle teleologische Weltordnung individuellen Zwecken unterzuordnen. Demnach ist alle Theurgie pseudoreligiös, irreligiös und unsittlich, abgesehen davon, daß sie lauter Versuche mit absolut untauglichen Mitteln darstellt. Deshalb werden auf einer höheren Stufe des religiösen Bewußtseins alle theurgischen Mittel symbolisch umgedeutet und der reale Kultus zum symbolischen verfeinert.

So wird z. B. das Bußgebet aus dem Wunsche nach Abwendung der Sündenstrafe zum bloß symbolischen Ausdruck des

Schuldbewußtseins, das Bittgebet aus dem Verlangen nach Sonder-  
vorteilen für sich und die Seinigen ein Ausdruck des Verlangens  
nach Erlösungsgnade, das Dankgebet aus der Quittung für ge-  
währte Sondervorteile ein Ausdruck der erlangten inneren Be-  
seligung. Das Opfer wandelt sich aus einem Bestechungsversuch  
oder einer Zauberei in das Symbol um für die Abtötung des Eigen-  
willens, für den Verzicht auf Egoismus und für die Hingabe der  
ganzen Persönlichkeit an den Willen und die Zwecke Gottes. Der  
Quietismus wird zum Symbol der Ohnmacht und Unwissenheit  
alles menschlichen Tuns, wo es etwas anderes will, als die Ziele  
Gottes fördern, die Askese zum Symbol der nachdrücklichsten  
Mortifikation des menschlichen Eigenwillens und seines Glück-  
verlangens. Die Sakramente geben den Anspruch auf reale Por-  
tionen des heiligen Geistes oder der göttlichen Gnade in den  
Menschen durch übernatürliche Magie hineinzugießen, und wer-  
den zu bloßen Symbolen des inneren, psychologisch gesetzmäßigen  
Vorgangs der Erweckung, Entfaltung und Wirksamkeit der imma-  
nenten Gnade. Ebenso werden heilige Geräte, Orte und Zeiten  
nur zu Symbolen der Heiligkeit dessen, was in den menschlichen  
Herzen vorgehen soll. Die Einzelpsychologie findet die Erweckung  
der Andacht erleichtert, wenn sie sich an sinnliche, konkrete An-  
schauungen hält und mit ihnen religiöse Vorstellungen und Ge-  
fühle gewohnheitsmäßig assoziiert. Die Massenpsychologie lehrt,  
daß der Nachahmungstrieb und die suggestive Wirkung von Vor-  
bildern das Erwachen bestimmter Gefühle erleichtert, wo viele  
Menschen den Sinn auf das Gleiche richten; dies aber wird durch  
Zusammenkunft vieler an demselben Ort zu derselben Zeit er-  
möglich.

Nun haften aber alle solche Symbole an überwundenen histo-  
rischen Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseins und ziehen  
dadurch unwillkürlich und unvermerkt die Gedanken des Menschen  
immer wieder zu Vorstellungsweisen hinab, über die er eigentlich  
schon hinaus ist. Der Symbolismus klammert sich, um den Sinn  
zu erfassen, an das Bild des Sinnbildes; das ist gut für eine Über-  
gangsstufe, die noch nicht den Sinn als solchen im Geist und in  
der Wahrheit zu erfassen vermag, muß aber der höheren Stufe,  
wenn sie erst einmal erreicht ist, weichen. Wer daran zweifelt,  
würde mit Hegel die Religion überhaupt nur als eine untergeord-  
nete Form der Wahrheit gelten lassen können, die über die  
Form der Vorstellung nicht hinaus könnte und endlich einer  
höheren Form Platz machen müßte, die nicht mehr Religion

wäre. Wer sich bei dem Symbol beruhigt und nicht von ihm lassen will, der täuscht sich selbst. Denn obwohl er weiß, daß es auf den Sinn und nicht auf das Bild ankommt, legt er doch dem Bilde noch einen Wert bei, als ob ohne das Bild der Sinn nicht zu erfassen wäre; obwohl er weiß, daß die äußeren Gnademittel zu dem inneren Gnadenvorgang nichts herzubringen, behandelt er sie doch so, als ob sie etwas hinzubrachten. Die Benutzung der Kultusmittel wird zu einer Fiktion nach Art eines ästhetischen Scheins oder Spieles, und beides ist dem Ernst des religiösen Lebens gleich gefährlich. So z. B. wird die einsame oder laute religiöse Kontemplation erst dadurch zum Gebet, daß sie sich in die rhetorisch-poetische Fiktion einer Anrede an Gott, einer Zwiesprache mit einem persönlichen religiösen Objekt einkleidet.

Der symbolische Kultus befindet sich also in einer unhaltbaren Schwebelage zwischen dem äußerlich realen und dem innerlichen psychischen Gnadenprozeß; er hat nur die Aufgabe, den Übergang vom einen zum andern zu erleichtern und durch Fiktionen und Illusionen zu verschleiern, hat aber, wenn dieser Übergang vollzogen ist, seine Rolle ausgespielt und muß eben wegen der von ihm unabtrennbaren Fiktionen und Illusionen beseitigt werden. Auch neu zu ersinnende Symbole bleiben mit dem Widerspruch des Symbols behaftet; sie mögen zu einem neuen Standpunkt besser passen als die alten, mögen von dem Vorwurf, aus überwundenen Stufen entlehnt zu sein, frei sein, entbehren dafür aber auch des Ansehns, das dem von altersher Überkommenen durch die Macht der Gewohnheit verliehen wird. Die Religionsphilosophie hat weder die Aufgabe, alte Symbole durch neue Deutungen annehmbarer zu machen, noch neue, minder inadäquate Symbole zu erfinden, sondern den wesentlichen Gehalt des religiösen Lebens frei von aller Bildlichkeit in rein geistiger Gestalt darzustellen.

An Stelle des Kultus tritt als Erweckungsmittel der immanenten Gnade je länger je mehr das Wort, das sich in der Kirche als lebendiges Wort, d. h. als Ansprache geltend macht. Die Kirche nennt diesen Teil ihrer Aufgabe den „Dienst am Wort“, versteht aber dabei unter „Wort“ das in der Heiligen Schrift enthaltene „Wort Gottes“; die Religionsphilosophie muß den „Dienst am Wort“ dahin erweitern, daß unter „Wort“ jede Rede verstanden wird, die aus gotterfülltem Geiste quillt und religiös anregend wirkt. Je mehr der Kultus die ästhetischen Zustaten abstreift, von realem auf symbolischen übergeht und in seiner Symbolik das Bild immermehr hinter den Sinn

zurückstellt, destomehr tritt die Predigt in den Mittelpunkt des Kultus, bis er zuletzt ganz in ihr aufgeht. Der Dienst am Wort erschöpft sich aber nicht in der Predigt, sondern betätigt sich auch in der religiösen Erweckung der Jugend durch Kindergottesdienste und Konfirmandenunterricht und in der Seelsorge, insbesondere durch religiöse Ansprachen bei Familienfesten und durch Ratschläge, Ermahnungen und Tröstungen der Einzelnen. Die notwendige Kenntnis des religiösen Vorstellungskreises hat die Kirche dabei als eine bereits durch die Schule vermittelte vorauszusetzen und braucht sie nur zu vertiefen und zu vergeistigen. Ihre Hauptaufgabe ist, die Umwandlung der Gesinnung und die Erweckung der Gnade zu fördern, und dies erfordert Reden, die sich weniger an den Verstand als an das Gemüt und den Willen wenden und auf diese ergreifend, erschütternd, mahnend, rührend, erhebend usw. wirken.

Die religiöse Ansprache soll das Schuldbewußtsein und das Heilsbewußtsein anregen, das Erlösungsbedürfnis verschärfen und auf die Mittel der Erlösung hinweisen, die schlummernde immanente Gnade in ihrer dreifachen Gestalt als Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade wecken und den Glauben in seiner dreifachen Gestalt als intellektuellen, Gemüts- und praktischen Glauben von Stufe zu Stufe heben. Zur Weckung des Schuldbewußtseins muß sie an das Sittengesetz appellieren, aber nicht an ein heteronomes, von einem Gott willkürlich auferlegtes, sondern an das autonome in der eignen Brust des Menschen. Zur Weckung des Heilsbewußtseins muß sie den Menschen auf das übersinnliche Heilsprinzip verweisen, das die Unfähigkeit des bloß natürlichen Menschen zur Selbsterlösung durch metaphysische Kräfte ergänzt, aber nicht auf ein heterosoterisches Heilsprinzip, das dem Menschen immer fremd und äußerlich bleibt und nur durch Magie und Zauberei in ihn hineinwirken kann, sondern auf das autosoterische Heilsprinzip der seiner Individualität immanenten Gnade. Den inneren psychologischen Vorgang der Aktualisierung der immanenten Gnade zu befördern und jede erreichte Stufe der Heiligung zur Basis für weitere Steigerung zu benutzen, das ist das höchste, was durch äußere Anregung erreicht werden kann. Während der Kultus diesem Ziele auf illusorischen Umwegen zustrebt, die nur so lange psychologisch wirksam sein können, als ihre illusorische Beschaffenheit nicht durchschaut ist, strebt die religiöse Ansprache diesem Ziele direkt zu.

Die Kirche ist eine völkerpsychologische Notwendigkeit, so

lange das Volk noch atavistisch an fetischistischem, animistischem und theurgischem Aberglauben hängt; denn so lange hat sie die Aufgabe, diesen Aberglauben zu reglementieren und zu systematisieren, zu ethisieren und zu vergeistigen, zugleich aber auch gegen ihn anzukämpfen und seine Ausrottung vorzubereiten. So haben die evangelischen Kirchen mit Erfolg gegen Fetischismus (Bilder- und Reliquiendienst) und Priestertheurgie (Meßopfer und Absolution) angekämpft und lassen der Hoffnung Raum, daß eine künftige Stufe der religiösen Reform auch gegen den von ihnen noch festgehaltenen Animismus (Seelenfortdauer mit Lohn und Strafe) erfolgreich werde Front machen können. Könnte man heute alle Kirchen mit einem Federstrich von der Erde vertilgen, so würde in kürzester Frist etwas weit Schlechteres an ihrer Stelle stehen, das dem Aberglauben der Massen schmeichelt, ihn üppig ins Kraut schießen läßt und vor gefährlichen Auswüchsen desselben weniger Schutz gewährt. Die antikirchliche und antireligiöse Volksaufklärung dient darin der Religion der Zukunft, daß sie den Aberglauben im Volke noch gründlicher bekämpft als die jetzigen Kirchen und das Volk für eine Religionsstufe vorbereitet, die mit keiner Tendenz zum Aberglauben mehr zu paktieren nötig hat.

Unentbehrlich ist die Kirche ferner als Mittel der religiösen Erweckung, so lange Staat, Recht, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst noch als gottentfremdete, rein weltliche Gebilde ihre Wege gehen und sich des lebendigen Urquells und Endzieles ihrer selbst nicht bewußt sind. In dem Maße, als das ganze Leben und alle soziaethischen Einrichtungen mit religiösem Geiste durchtränkt und an Gott als den Anfang und das Ende angeknüpft werden, wird die Kirche entbehrlicher. Wenn also das sittliche Bewußtsein der Menschheit sich erst einmal allgemein auf religiöse Moralprinzipien stützt und die zur Vollkommenheit durchgebildeten soziaethischen Institutionen als Bestandteile der göttlichen Weltordnung versteht, wenn alle Wissenschaften philosophisch geworden sind und die Philosophie in die Religionsphilosophie gipfelt, wenn endlich die Menschheit sich die Technik der sittlichen Selbstzucht hinreichend angeeignet hat, um das Erkannte und Gewollte auch in sich zu realisieren, dann wird das ganze Leben ein ununterbrochener Gottesdienst sein und als solcher gewußt und behandelt werden, dann wird der objektive Heilsprozeß keiner besonderen Institution für besonderen Gottesdienst und besondere Pflege des religiösen Lebens mehr bedürfen.

Der Priesterstand ist nach seiner Entstehung aus dem patriarchalischen Familienkultus zuerst eine erbliche Kaste (Brahminen, Leviten, Aaroniten), wird dann zu einem geschlossenen Berufsstande, der sich aus dem Volke ergänzt und durch Weihen fortpflanzt (römisch-katholische Kirche), und löst sich endlich in einen Kreis von Personen auf, die zwar für das Predigtamt berufsmäßig vorgebildet, aber im übrigen vor dem „allzumal priesterlichen Volke“ nichts voraus haben. In vielen protestantischen Sekten gibt es überhaupt keine angestellte Geistliche mehr, sondern jedes Gemeindemitglied spricht, wie der Geist es treibt (Quäker, Irvingianer, Stundisten usw.); bei dem heutigen Durchschnittsstande der Volksbildung muntern die Ergebnisse dieses Verfahrens noch wenig zur Nachahmung auf, aber je höher die Volksbildung und Redefertigkeit steigt, desto eher werden berufsmäßig vorgebildete Sprecher entbehrlich. Wer eine gewisse Bildungsstufe erreicht hat, kann zwar noch das Bedürfnis nach religiöser Anregung durch andere und nach gemeinsamer Andacht haben, braucht es aber nicht zu haben. Er kann entweder durch religiöse Lektüre oder einsame Kontemplation diese äußere Anregung ersetzen, oder auch sich in seinem Gnadenstande so ausreichend gesichert fühlen, daß er der eigenen oder fremden Kontemplation entbehren und sich mit derjenigen fortlaufenden religiösen Betätigung begnügen kann, die in der gottesdienstlichen Auffassung des ganzen Lebens besteht.

Eine Kirche und ein kirchliches Leben ist also grade immer soweit notwendig, als die allgemeine Religiosität des ganzen Lebens, die Überwindung des Aberglaubens und die ausreichende religiöse Bildung und Ausdrucksgewandtheit einer genügenden Zahl von Laien noch ein unerreichtes Ideal ist, d. h. mehr oder weniger für immer. Aber die Leistung der Kirche in dem objektiven Heilsprozeß besteht wesentlich darin, Zustände herbeiführen zu helfen, die sie mehr und mehr entbehrlich machen. Jede Kirche leistet für den objektiven Heilsprozeß um so mehr, je besser sie die Menschen zu der höchsten Stufe des religiösen Bewußtseins vorbereitet, die eine Kirche überflüssig macht. Wie alle Stufen des religiösen Bewußtseins nur Durchgangsstufen zu der höchsten, der autosoterischen, konkretmonistischen Immanenzreligion des absoluten Geistes oder der Religion der Gottmenschheit sind, so sind auch alle Kirchen nur Durchgangsstufen zur kirchenlosen, alldurchdringenden Religiosität, und der evolutionistische Wert jeder Kirche bemißt sich danach, wie-

viel sie zur Erziehung der Menschheit für diesen Zustand indirekt oder direkt beiträgt.

Jede Kirche krankt an einer Antinomie, nämlich der Antinomie zwischen der dogmatischen Verfestigung des religiösen Vorstellungskreises und der religiösen Sitte einerseits und den Ansprüchen des religiösen Bewußtseins auf Fortentwicklung andererseits. Jede Kirche muß konservativ, beziehungsweise eingeschlichenen Abweichungen gegenüber reaktionär sein; das religiöse Bewußtsein aber muß fortschrittlich sein, um den evolutionistischen Aufgaben des objektiven Heilsprozesses zu genügen. Jede Kirche neigt dazu, die Sittlichkeit durch kirchliche Heteronomie zu festigen und den subjektiven Heilsprozeß heterosoterisch zu gestalten; das religiöse Bewußtsein aber zielt letzten Endes auf Autonomie und Autosoterie ab. Daher wird alle Kirchengeschichte zur Ketzergeschichte und können alle Versuche gründlicher und nicht bloß reaktionärer Kirchenreform sich nur im Wege kirchlicher Revolutionen durchsetzen. Diese Antinomie kann erst mit der Existenz der Kirche ein Ende finden; verringert wird ihre Schwere in dem Maße, als die kirchliche Organisation sich lockert und ihre Bedeutung im Vergleich zu den übrigen sozialetischen Institutionen sich abschwächt. So ist die Kirchenlosigkeit ein Ideal, aber nur unter Erfüllung anderweitiger Voraussetzungen, zugleich ein Ideal, das wie alle Ideale immer nur annähernd erreicht werden kann, dem aber der Geschichtsverlauf sich tatsächlich nähert, und das als Ziel der Bewegung zu erkennen von Wichtigkeit ist. Die Bedeutung der Kirche im objektiven Heilsprozeß nimmt in dem Maße ab (und darf dies und soll dies), wie er sich seinem Ziele nähert.

