

## Die Idee der Religion.

(Eine philosophisch-theologische Studie.)

Mit dem Worte „Religion“ wird heut zu Tage nicht wenig herumgeworfen. Männer von der verschiedensten Gesinnungsweise nehmen alle Religion für sich in Anspruch, Leute, die mit der Kirche, ja mit dem positiven Christenthume überhaupt auf gespannten Füßen leben, betheuern vor aller Welt ihre Achtung vor der Religion; im Namen der „Religion“ will man mit dem Ultramontanismus den Kampf bis auf's Messer aufnehmen und dem Interesse der „Religion“ sollen die modernen Fortschrittsbestrebungen bei Leibe nicht im Geringsten nahtreten. Da muß man sich denn von der Religion die verschiedenartigsten und sonderbarsten Vorstellungen machen, und da ist es wahrlich an der Zeit, eine nähere Untersuchung über das wahre und eigentliche Wesen der Religion anzustellen. Wir wollen darum im Folgenden eine philosophisch-theologische Studie über die Idee der Religion liefern, und wir bezeichnen dieselbe einerseits als eine philosophische, weil wir uns dabei auf den philosophischen Standpunkt zu stellen und insbesondere die Geschichte der Philosophie im Auge zu haben gedenken, und andererseits als eine theologische, weil wir in derselben die Grundlegung für die positive Theologie erkennen und deshalb dieselbe als einen Gegenstand der Fundamental-Theologie betrachten.

Es reiht sich also unsere gegenwärtige Studie von selbst an die früher von uns über den Gottesbeweis angestellte, und wenn wir da jene Philosophie, welche die rechte Mitte einhält

zwischen dem Realismus und Idealismus, für die unsere erklärt und wir diese auch in unserem Gottesbeweise bewährt gefunden haben, so werden wir auch jetzt wiederum den gleichen Standpunkt einnehmen und werden dabei das dort gewonnene Resultat zur entsprechenden Verwerthung bringen. Religion ist nämlich, ganz allgemein bestimmt und wie wir es einstweilen einfach voraussetzen dürfen, ein Verhältniß des Menschen zu Gott; die Gottesidee wird darum auch die Idee der Religion des näheren bestimmen und im Lichte des in unserem Gottesbeweise gewonnenen Ideales wird auch die Religion ihre rechte Würdigung finden. Die so gewonnene Idee der Religion würde nun so gewiß kein bloßes Ideale sein, dem keine entsprechende Realität zukommt, so gewiß wir unsere Gottesidee auf durchaus realen Verhältnissen aufgebaut haben; da es aber doch denkbar ist, daß nach den realen Verhältnissen die Idee nicht durchaus und nicht ganz und gar zum Durchbruch zu gelangen vermag, so würden wir bei unserer Bestimmung des Wesens der Religion nicht ganz sicher gehen und nicht auf vollkommenem solidem Boden stehen, wenn wir nicht auch auf die realen Verhältnisse des Menschen eigens und ausdrücklich Bedacht nähmen. Es wird dabei auch das erreicht, daß die schon im Gottesbeweise aufgezeigten realen Verhältnisse nur noch schärfer sich darstellen und daß die nothwendige Harmonie zwischen dem Idealen und Realen, zwischen der Idee und der Wirklichkeit, so wie wir sie von unserem philosophischen Standpunkte verlangen, nur um so bestimmter sich geltend macht. Also die Gottesidee, welche sich als das Resultat unseres Gottesbeweises ergeben hat, und die reale Wirklichkeit des Menschen werden wir als Maßstab in Anwendung bringen und werden in letzterer Hinsicht die Geschichte der Menschheit nicht weniger als die Metaphysik des Menschen in Betracht ziehen, da in jener nicht minder als in dieser die realen Verhältnisse des Menschen sich darlegen. Wenn wir aber in unserer früheren Studie auch die Beobachtung gemacht haben, daß das irrthümliche Denken des Menschen nach

zwei extremen Richtungen sich bewegte, nach der idealisirenden einerseits und nach der dualistischen anderseits, innerhalb welcher das richtige Denken die rechte Mitte innehaltet, so wird das Gleiche auch hier gelten, wo es sich eben auch um die Resultate des menschlichen Denkens handelt, und wo zudem der Zusammenhang mit dem früher Entwickelten ein so inniger und wesentlicher ist; und so ergibt sich denn unsere Abtheilung als ganz naturgemäß, wenn wir uns zuerst auf die idealisirende und alsdann auf die dualistische Richtung beziehen und zuletzt die rechte Mitte in Augenschein nehmen.

### 1. Die idealisirende Richtung.

Das menschliche Wahrdenken beruht im Prinzip auf der Identität des Ideellen und Reellen, des Denkens und Seins. Ist aber diese Identität nur in dem absoluten persönlichen Gottes gegeben, welcher darum die absolute Wahrheit selbst ist, und durch den auch das Denken des geschöpflichen Wesens in seinem Hinarreichen an das Sein, also in seiner Wahrheit bedingt ist, so bewegt sich das menschliche Denken nach einer extremen idealisirenden Richtung, wenn die Identität zwischen dem Ideellen und Reellen, zwischen Denken und Sein mehr oder weniger unmittelbar in das menschliche Denken selbst verlegt und dieses damit mehr oder weniger verabsolutirt wird. Indem dieß nämlich dem wirklichen Sachverhalte nicht entspricht, so kann es sich nur behaupten, wenn von demselben abgesehen wird, wenn die in demselben sich geltend machenden Unterschiede nivellirt, die sich aufdrängenden Schranken abgetragen werden, mit einem Worte, wenn man idealisiert. Darum tritt denn auch diese Richtung in der Frage des Gottesbeweises als pantheistisch, als mehr oder minder ausgesprochener Pantheismus auf und ist dieses, wie wir meinen, in unserer früheren Studie über den Gottesbeweis deutlich genug ersichtlich geworden. Wo man aber wesentlich auf dem Standpunkte des Pantheismus steht, da muß man auch schlechthin und unmittelbar die Religion in das

Wesen des Menschen legen und in dessen schlechthiniger und unmittelbarer Beziehung zum „Pan“ das Wesen der Religion finden, wobei die größere oder geringere Consequenz in der Durchführung des pantheistischen Prinzips, sowie die Art und Weise der Auffassung des „Pan“ der religiösen Idee im Besonderen eine eigenthümliche Färbung geben wird, die jedoch stets ein idealisirendes Gepräge an sich trägt. Sehen wir nun zu, wie im Laufe der Jahrhunderte in der Frage der Religion diese idealisirende Richtung zu Tage trat.

Wir wenden naturgemäß unsere Blicke zuerst nach dem Oriente, der Wiege der menschlichen Cultur. Es hat nun die älteste orientalische Philosophie einen wesentlich religiösen Charakter und es liegt da zwar der Monotheismus zu Grunde, jedoch tritt Gott in einer Weise auf, daß die Natur als Organ seines Willens, die Naturereignisse als Anordnungen und Kundgebungen desselben für die Menschen erscheinen. So verhält es sich mit dem Schrift, dem ersten der alten Reichsbücher China's, so mit den Hymnen der Rig-Veda, dem unstreitig ältesten Buche der Brahmalehre, so auch im Wesentlichen mit der Zendavesta, in der die religiösen Lehren der alten Perser niedergelegt sind.\*). Nachdem aber die alte Volksreligion mehr und mehr in einen naturalistischen Polytheismus ausgeartet war, so versuchte die Philosophie eine Reaktion gegen denselben, indem sie entweder die alten religiösen Traditionen sammelte, wie dies namentlich Confucius und Zoroaster thaten, oder indem sie der gewöhnlichen Volksreligion eine reinere esoterische Religion entgegensetzte, wenn sie nicht geradezu für das gereiftere Denken die Philosophie die Stelle der Religion einnehmen ließ. Wir begegnen in dieser Hinsicht in Indien der Vedantaphilosophie, deren Grundcharakter ein vollkommen ausgebildeter mystisch-

---

\*) Vgl. Ehrlich, zur Erklärung des Entstehens der Volksreligionen im 2. Heft der apologetischen Ergänzungen zur Fundamental-Theologie.

idealisticcher Pantheismus bildet, so zwar, daß in der unmittelbaren mystischen Schauung Brahma's und in dem dadurch begründeten Bewußtsein ihrer eigenen wesenhaften Einheit mit Brahma, sowie auch der wesenhaften Einheit aller übrigen Dinge mit demselben die Befreiung der Seele — dieses höchste Ziel alles Seelenlebens hienieden bestehen und der Prozeß der Befreiung der Seele in der „Wissenschaft“ durch die Werke der Buße und des Opfers eingeleitet werden sollte. Daneben tritt schon in der Zeit vor Buddha die Philosophie der den Vedas feindseligen Schulen entschieden atheistisch auf, bis endlich im 5. oder 6. Jahrhundert v. Chr. in dem Buddhismus sich ein nihilistischer Atheismus erhob, der die Auslöschung des persönlichen Seins und Bewußtseins als Ideal aufstellte und zur Erreichung desselben auf den ascetisch-mystischen Weg verwies. In Indien tritt also unsere idealisirende Richtung entschieden zu Tage und gilt diez auch im Wesentlichen von den übrigen alten Völkern des Orients. Die indische Philosophie übte nämlich ihren Einfluß auch auf China aus, wo Confucius ohnehin seine ganze Aufmerksamkeit nur auf die Moral gerichtet hatte, indem er als Reformator des sittlichen Lebens seines Volkes auftrat und zu diesem Ende die alten religiösen Traditionen sammelte. That ferner das Letztere, wie schon gesagt wurde, auch Zoroaster, so haben dessen Schüler sein System im Sinne eines dualistischen Emanationspantheismus fortentwickelt; und enthielt auch die naturalistisch-dualistische Religionsanschauung Egyptens und Westasiens fast gar keine speculativen Elemente, so wurde doch im Schooße der Priester und Weisen, bei den Babylonniern Chaldäer genannt, sowie sie bei den Persern Magier hießen, eine esoterische Lehre gepflegt, und begegnen wir somit auch da einer gewissen idealisirenden Richtung. Diese esoterische Lehre scheint aber auch auf die griechischen Denker eingewirkt zu haben, wie denn auch der Einfluß der Religionslehre des Zoroaster auf die Philosophie der Griechen ein unverkennbarer und auch anerkannter ist. Fassen wir also ins Auge,

in wiewern die griechische Philosophie in der Frage der Religion unsere idealisirende Richtung zur Schau trägt.

Bei den Griechen tritt der naturalistische Charakter der Volksreligion in Gemäßheit des griechischen Genius in idealen menschlichen Formen auf, die aber in dem gleichen Ideen-, Willens- und Gefühlskreise sich bewegen, wie andere Menschen, und auch den gleichen Leidenschaften, wie diese, zugethan sind. Dieser Volksreligion gegenüber strebte nun schon die esoterische Religion eine reinere Gotteserkenntniß an und insbesonders machte sich die Philosophie dies zu ihrer Aufgabe. Die vorsokratische Philosophie brachte es denn auch zu einer pantheistischen Weltanschauung, welche bei den älteren Joniern als eine Art Hylozoismus, bei den jüngeren Joniern theils als reiner Materialismus, theils als Dualismus, sodann bei den Pythagoräern im Kleide von mathematischen Formeln und endlich bei den Gleaten in der Weise eines starren, abstrakten Monismus auferscheint. Die sokratisch-attische Philosophie kam wohl in Plato und insbesondere in Aristoteles über den Pantheismus hinaus, um aber alsbald auf denselben wiederum zurückzukommen, indem namentlich von den Stoikern das pantheistische Prinzip, nach welchem Gott und die Welt in Ein Sein zusammenzuziehen sind, entschieden festgehalten wird. Macht sich also schon in dieser Hinsicht die idealisirende Richtung aufs Neue geltend, so hat dies auch insoferne statt, als der Stoicismus nach seiner sonstigen praktischen Eigenthümlichkeit die Ethik und zwar in der Form eines idealen Quietismus als höchste Aufgabe des Menschen an die Stelle der Religion setzt. Nebrigens drängt auch die platonische Ideenlehre nach der idealisirenden Richtung, wie denn auch nach Plato das Streben nach Weisheit die höchste Lebensaufgabe des Menschen ist und darum die Philosophie die Religion, die nur fürs gewöhnliche Volk eine Bedeutung habe, vollends erseze.

Sofort haben wir einen Blick zu werfen auf die Religionsphilosophen, welche in den letzten Jahrhunderten v. Chr.

namentlich in Alexandrien austraten und deren Doctrin sich bis ins 6. Jahrhundert v. Ch. erhielt, ja auch später noch mehrfachen Einfluß ausübte. Es kam nämlich im Orienten, namentlich in Alexandrien, die griechische Philosophie naturgemäß in Berührung mit orientalischen Religionsideen, wodurch das Bestreben hervorgerufen wurde, beide miteinander zu verschmelzen. Man ging dabei von dem Grundsätze aus, daß sowohl die orientalischen Religionsideen als die griechische Philosophie ursprünglich aus einer Quelle hervorgegangen seien, nämlich aus einer uralten religiösen Tradition, und es sollte durch ein Zurückgehen auf dieselbe und durch Verschmelzung derselben mit den Ideen der griechischen Philosophie eine Reform der Religion angebahnt werden, durch welche die in der Volksreligion gelegenen Widersprüche sich ausgleichen und eine allumfassende Religionsanschauung, welche die wahren Elemente der Volksreligion als Momente in sich schließt, begründet würde. Als die besonderen Verzweigungen machten sich aber vorzugsweise geltend der Philonismus, ein Synkretismus zwischen griechischer Philosophie und jüdischer Religionslehre, deren Hauptvertreter der Jude Philo war, und der Neuplatonismus, welcher auf heidnischem Boden stehend in analoger Weise, wie die griechisch-jüdische Religionsphilosophie, den Pythagoreismus und Platonismus mit den heidnischen Religionsideen verschmolz. Wenn nun schon überhaupt der mystisch-theosophische Zug, der dieser Religionsphilosophie anhängt, zur Genüge dieselbe als „idealisirende Richtung“ charakterisiert, so tritt eben dieselbe im Besonderen beim Philonismus noch in dessen Quietismus, beim Neuplatonismus in dessen idealistischer Emanationslehre und in dessen mystischer Askese zu Tage, durch welche die Seele die Leiblichkeit mit ihren sinnlichen Trieben zu bekämpfen hat, um sich so von dem Leibe und der Sinnlichkeit zu befreien und alsdann zum höchsten exstatischen Schauen des Ureinen zu gelangen.

Weiterhin tritt uns die Philosophie der nachchristlichen

Zeit entgegen und wir begegnen da, insoferne sich die Philosophie dem Lichte des Christenthumes mehr oder weniger verschloß, einem Abweichen nach der idealisirenden Richtung u. z. während der patristischen Zeit: in dem Gnosticismus mit seiner Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre, mit seiner Gnosis und seinem Antinomismus, in dem Manichäismus, der, seinem Wesen nach nichts anderes als ein in christliche Formen gefasster Parsismus, in der Praxis mit dem Gnosticismus ganz zusammentraf, in dem Origenismus mit seiner etwas übertriebenen Speculation, und bei Cunomius, der im 4. Jahrhundert lehrte, der Mensch könne sich mit seinem Denken zur unmittelbaren Anschauung Gottes erheben und auf dieser Höhe seien die Sünden ganz indifferent; ferner im Mittelalter in dem Pseudo-Mysticismus, sowie derselbe auf der Basis der Schriften des Pseudo-Dionysius in dem idealistisch-emanatistischen Systeme des Johannes Scotus Erigena ausscheint und von den neueren Manichäern, von Almarik von Vena, von den Brüdern des freien Geistes, den Beguarden, dem Meister Eckhardt und den sogenannten Menschen des Wissens gepflegt wurde, in dem excessiven Realismus, der die Realität der Universalien auf Kosten der Individualität der einzelnen Wesen übertrieb, und in der zum Theil mystischen Tendenz der arabischen Philosophie, besonders bei Algazel, nach welchem der mystische Weg, nicht die Philosophie mit ihren unsicheren und begrenzten Beweisen, zur vollen Wahrheit führe, sowie in der neuplatonischen Richtung des jüdischen Philosophen Avicebron; alsdann in der neueren Zeit bei Nikolaus von Cusa, insoferne sein System eine theosophische Färbung zur Schau trägt, bei Marsilius Ficinus, insoferne er in seiner Erkenntnistheorie den späteren Ontologismus nach seiner ganzen Tragweite anticipirt, bei Johannes Reuchlin, nach welchem das höhere Auge des Geistes (mens) unter der unmittelbaren Erleuchtung des göttlichen Lichtes steht, wenn es das Überfinnliche schaut, bei Giordano Bruno, dessen System ganz auf den Pantheismus hinausläuft, und in dem

Mysticismus, wie derselbe überhaupt dem orthodoxen Protestantismus zu Grunde liegt, und namentlich von Weigel und Böhme cultivirt wurde; endlich in der neueren Philosophie bei der cartesianischen Schule mit ihrer eingebornen Gottesidee und ihrem Occasionalismus (besonders bei Malebranche), in dem Spinozismus, bei der Leibnizischen Philosophie mit ihrer prästabilirten Harmonie, in der Identitätsphilosophie des Schelling und Hegel, bei dem Panentheismus des Krause, dem Gefühlpanteismus des Schleiermacher, dem Willenspantheismus des Schoppenhauer mit seinem buddhistischen Nihilismus, dem Theosophismus des Baader, dem Nationalismus Günther's mit seiner neugearteten Theosophie, insoferne nach demselben all unser Wissen um das Sein ursprünglich ein Glauben ist, das sodann unabdingt und schlechthin zum eigentlich rationalen Wissen umgewandelt werden müsse, bei dem Elekticismus des Victor Cousin, dem Socialismus mit seiner Idee eines unendlichen Fortschrittes oder dem Sansimonismus, dem die Religion die Liebe Gottes und aller Wesen als eben so vieler göttlicher Emanationen oder das Gefühl dieser Einheit ist, und bei dem Ontologismus Gioberti's. Alle diese verschiedenen Schattirungen, so sehr sie sonst divergiren, gehören mehr oder weniger hieher, indem sie sich in dem einen Punkte treffen, daß der Mensch, wenn schon nicht geradezu in substantieller Unmittelbarkeit, so doch durch ein wesenlich göttliches Princip in einer gewissen unmittelbaren und schlechthinigen Weise mit Gott verbunden gedacht wird, so daß die Religion entweder eo ipso im Wesen des Menschen gelegen ist, oder sie sich schlechthin und überhaupt (also nicht etwa in einer höheren, übernatürlichen Beziehung) in einem mystischen Schauen Gottes vollzieht, oder aber daß sie in einem Wissen sich vollendet, das obwohl in seinem Grunde auf Gott ruhend doch schlechthin und uneingeschränkt als eigentliches rationelles Wissen erscheine, womit denn auch die Philosophie die Vollendung der Religion resp. der entsprechende Ersatz für diese wäre, wie dies schon bei der antiken Philosophie der Fall war. Natur-

gemäß tritt die Bedeutung des Handelns auf diesem Standpunkte mehr in den Hintergrund oder erscheint dasselbe nur als Mittel zum Zwecke, wenn nicht geradezu Quietismus oder Antinomismus zu Tage tritt, und ebenso gibt sich da eine Indifferenz gegen die äußere Religionsübung kund; ja selbst Dogmen haben nur einen untergeordneten oder auch vorübergehenden Werth, insoferne sie den Menschen zum mystischen Schauen oder zum rationellen Wissen emporheben sollen; kurz unsere idealisirende Richtung mit ihrer Nivellirung der bestimmten Grenzen und Schranken des menschlichen Erkennens, mit ihrem mehr oder weniger ausgesprochenen Gegensätze zur praktischen Wirklichkeit tritt uns da in der Frage der Religion auf das Bestimmteste entgegen.

Haben wir nun in dieser Hinsicht den entsprechenden Überblick gewonnen, so wird es nicht schwer sein, die Gründe aufzuzeigen, welche die sich da mehr oder weniger geltend machende Auffassung von dem Wesen der Religion als durchaus unhaltbar erkennen lassen. Insoferne derselben ausgesprochener Pantheismus zu Grund liegt, steht sie ohnehin im direktesten Gegensatz gegen den Theismus, der sich als Resultat unseres Gottesbeweises ergeben hat. Insofern aber nicht gerade der pantheistische Standpunkt innegehalten wird, so wird da doch das Wahrdenken des Menschen durch Gott in einer Weise (mystisches, theosophisches, ontologisches Schauen, angeborne Gottesidee, prästabilirte Harmonie) vermittelt gedacht, daß die Selbstthätigkeit des Menschen mehr oder weniger verkürzt wird und demnach das Verhältniß des Menschen zu Gott einseitig und übertrieben mehr nur als ein von Gott gegebenes und durch Gott gewirktes und nicht zugleich als ein auch durch die freie Mitthätigkeit des Menschen vollzogenes aufgefaßt erscheint, was wiederum zur Folge hat, daß schon für das Diesseits und abgesehen von einem ganz besonderen und außerordentlichen göttlichen Prinzipie (übernatürliche Mystik) der Unterschied zwischen Glauben und Wissen sich aufhebt, sei es, daß der Glaube das

Wissen mehr oder weniger ausgeschlossen haben will (Mysticismus, gewöhnlicher Theosophismus), oder aber, daß das Wissen als die Umwandlung des Glaubens genommen sein will (Günther'sche Theosophie). Das entspricht denn keineswegs dem Ideale, so wie wir dasselbe in unserem Gottesbeweise gewonnen haben und nach welchem die absolute, unendliche Persönlichkeit Gottes als der Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt überhaupt und der bedingten, endlichen Persönlichkeit des Menschen insbesonders auferscheint, der von Gott eben auch nach seinem Ebenbilde erschaffen ist und in Gott seine Vollendung findet, der aber als wahres geistiges Wesen und als wahrhaft freie Persönlichkeit in seinem durch Gott als der Quelle aller Wahrheit allerdings bedingten Wahrdenken und in seiner durch Gott als der Quelle alles Guten allerdings bedingten Vollendung eine entsprechende freie Mitbeteiligung innerhalb der Grenzen seiner Endlichkeit an den Tag zu legen hat, so daß sich auf der Grundlage des von Haus aus gegebenen ontologischen und teleologischen Verhältnisses erst noch ein besonderes moralisches Verhältniß der menschlichen Persönlichkeit zur göttlichen Persönlichkeit ausgestalten muß. Und so kann denn überhaupt auf dem Standpunkte der idealisirenden Richtung die Religion, die eben auf das Verhältniß des Menschen zu Gott sich bezieht, zur wahren und vollen Geltung nicht kommen, sie entspricht da keineswegs dem wirklichen Ideale oder der idealen Wirklichkeit. Sodann wird aber da auch nicht der praktischen Wirklichkeit entsprochen, indem da von den praktischen realen Lebensverhältnissen des Menschen abgesehen und dieser in eine ideale Welt versetzt wird, so daß für gewisse Kreise oder Stufen einer minderen Vollkommenheit geradezu Ausnahmsbestimmungen getroffen wurden, wie z. B. bei den Manichäern, und indem da überhaupt die Religion mehr nur auf den inneren Lebensbereich beschränkt wird, so daß für die äußere Lebensordnung geradezu exklusiv die Staatsgewalt einstehen sollte, ein Surrogat, das die Religion nie und nimmer mehr zu ersehen vermag.

Endlich tritt die idealisirende Richtung auch mehr oder weniger mit der Geschichte des Menschen in Widerspruch. Nach dem bestimmtesten Zeugnisse der Geschichte steht nämlich an der Spitze der Menschengeschichte der Monotheismus, der aber bei den Völkern, die außerhalb des direkten Einflusses der Offenbarung standen, immer mehr einem vielgestaltigen religiösen Irrthume Platz machte, je mehr die alten Erinnerungen dem Bewußtsein der Menschheit entschwanden. Dies harmonirt denn sicherlich schlecht mit der pantheistischen Theorie und kann überhaupt dort nicht begriffen werden, wo man in der Geschichte der Menschheit die Freiheit des Menschen nicht zur wahren und vollen Betätigung gelangen läßt.

Za insoferne im Sinne der Hegel'schen Entwicklungstheorie sich aus dem Naturleben das Geistesleben herausgestellt haben und dabei die Religion in der Weise entstanden sein soll, daß die menschliche Individualität, zum Selbstbewußtsein entwickelt sich der Abhängigkeit von dem Alleben, dem absoluten Weltwesen, dessen Lebensform sie ist, bewußt geworden, und sich dieses Wesen als ein von ihm verschiedenes, höheres vorgestellt habe, weil sie von ihm sich abhängig fühlte, und zugleich als persönlich, weil sie selbst sich als Person gefaßt, erscheint es noch obendrein als ein psychologisches Räthsel, wie bei der totalen Gegensätzlichkeit beider aus dem Naturbewußtsein ein Selbstbewußtsein, aus dem Naturleben ein Geistesleben sich habe entfalten und so der Gedanke an einen übernatürlichen persönlichen Gott habe entstehen können; und darum entbehrt weiterhin jedweder Grundlage die Annahme derselben Theorie, daß der faktisch allgemeine Glaube der Menschheit an einen glückseligen Urzustand, der durch einen Sündenfall verloren gegangen, und das damit zusammenhängende allgemeine Schuldbewußtsein seine Erklärung eben aus jenem Lebensprocesse finde, indem die ursprüngliche Indifferenzirung des Gesamtlebens als paradiesche Unschuld aufgefaßt werde und sich die Unterscheidung des Ichbewußtseins von dem allgemeinen Leben als

ein selbstständiges Subjekt, das sich in dieser Selbstständigkeit gegenüber jenem auch sofort zu behaupten suche, im Bewußtsein der Menschheit als Sündenfall, als Entstehen eines feindseligen Verhältnisses zu Gott darstelle.

In jeder Hinsicht erscheint also die idealisirende Richtung, sowie sie sich bei der Bestimmung des Wesens der Religion geltend gemacht hat, als ganz und gar unhaltbar, die da zu Tage getretene Auffassung der Religion, die ihr zu Grunde liegende Religionsidee erweist sich eben auch als geradezu dem wirklichen Sachverhalte widersprechend, als schlechthin idealisirend.

## 2. Die dualisirende Richtung.

Wenn die idealisirende Richtung das menschliche Denken mehr oder weniger verabsolutirt, so verfällt die dualisirende Richtung in das andere Extrem, indem es das Hinausreichen des menschlichen Denkens an das objektive Sein mehr oder weniger in Zweifel zieht und damit das Wahrdenken des Menschen geradezu negirt oder doch in Frage stellt. In unserer Studie über den Gottesbeweis hat sich uns diese Richtung in der Weise dargestellt, daß entweder jedweder wahre Gottesbeweis im Sinne des Theismus in Abrede gestellt, oder doch ein solcher nur halb und halb zugelassen wurde. Steht nun aber die Religion im innigsten Zusammenhange mit der Auffassung des Gottesbeweises, so wird sich in der Frage nach dem Wesen der Religion die dualisirende Richtung dahin äußern, daß die Religion nur als etwas Neuerliches und Zufälliges, ja geradezu Irrthümliches und Wahnhafutes aufgefaßt wird, oder daß sie nur als ein praktisches Postulat ohne jede wahre und solide Grundlage auftaucht und überhaupt nur als Moral zu gelten habe. Die Beziehung zu Gott, der eben nicht, oder nicht genügend erkannt wird, tritt zurück, der Glaube entfällt, von Dogmen ist keine Rede mehr, der Gottesdienst wird überflüssig, die Moral ist autonom und die Religion in ihrem Unterschiede

von der Moral hat keine eigentliche und selbstständige Bedeutung mehr. Doch wir wollen uns nicht den Vorwurf einer rein apriorischen Constructionsweise zuziehen und darum den Blick auf die Geschichte werfen, um zu sehen, wie in concreto die dualisirende Richtung in der Frage nach dem Wesen der Religion ihren historischen Ausdruck gefunden habe.

Wir haben oben gezeigt, wie die ersten Bemühungen der antiken Philosophie, eine Reform der entarteten Volksreligionen anzubahnen, auf einen Pantheismus hinausließen. Wie es aber nicht anders zu erwarten war, so machte sich bald auch ein Skepticismus geltend, der weder in der Volksreligion Wahrheit fand, noch die Erfolge der philosophischen Forschungen hoch anschlug. Wir begegnen insbesonders in der Geschichte der Philosophie gleich in der ersten Periode der griechischen Philosophie der Sophistik, die in ganz feckiger Weise die Wahrheit überhaupt negirte und namentlich der Religion jede objektive Giltigkeit absprach. Zwar trat gegen dieselbe in der sokratisch-attischen Philosophie eine heilsame Reaktion ein; doch der wesentlich empirische Charakter, den Aristoteles in seiner Philosophie dem wesentlich idealen Charakter der platonischen Philosophie gegenüberstellte, ließ den Gottes- und Religionsbegriff nicht recht zur Geltung gelangen, so daß Aristoteles seinen Gott von der sublunarischen Welt geradezu abschließt, und in den letzten Jahrhunderten v. Chr. verfiel die griechische Philosophie wieder fast ganz dem Skepticismus, nachdem der Empirismus und Sensualismus der epicureischen Schule bereits mächtig dafür vorgearbeitet hatte. In ihrem Niedergange bewegte sich also die griechische Philosophie entschieden nach der dualisirenden Richtung.

Zu der Philosophie des Mittelalters stoßen wir gleichfalls wiederholt auf dieselbe dualisirende Richtung. Wir können in dieser Hinsicht hinweisen auf den Nominalismus, welcher den Universalien alle Realität absprach und sie zu allgemeinen Bezeichnungen herabsetzte, und auf die arabische Philosophie, inso-

ferne sie namentlich den Lehrsatz aufstellte, daß philosophische Lehrmeinungen, welche dem Coran widersprachen, zwar auf dem Standpunkte der Vernunft und der Philosophie Wahrheit und Berechtigung hätten, auf dem Standpunkte der Religion und des Glaubens aber falsch wären, insoferne sie also den Widerspruch zwischen Vernunft und Religion zum Prinzip erhob, wie bei Avicenna und Averroes, freilich nur zu dem Zwecke, um die Philosophie den Anforderungen des Coran gegenüber zu decken. Da der Ton hier offenbar auf die Vernunft und Philosophie gelegt wird und damit offenbar Glaube und Religion zu Schaden kommen, so erscheint diese Einreihung gerechtfertigt, während dort, wo bei demselben Grundsätze der Ton auf Glauben und Religion gelegt wird und diesem Vernunft und Philosophie zu weichen haben, sich eine mystische Tendenz fund gibt und die Einreihung an der früheren Stelle Platz greift, wie dies namentlich von dem orthodoxen Protestantismus gilt. Ferner gehörte der jüdische Aristoteliker Moses Maimonides insoweit hieher, als er der Meinung war, das Geschaffensein und der Anfang der Welt als nicht positiv beweisbar sei keine philosophische Wahrheit, sondern nur ein Glaubenssatz, dessen Gegenteil jedoch auch nicht demonstrativ zu erweisen sei, so daß man den Anfang der Welt wenigstens als möglich anerkennen müsse, was genüge, um den Glaubenssatz gegenüber der Philosophie zu rechtfertigen; und endlich verdient noch eigens genannt zu werden der Nominalist Wilhelm von Ockam, in dessen Lehrsätzen im Sinne seines nominalistischen Standpunktes eine gewisse skeptische Tendenz hervortritt, wie er unter Andern die Demonstrabilität Gottes aus der Vernunft nicht anerkannte.

In der Philosophie der neueren Zeit vertreten insbesonders unsere Richtung die Neuaristoteliker, wie Petrus Pomponius, die den vorhin erwähnten arabischen Lehrsatz von dem Widerspruch zwischen Vernunft und Religion widerum aufgriffen, der Epikuräer Petrus Gassendi, die erklärten Skeptiker

Michael von Montaigne, Pierre Charron und Franz Sanchez; weiterhin Bacon von Verulam, insofern er den späteren Empirismus angebahnt hat, wie er denn der Meinung ist, die Vernunft sei nicht im Stande, etwas Sichereres über unser religiöses Verhältniß zu Gott und über die religiöse Wahrheit überhaupt festzustellen, und sodann der englische Lord Eduard Herbert von Cherbury, der Vater des Deismus, welcher über die Religion die folgenden Grundsätze aufstellt: Da die Religion wie jede Erkenntniß auf den uns angebornen Gemeinbegriffen beruht, so müsse man, um den wahren Inhalt der Religion zu finden, untersuchen, welche Lehrsätze allen Religionen, die je auf Erden aufgetreten sind oder noch bestehen, gemeinsam seien; in den so gefundenen gemeinsamen Lehrsätzen besitze man auch den ganzen wahren Inhalt der Religion; alles was sonst in den einzelnen Religionen als religiöse Doktrin festgehalten werde, sei bloß menschliche Zuthat, die ihren Ursprung dem Interesse der Priesterschaft verdanke; diese gemeinsamen religiösen Lehrsätze seien: das Dasein eines höchsten Gottes, die Pflicht der Verehrung dieses höchsten Gottes, Tugend und Frömmigkeit als Haupttheile der Gottesverehrung, die Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen, und die Vergeltung theils in diesem, theils in jenem Leben. Fernerhin sind hier zu erwähnen Thomas Hobbes, welcher die ausschließliche Induktionsmethode des Bacon zum vollständigen Empirismus entwickelte und damit das deistische Princip verband, und der französische Skeptiker Bayle. Ersterer construirt insbesonders nach dem Utilitätsprincip den Staat und gibt ihm auch die unumschränkte Gewalt in religiösen Dingen; auf den Gehorsam gegen die Staatsgesetze und wegen der Sünde auch auf den Glauben, daß Jesus der Christus sei, beschränke sich die ganze Religion; was sonst noch das Staatsoberhaupt zu lehren vorschreibe, müsse zwar äußerlich angenommen und beobachtet werden, aber ein innerer Glaube daran sei nicht gefordert: also die offene Sanktionirung religiöser Heuchelei!

Im weiteren Fortgange treffen wir in England den intellektuellen Empirismus des Locke, nach welchem die allgemeinen Grundsätze und Wahrheiten keine Realität, sondern nur subjektiven Werth und subjektive Bedeutung haben, weil auch die allgemeinen Ideen, aus denen sie gebildet werden, eine solche Realität nicht haben, und der im religiösen Gebiete sich als Latitudinarismus gerirt; die empiristische Moralphilosophie, deren Hauptvertreter Cooper Graf von Shaftesbury ist, und wo die Moral von der Religion ganz getrennt wird, Welch letztere nur unter einer gewissen Bedingung für die Sittlichkeit von Vortheil sei, wenn nämlich in Folge der Verderbnis der Menschen der wahre Beweggrund, die Vortrefflichkeit der Tugend, unzureichend werde; den Deismus eines Thomas Chubb, der geradezu die göttliche Vorsehung läugnet, weshalb das Gebet kein Theil der natürlichen Religion sei, der also den Deismus seiner Vorgänger, eines Toland, Lindal, auf die Spitze trieb, welche nämlich den Kampf zunächst nur gegen die übernatürliche Religion geführt hatten, die aber doch insoweit auch hier eingereicht werden können, als sie die individuelle Vernunft zur alleinigen Schiedsrichterin in Glaubenssachen erhoben und damit die Religion schlechthin nach dem Maßstabe der natürlichen Vernunft gemessen wissen wollten, ein Standpunkt, bei dem die Religion nicht mehr eine genug solide Stütze hat, namentlich insoferne in der Natur des Menschen auch die Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit gelegen ist, und ein thatsfächlicher Missbrauch der Freiheit die Stellung der Vernunft und überhaupt der Natur des Menschen zur religiösen Aufgabe schlimmer gestalten kann, ja schlimmer gestalten muss; ein Standpunkt aber, bei dem nicht die ganze Tragweite der in der Natur grundgelegten Verhältnisse gewürdigt wird, ist ein Unterschätzen derselben, vertritt im Prinzip die dualisirende Richtung; endlich den Skepticismus des David Hume, der in seiner „natürlichen Geschichte der Religion“ den Polytheismus als die ursprüngliche Religion erklärt; aus diesem sei dann der Monotheismus

entsprungen, der naturgemäß wieder zum Polytheismus tendire; das Ganze der Religion sei ein Räthsel, Zweifel, Ungewißheit, Suspension des Urtheils seien das einzige Resultat, das man aus den Untersuchungen über die Geschichte der Religion gewinne.

In Frankreich dagegen verfolgen ungefähr um dieselbe Zeit unsere dualisirende Richtung Voltaire, der den Wahnsinn nährte, die Philosophie bestehet darin, daß man Gott und die Welt persiflire und gegen Alles, was edlen Menschen heilig ist, so viel Spott aussgieße, als seichter Witz zu bieten vermag, und namentlich Rousseau, der die natürliche Religion allein für berechtigt hielt und den von der Natur selbst dictirten Cultus dahin bestimmte, daß die Stimme des Gewissens uns sage, wir sollten Gott, den Urheber unseres Daseins ehren und ihm dankbar sein, weshalb wir das höchste Wesen anbeten und von seinen Wohlthaten gerührt seien. Der Zusammenhang mit Gott wird übrigens nach Rousseau nur sehr schwach und unvollkommen erfaßt und darum erscheint auch die Rousseau'sche Religion sehr vag und unbestimmt. Da er unterscheidet sogar eine doppelte Religion, die des Menschen und jene des Staatsbürgers. Erstere wäre der freien Willkür des Einzelnen anheimgegeben, was aber die Letztere betreffe, so sollten bestimmte Glaubensartikel im Staate gesetzlich festgestellt werden, zu denen sich jeder Staatsbürger wenigstens äußerlich bekennen müsse, weil dieß zur Erhaltung und zum Wohle des Staates unentbehrlich wäre. Sodann gehören noch hieher die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, wie ein Diderot, der ähnlich wie Rousseau, für die Naturreligion plaidirt, ein Helvetius, dem die Religion Eins ist mit der Moral, die übrigens ohnehin nur auf dem Einklang der Selbtsliebe mit dem Gemeinwohle basirt.

Zuletzt kommt noch namhaft zu machen die deistisch-freidenkerische Richtung in Deutschland, die sogenannte „deutsche Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts, welche die Religion schlechthin nur in dem Rahmen der Vernunft gefaßt haben wollte und

damit zunächst mit der geöffneten Religion aufräumte, dabei aber auch die natürliche Religion untergrub, die eben von einem Standpunkte aus, wo sie schlechthin und unbedingt von der Vernunft getragen sein sollte und von welchem eine göttliche Offenbarung geradezu unmöglich erscheint, jeden soliden Halt, ihren festen Standpunkt verloren. So wollte Reimarus die reine christliche Lehre nach dem Maßstabe einer praktischen Vernunftreligion zugeschnitten haben. Nach Bahrdt ist unter Religion nichts anderes zu verstehen als jene gewissenhafte Menschenliebe, die eine Frucht der Lehre Jesu von dem Gott der Liebe ist; alles Andere, was man sonst noch Religion nennt, alle sogenannten religiösen Übungen gehören nicht zur Religion, sie können möglicher Weise nur den Zweck haben, die guten Gedanken, welche die Religion uns einpflanzt, zu erneuern und zu festigen; der Begriff „Gottesdienst“ sei ein armseliger jüdischer Begriff, da Gott keinen Dienst verlange und für einen solchen auch nicht empfänglich sei. Nach Lessing läuft das Positive im Lehrinhalt des Christenthums auf eine bloße Symbolisierung der Vernunftwahrheiten hinaus. Der Inbegriff aller natürlichen Religion ist nach ihm, einen Gott erkennen, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei all unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen. Aus Utilitätsgründen plädiert er aber auch für eine gemeinsame positive Religion, die rein conventionellen Charakter habe. Solcher positiver oder geöffneter Religionen gäbe es verschiedene und alle seien gleich wahr und falsch, das Erstere, insoferne es überall gleich nothwendig gewesen, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Übereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen, das Letztere, weil nicht sowohl das, worüber man sich vergleichen, neben dem Wesentlichen besthebe, sondern vielmehr das Wesentliche schwäche und verdränge; die beste geöffnete oder positive Religion sei mithin die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion habe und die guten Wirkungen

der letzteren am wenigsten einschränke. Herder endlich betrachtet die Religion reiß nur als Sache des Gemüthes und will in derselben keine Lehrmeinungen oder Dogmen gelten lassen. Lehrmeinungen seien nämlich Säze, für und gegen welche disputirt werden könne; die Religion wolle aber kein Disputiren pro und contra, sondern pünktliche Befolgung einer unverlebzaren Pflicht; in diesem Sinne sollte denn auch das Christenthum wieder rein praktisch werden.

Wir sind bei der neuesten Philosophie angelangt, welche mit Kant beginnt, und haben da in etwas uns umzusehen, inwiefern sich da die dualisirende Richtung geltend gemacht habe. Da ist es denn vor Allem der Kantisches Kriticismus, der, sowie er dem Denken des Menschen überhaupt jede wahre Objektivität, jeden eigentlichen Wahrheitsgehalt absprach, so auch der Religion ihre Grundlage entzog. Nach Kant ist die Religion nichts anderes, als die Moral in ihrer Beziehung auf Gott als den Gesetzgeber, d. h. insofern wir die sittlichen Gesetze uns denken als solche, welche von Gott gegeben sind, und sie als solche vollziehen, wird die Moral zur Religion. Da wir nämlich das höchste Gut, die Glückseligkeit, welche zu realisiren, uns das sittliche Gesetz zur Pflicht macht, nur von Gott erwarten können, so verpflichtet uns das moralische Gesetz, es zugleich als göttliches Gebot zu betrachten und als solches zu erfüllen. So entstehe die Religion. Nicht die Religion ist also die Quelle der Moral, sondern umgekehrt ist die Religion erst die Folge der Moral; sie ist nur ein Bedürfniß, welches die praktische Vernunft in ähnlicher Weise zur Ermöglichung des sittlichen Handelns und der dadurch zu bewirkenden Glückseligkeit fordert, wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Sie dient daher bloß dazu, um der Moral bei den Menschen allseitig Eingang zu verschaffen, weiter hat sie keinen Zweck und keine Bedeutung.

Wir haben also da die volle Consequenz der oben erwähnten deistisch-freidenkerischen Richtung und sehen das, was dort

zunächst nur an der geoffenbarten Religion gehandhabt wurde, ausdrücklich auch auf die natürliche Religion bezogen. Natürlich findet sich auch bei Kant nur umso mehr die gleiche Behandlung der geoffenbarten Religion und ist ihm überhaupt der positive Kirchenglaube nur ein Durchgang zur rein moralischen Religion, die auch in der Intention Christi gelegen sei.

An zweiter Stelle begegnet uns Fichte, der den Subjektivismus des Kant auf die höchste Spitze trieb. Derselbe erklärt das Ich geradezu für den Schöpfer der moralischen Weltordnung, die das einzig Göttliche und eben das sei, was wir Gott nennen. Moral und Religion sind ihm daher eben auch eins und dasselbe. Dabei postulierte noch Fichte, um dem schwankenden Gebäude wenigstens einige Stütze zu geben, den Glauben an die sittliche Weltordnung, welcher Glaube aber nichts anderes als der sittliche Entschluß sei, indem eben dadurch, daß man sich entschließe, von den Schranken der Endlichkeit sich frei zu machen, man auch an die wirkliche Befreiung glaube. Ebenso wird im praktischen Interesse im Systeme des Fichte die Realität des Ichs und der Außenwelt postulirt, obwohl diese vor der Kritik nicht zu bestehen vermag.

An dritter Stelle haben wir Jakobi namhaft zu machen, der das Gefühl zum eigentlichen Wahrheitscriterium macht und demgemäß nur durch den Gefühlsglauben eine unerschütterliche Gewißheit über die Realität des Uebersinnlichen und Göttlichen in uns erzeugt werden läßt. Die Religion wäre demnach auch rein Sache des Gefühles und erscheint einem sehr unsicheren und schwankenden Barometer überantwortet, in welcher Hinsicht denn Jakobi offenbar unsere dualisirende Richtung einschlägt. Wäre dieses Gefühl unmittelbar auf Gott gestützt, so hätten wir die idealisirende Richtung, wie wir oben in dieser Hinsicht des orthodoxen Protestantismus und des Schleiermacher'schen Gefühlspantheismus Erwähnung gethan haben. Nach dieser letzteren Richtung haben denn auch seine Schüler, wie Fries,

das System des Meisters fortzubilden und ihm eine bessere Stütze zu geben versucht.

An vierter Stelle ist zu erwähnen der Herbart'sche Realismus. Herbart gilt die Erfahrung und nur die Erfahrung als die Grundlage und als der Ausgangspunkt aller Philosophie und ist ihm auch durch das Gebiet der Erfahrung das Gebiet der Philosophie völlig abgegrenzt. Sowie er demgemäß den Gottesbeweis u. z. den teleologischen nur in dualistischer Weise zuläßt, so tritt dieselbe dualisirende Richtung zu Tage, wenn er in der Unmöglichkeit, Gott anders zu glauben als unter der praktischen Idee der Weisheit und Heiligkeit, der Allmacht, der allumfassenden Güte und Gerechtigkeit, ein bloßes Postulat des religiösen Bedürfnisses sieht, das wir annehmen müssen, trotzdem wir jene Ideen theoretisch nicht begründen können. Und in derselben rein praktischen Weise und ganz unabhängig von der Religion construirt er die Moral, als deren Princip ihm die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit d. i. die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Subjekte ist.

An fünfter Stelle reiht sich an die psychologisch-philosophische Doktrin des Beneke, welche sich ausschließlich auf die innere Erfahrung stützt, von der Ueberzeugung geleitet, daß wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewußtsein mit voller Wahrheit, die Außenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen und nur insoferne ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Will nun Beneke nach dieser seiner Erkenntnistheorie das Dasein Gottes mit dem Bruchstückcharakter alles Gegebenen begründen, der uns nämlich nöthige, eine Ergänzung zu sezen, d. i. diesem Prädicate beizulegen, die theils vom Sein überhaupt, theils von der Natur, theils von uns selbst hergenommen seien, so spricht er es selbst aus, daß man in diesen Dingen nur sehr wenig wissen könne und hier desto mehr geglaubt und gehnt werde. In diesem Sinne be-

ruht ihm denn auch die Religion auf dem Gefühle und sie ist ihm vielmehr Sache des Glaubens und frommen Ahnens als des Wissens. Die Moral aber gründet Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der psychischen Funktionen, und ist ihm dasjenige, was diesen Verhältnissen gemäß nicht bloß für den Einzelnen sondern für die Gesamtheit derer, auf welche unser Verhalten Einfluß haben kann, soweit wir dieses zu ermessen vermögen, das Werthvollste ist, zugleich das sittlich Gute.

An letzter Stelle setzen wir die entschieden dualisirenden Tendenzen, wie sich dieselben in den letzten Decennien geltend gemacht haben. Es gehört hierher vor Allem der nackte Materialismus, wie er sich insbesonders in Deutschland breit macht, der mit der Religion fast ganz aufräumt. So sieht der Hauptvertreter desselben, Feuerbach, die Religion nur darin gelegen, daß der Mensch sein eigenes Wesen objektiv mache und es dann als Gott anbete; und in seinen „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ erklärt derselbe ausdrücklich, daß er dem Menschen die Natur vorseze, daß er sich zur Naturreligion, d. i. zur Anerkennung der Abhängigkeit von den Naturgesetzen bekenne und daß er ein entschiedener Anhänger des Egoismus sei, indem ihm, was der Selbsterhaltungstrieb und der eigene Nutzen fordere, am höchsten stehe. Sodann gehört hierher der Traditionalismus, wie derselbe in Frankreich heute noch nicht ganz überwunden ist, der die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung für die Erkenntniß der Wahrheit zu sehr urgirte, indem er der menschlichen Vernunft alle Fähigkeit absprach, aus sich allein zu Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, und als einzige Erkenntnißquelle die Offenbarung betrachtete. Damit entzieht denn derselbe, der wieder in verschiedenen strenger und mildeeren Schattirungen sich äußerte, der Religion die vernünftige Grundlage und charakterisiert sich so als dualisirende Richtung. In Frankreich machte sich in neuerer Zeit noch ein eignethümliches philosophisches System geltend, der sogenannte Po-

fitivismus, der nichts anderes als Materialismus ist und eine neue „positive“ Religion aufstellt, wo an die Stelle Gottes die Menschheit, d. i. die Gesamtheit der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen menschlichen Wesen gesetzt wird, welche somit der Gegenstand des religiösen Cultus sei; jedoch gelte dies nicht von allen Menschen ohne Unterschied, sondern nur von jenen, welche zur Erhaltung und Vervollkommenung des gemeinsamen Ganzen frei mitwirken, d. i. von den „großen Männern“. Diese „positive“ Religion ist also die Religion der Humanität, der Cult der großen Menschen, die Anbetung des Opfers, des Genie's. Das Grundgesetz derselben ist die Liebe, d. i. das vivre pour autre. Der Cult der Humanität erfordert aber symbolische Darstellungen des anzubetenden Objektes, so daß als der Höhepunkt dieser neuen Religion ein erneuerter Fetischismus betrachtet werden muß. Die Priester derselben haben zur einzigen Funktion die Erziehung und den Unterricht. Erreicht das Ganze dieser Lehre das Neuerste in der Verirrung des menschlichen Geistes, so ist auch der ideale Charakter, den sie zur Schau trägt, nur purer Schein, weil sie auf rein materialistischer Grundlage aufgebaut ist, und darum muß auch der Positivismus hier bei den dualisirenden und nicht oben bei den idealisirenden Richtung eingereiht werden. Endlich kann hier noch der Skepticismus in der neueren italienischen Philosophie erwähnt werden, als dessen Hauptvertreter Giuseppe Ferrari und Ausonio Franchi gelten.

Überschauen wir nun die lange Reihe der Auffassungen, wie dieselben nach der dualisirenden Richtung über das Wesen der Religion zu Tage getreten sind, so werden wir vollkommen bestätigt finden, was wir oben gesagt haben: Die Religion entbehrt da mehr oder weniger ihrer festen, soliden Grundlage, die Beziehung zu Gott tritt in den Hintergrund und der Glaube entfällt mehr und mehr, der Ton wird auf die irdischen Beziehungen des Menschen, auf die Moral gelegt, wenn nicht die Religion ganz und gar in der Moral aufgeht, die Religion

erscheint als etwas Neuerliches und Zufälliges oder gar als etwas Irrthümliches und Wahnhafte. Das spricht denn schon von vornherein eben nicht zu Gunsten dieser dualisirenden Richtung. Legen wir aber noch überdies unsern Maßstab an, so kommt bei allen Schattirungen derselben unser Gottesbeweis, wie derselbe in Wahrheit vom Standpunkte der Vernunft geführt werden kann, nicht zu seiner Geltung und erscheint da keineswegs der lebendige persönliche Gott auf, der die Welt überhaupt und den Menschen insbesonders erschaffen hat, erhält und regiert, so zwar, daß der Mensch als moralisches Wesen den entsprechenden Gebrauch seiner Freiheit zu machen hat, daß er aber auch wahrhaft und ausreichend in der Lage ist, sich über seine Aufgabe entsprechend zu orientiren und so in wahrhaft moralischer Weise seine Lebenstätigkeit nach Gott, seinem Ziele hin, zu entfalten. Auch da wird also nicht dem wirklichen Ideale, der idealen Wirklichkeit die volle Gerechtigkeit zu Theil, wie wir dasselbe bei der idealisirenden Richtung im Sinne des anderen Extremes gefunden haben, und auch da muß mehr oder weniger zu Surrogaten gegriffen werden, um die fehlenden Stützen für die menschliche Lebensordnung zu ersetzen. Rücksichtlich der äußeren Lebensordnung muß eben auch da, wenigstens in der Praxis, der Staat für die Religion eintreten. Und wenn der Traditionalismus die Religion schlechthin auf die Offenbarung stützt, so entzieht er der Religion selbst die vernünftige Grundlage, nimmt demnach mit der andern Hand wiederum, was er mit der einen Hand gegeben hat und macht eine An- und Aufnahme der Offenbarung, sowie sie einem sittlichen Wesen entspricht, geradezu unmöglich.

Was aber die Geschichte der Menschheit anbelangt, so treten auch mit dieser die verschiedenen Schattirungen der dualisirenden Richtung mehr oder weniger in Widerspruch. Schon der Monotheismus an der Spitze der Menschengeschichte und dessen allmäßige Degeneration im Heidenthum vertragen sich ebensowenig mit dem successiven und permanenten Fortschreiten

der Menschheit im Sinne des Nationalismus, wie mit dem allmäßigen Herausarbeiten des Menschen aus dem Stande der thierischen Rohheit bis zur höchsten Blüthe menschlicher Cultur im Sinne des Materialismus. Ueberhaupt aber hält es vom dualisirenden Standpunkte aus schwer, die Religion in ihrer universellen Existenz gehörig zu erklären. Als etwas rein Zufälliges und Neuerliches kann denn doch eine universelle That-sache nicht wohl angesehen werden, und so weisen sich von selbst Hypothesen ab, welche in diesem Sinne, wie durch eine Fiktion der Gesezgeber oder Priester, den Ursprung der Religion erklärt haben wollen. Nicht weniger ungenügend erscheinen dem vernünftigen Denken die Versuche, welche auf der Religion als etwas Irrthümlichem und Wahnsastem basiren. Wenn der Materialismus die Religion aus der Furcht vor den Naturerscheinungen hervorgehen lässt, so widerspricht dem, von Anderem abgesehen, schon der positive Inhalt der Religion, der keineswegs in einer physischen Furcht besteht und sich überhaupt auf die Furcht nicht beschränkt. Und wenn die Herbart'sche Philosophie die Wurzel der Religion in dem Bewußtsein der Hilfsbedürftigkeit findet, insofern die Seele, obwohl ein einfaches Reale und somit etwas Unenstandenes, Ewiges, im Nebeneinandersein und in der scheinbaren Wechselwirkung mit anderen seiner Beschränktheit, der Unzulänglichkeit seiner Selbsterhaltungskraft gegenüber den Aufzendingen sich bewußt wird, so müßte, um von Anderem nichts zu sagen, das religiöse Bewußtsein seinem wirklichen Gehalte nach bloßes Bewußtsein der eigenen Ohnmacht und Beschränktheit sein, während doch sein thatsächlicher Inhalt vorwiegend ein positiver, des persönlichen Lebensverkehres des Menschen mit Gott ist. Sodann kann es aber auch nicht gelten, die Religion einfach als ein praktisches Postulat, als ein thatsächliches Bedürfniß hinzustellen. Das heißt die Sache nicht erklären, sondern einfach den Knoten zerhauen. Ferners werden der Deismus und der Nationalismus, welche die Religion einzig und allein aus der Entwicklung der menschlichen Natur begriffen

haben wollen, weder dem thatsächlichen Entwicklungsgange der Menschheit, noch dem faktischen Inhalte der Religion gerecht, können also ebenfalls nicht als genügend erachtet werden. Wenn endlich der Traditionalismus den thatsächlichen Ursprung der Religion auf eine Offenbarung Gottes zurückführt, so sind wir damit ganz einverstanden, da dies mit dem thatsächlichen Sachverhalte, wie mit der Natur des menschlichen Geistes einzige und allein harmonirt; jedoch setzt derselbe Traditionalismus die Religion in ein solches Verhältniß zur menschlichen Natur, daß diese an jener eigentlich gar keinen selbstthätigen Anteil dabei hätte und jene als ein in diese bloß von Außen Hineingetragedes, ihr Angelerntes, das dieser fremd ist und bleibt, in der selben selbst nicht Wurzel schlagen kann, erscheinen müßte, was wiederum nicht dem thatsächlichen Sachverhalte entspricht.

So hat sich denn die dualisirende Richtung vor dem verünftigen Denken, das der Wirklichkeit entsprechend Rechnung getragen haben will und für eine jede Sache einen hinreichenden Grund verlangt, ebensowenig bewährt, wie vorhin die idealisirende Richtung, und so können wir nunmehr zur rechten Mitte übergehen, in der einzige und allein die Wahrheit gelegen sein wird.

### 3. Die rechte Mitte.

Um die rechte Mitte zu gewinnen, gilt es das Ausschreiten nach der einen sowohl, als nach der andern extremen Richtung in gleicher Weise zu vermeiden. Es hat sich nun aber in der Frage um das Wesen der Religion das eine Extrem der idealisirenden Richtung in der Weise geltend gemacht, daß man die Grundlage der Religion zu unmittelbar und zu unvermittelt in Gott setzte, daß man demgemäß auch das Wesen der Religion zu sehr und zu exklusiv in die Beziehung des Menschen zu Gott aufgehen und sie fast einzige und allein im inneren Lebensgebiete des Menschen sich vollziehen ließ. Und auf der andern Seite ist das Extrem der dualisirenden Richtung in der Weise

zu Tage getreten, daß man Gott nicht in ganz entsprechender Weise als die Grundlage der Religion fasste, daß man auch in diesem Sinne mehr in den Beziehungen, in denen der Mensch zu sich selbst und zu anderen Wesen, insbesonders seines Gleichen, steht, und die man im Unterschiede von der Beziehung zu Gott moralische nennt, während diese als die religiöse im engeren Sinne bezeichnet wird, das Wesen der Religion aufgehen und diese mehr nur im äußeren Lebensgebiete des Menschen, in seinem moralischen Handeln sich vollziehen ließ. Die rechte Mitte wird also die sein, daß Gott bestimmt als die Grundlage der Religion erscheint, jedoch weder so sehr, daß er mit dem Menschenwesen als identisch gefasst wird, oder daß durch ein übernatürliches Prinzip schlechthin und unbedingt diese Grundlage der Religion von Gott im Menschenwesen gelegt ist; noch so wenig, daß er keine genügende oder doch keine entsprechende Grundlage der Religion bildete, d. i. weder allein und schlechthin durch die Vernunft, die natürliche Anlage des Menschen, sowie sie der Mensch mit seiner Natur vom Schöpfer erhalten hat, noch allein und schlechthin durch die Offenbarung; und es wird sich demnach in dieser Hinsicht die Religion als ein von Gott in der vernünftigen Menschennatur und durch die Offenbarung grundgelegtes Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmen. Sodann wird die rechte Mitte die sein, daß die Religion bestimmt die Beziehung des Menschen zu Gott, zu sich und den anderen Geschöpfen, besonders den anderen Menschen in sich schließt und sein inneres und äußeres Lebensgebiet umfasst, jedoch weder so sehr, daß diese Beziehungen und diese Lebensgebiete, sowie sie schon von Natur aus angelegt sind und etwa noch weiter in der Offenbarung durch Gott eine bestimmte Gestaltung erfahren haben, eo ipso das eigentliche Wesen der Religion ausmachten, ohne daß nämlich das Wollen des Menschen, dessen freies Mitwirken mit Gott und unter Gott dabei zur entsprechenden Geltung gelangt wäre, noch so wenig, daß das freie Wollen des Menschen nicht in seinem Prinzip und in

seinem ganzen Umfange auf Gott bezogen würde; und es wird sich demnach in dieser Hinsicht die Religion wesentlich als ein vom menschlichen Wollen im Sinne jener obigen Grundlegung unter Gott und mit Gott sich vollziehendes, auf Gott und in Gott auf alles Andere sich beziehendes Verhältniß des Menschen Gott gegenüber charakterisiren, mit einem Worte als ein moralisches Verhältniß, das den Menschen nach allen seinen Beziehungen zu Gott, zu sich und den anderen Wesen, nach seinem inneren und äußeren Lebensgebiete umfaßt und wodurch der Mensch seinerseits das natürliche (dynamische) Band, das das Geschöpf an den Schöpfer kettet, in der seinem moralischen Wesen entsprechenden Weise zu einem moralischen Bunde ausgestaltet.

So haben wir denn bereits ein allgemeines Bild von dem Wesen der Religion erhalten, das so gewiß der Wahrheit entspricht, als unsere obige Abweisung der idealisirenden und dualisirenden Extreme eine wohlgegründete gewesen ist. Wir wollen aber nunmehr auch die ideale und geschichtliche Wirklichkeit, sowie wir dieselbe vorhin als Maßstab zur Beurtheilung der einen und der anderen extremen Richtung angelegt haben, in nähere Betrachtung ziehen; es wird dadurch das Bild nur noch deutlicher und bestimmter werden und wird dabei auch die Wahrheit desselben nur um so klarer und entschiedener hervortreten.

Neflektiren wir demnach auf den in unserer ersten philosophisch-theologischen Studie angestellten Gottesbeweis, so erscheint nach demselben Gott als die absolute, unendliche Persönlichkeit, die durch sein reines Wollen nach seiner Idee die ganze Welt erschaffen hat, dieselbe fort und fort erhält und zu ihrem Ziele hinleitet, und die im Besonderen auch die bedingte, endliche Persönlichkeit des Menschen in ihrem Sein, in ihrem Denken und Wollen bedingt, so das der Mensch eben nur in Gott den Grund seines Seins sowohl als die Garantie der Wahrheit und Glückseligkeit besitzt. Und es hat derselbe Gottesbeweis die ontologische und teleologische Beziehung der Welt

überhaupt und des Menschen insbesonders zu Gott, deren Schöpfer, Erhalter, Leiter und Vollender als eine wahre Vernunft-demonstration aufgezeigt, wenn auch für die ursprüngliche Weckung des menschlichen Selbstbewußtheins eine Offenbarung Gottes postulirt werden muß, und wenn auch nach der Geschichte der Menschheit nicht nur die Urreligion, auf welche alle die verschiedenen Religionen zurückgeführt werden können, und die verschiedenen positiven Traditionen und Institutionen, wie sie sich bei all den einzelnen Völkern finden, auf eine ursprüngliche Offenbarung hinweisen, sondern auch die sich im Heidenthume immer mehr vollziehende Degeneration der wahren Gotteserkenntniß auf die Notwendigkeit resp. Thatsache einer fortgesetzten Offenbarungsthätigkeit schließen läßt. Demnach erscheint der Mensch, wenn es auch immerhin mit Schwierigkeiten verbunden ist, dennoch in der gewissen und bestimmten Lage, mit seinem Denken das besagte ontologische und teleologische Verhältniß richtig zu erfassen, wodurch es ihm auch möglich wird, nach diesen Beziehungen in wahrhaft freier Weise sich zu bethätigen.

Kann aber der Mensch im Sinne des ontologischen und teleologischen Verhältnisses ein wahrhaft freies Streben entfalten, so soll er dieß auch, so ist dieß auch seine entschiedene Schuldigkeit, indem er das Geschöpf Gottes ist und als solches im Sinne des von dem Schöpfer begründeten und von ihm hinreichend erkannten ontologischen und teleologischen Verhältnisses sein Strebevermögen, sein Wollen zu bethätigen hat, und indem er eben auch in dieser Weise nicht nur die Ehre Gottes als den ersten naturgemäßen Zweck der ganzen Schöpfung, sondern auch seine eigene Vollendung, seine persönliche Glückseligkeit als sekundären Zweck auswirkt. Und indem der Mensch dieß thut, so thut er als vernünftiges Wesen mit Freiheit, was die ganze unvernünftige Schöpfung nach den in sie gelegten Gesetzen mit Naturnotwendigkeit vollzieht, und eben dadurch manifestirt sich seine Erhabenheit über die unvernünftige Welt, tritt er als

ein wahrhaft moralisches Wesen zu Tage. Und so baut sich also naturgemäß und im inneren, wesentlichen Zusammenhange auf dem ontologischen und teleologischen Verhältnisse ein moralisches Verhältniß auf, in welchem der Mensch sein Wollen, sein Strebevermögen gegenüber Gott, dem Schöpfer, Erhalter, Leiter, Richter seiner selbst und der ganzen Welt betätigt, und eben dieß ist es, was man Religion nennt. Es fragt sich nun aber, wie sich dieses moralische Verhältniß im Besonderen geltend zu machen, wie die Religion im Einzelnen zu Tage zu treten habe.

Wir haben oben gesehen, daß die Religion auf der rechten Auffassung des besagten ontologischen und teleologischen Verhältnisses beruhe. Doch die bloße Kenntniß desselben genügt nicht, um das Strebevermögen, das Wollen in entsprechender und ausreichender Weise zur Thätigkeit anzuregen, es ist dazu auch die bestimmte Anerkennung des Erkannten, die feste Zustimmung zu dem Erkannten erforderlich; und dann betätigt der Mensch ja erst mit dieser Anerkennung, mit dieser Zustimmung sein Erkenntnißvermögen in der Weise, in welcher es dem Geschöpfe seinem Schöpfer gegenüber geziemt; nur so vollzieht er mit seinem Denken jene Unterwerfung, wie er sie seinem Herrn schuldig ist. So umfaßt also die Religion vor Allem den Glauben und dieser ist der Anfang, die Wurzel und die Grundlage derselben. Sodann darf es aber bei diesem Glauben nicht sein Bewenden haben. Derjelbe soll ja erst die entsprechende Thätigkeit des Menschen ermöglichen und so muß sich auf ihn eine Betätigung des menschlichen Strebevermögens nach allen Beziehungen und in jeder Hinsicht aufbauen, sowie dieselbe dem Glauben entspricht. Eine Beschränkung nach einzelnen Beziehungen oder nach einer gewissen Hinsicht kann nicht Platz greifen, da das ontologische und teleologische Verhältniß ein ganz allgemeines und ausnamsloses ist und darum das Strebevermögen so weit sich betätigen muß, als jenes an sich reicht und durch die Erkenntniß resp. Glauben ihm nahe gebracht

wird. Demgemäß schließt sich an den Glauben naturgemäß und naturnothwendig der Gottesdienst, der Cult an, und dieser hat sich sowohl im inneren Lebensgebiete des Menschen in den entsprechenden Gefühlen und inneren Willensakten zu vollziehen, als auch im äußerem Lebensgebiete in einem entsprechenden Handeln zum Ausdruck zu gelangen. Und dieser innere und äußere Gottesdienst ist sowohl direkt und unmittelbar auf Gott gerichtet, in welchem Sinne er insbesonders die Beziehung des Menschen zu Gott, die religiöse per emin. genannt, involvirt, als auch direkt auf den Menschen selbst und die ganze Schöpfung und nur indirekt und mittelbar auf Gott, insoferne nämlich jene im Sinne des ontologischen und teleologischen Verhältnisses aufgefaßt werden und dieser Auffassung gemäß das Streben des Menschen auf sich selbst und die übrige Schöpfung gerichtet ist; er umfaßt also auch die Beziehung des Menschen zu sich und den anderen Wesen, welche die moralischen per emin. genannt werden; kurz die Religion normirt nicht nur die Beziehung zu Gott, sondern auch zu sich selbst und zu den übrigen Geschöpfen, sie enthält Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen (gegenüber der unvernünftigen Schöpfung obliegt zwar dem Menschen ein gewisses im göttlichen Willen gegründetes Verhalten, aber es obliegen ihm keine Pflichten im eigentlichen Sinne, welche ein moralisches Wesen supponiren), sie umfaßt die eigentlich religiösen und die moralischen Pflichten, und zwar so, daß diese in jenen oder überhaupt die Moral in der Religion ihre Grundlage und ihren festen Halt hat, daß es eine Moral ohne Religion, eine sogenannte religionslose Moral nicht geben kann. Da aber hinwiederum in der Religion der Glaube die Grundlage bildet und der Glaube als die Zustimmung zu dem Erkannten eine gewisse begriffliche Formulirung des Glaubensinhaltes verlangt, wie dies bei dessen pflichtgemäßem Hervortreten aus der inneren Lebensphäre in das äußere Lebensgebiet nur um so nothwendiger und selbstverständlicher ist: so erscheint die Religion natur-

gemäß und wesentlich confessionell und ist in diesem Sinne auch eine confessionslose Moral ein Unding. Wenn endlich die Religion als Glaube und Gottesdienst sich auf das ontologische und teleologische Verhältniß in jedweder Hinsicht bezieht, so umfaßt die Religion die Menschheit in ihrer organischen Gesamtheit und weiterhin die ganze Schöpfung als göttlichen Gesamtorganismus; und weil dieß eine gemeinsame religiöse Betätigung involvirt, diese aber, wenigstens nach den gegenwärtigen thatsächlichen Verhältnissen, nur unter einer bestimmten religiösen Autorität möglich ist, so muß sich die Religion kirchlich vollziehen, ist Religion und Kirche wesentlich Eins und Dasselbe.

So hat sich uns also die Religion des Näheren als ein derartiges moralisches Verhältniß charakterisiert, welches, obwohl von Gott in einer bestimmten und fixen Objektivität grundgelegt, doch wesentlich etwas Subjektives d. i. sich durch das menschliche Subjekt und in demselben Vollziehendes ist (weil in einer bestimmten und fixen Objektivität grundgelegt, ist darum die wahre Religion nicht weniger doch nur Eine); als ein Verhältniß, das, wenn auch das bestimmte Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt die Grundlage und Voraussetzung bildet, dennoch als kein gegenseitiges, sondern vielmehr nur als ein gewisses Verhalten des Menschen Gott gegenüber erscheint; als ein Verhältniß, das den Menschen und seine Lebensverhältnisse nicht theilweise, sondern insgesamt und ausnahmslos umfaßt, womit auch das gegeben ist, daß Familie, bürgerliche und staatliche Gemeinschaft in der Religion ihre wahre und eigentliche Grundlage haben; als ein Verhältniß endlich, in welchem der Mensch und im gewissen Sinne durch diesen die ganze Schöpfung ihre Aufgabe realisiert, ihren Zweck erreicht und ihre Vollendung findet. Im Einzelnen aber macht sich die Religion geltend als Glaube und Cult, als innere und äußere, unmittelbare und mittelbare Religion, als Religion und Moral, als bestimmte Confession und Kirche. Und in dieser Auffassung

entspricht denn auch die Religion ganz und gar der geschichtlichen Wirklichkeit. Stets und überall tritt uns in der Geschichte die Religion als eine bestimmte Thatsache entgegen und bei allen Völkern scheint sie auf als Glaube und Gottesdienst, dessen vorzüglichste Momente Gebet und Opfer bilden, bei allen Völkern finden wir das Leben des Einzelnen sowohl, als das Zusammenleben mit Anderen in der Familie, in der bürgerlichen und staatlichen Gemeinschaft von der Religion getragen, immer ist die Religion mit einem bestimmten Glaubensbekennisse und einer gewissen religiösen Autorität verbunden, sie erscheint stets als Confession und Kirche. Freilich im Heidenthume verwechselt man die Abhängigkeit von Gott mit der Abhängigkeit von der Natur, man identifiziert mehr und mehr die Welt und den Menschen mit Gott, die Schöpfung mit dem naturprozeßlichen Werden, die Vorsehung mit dem Fatum, und so wird der Glaube zum Überglauben, der Gottesdienst zum Götzendienst, die Moral zur Unmoral, die Confession zur Mythologie und die Kirche geht ganz im Staate auf. Aber bei aller Ausartung sind noch immer Spuren von dem eigentlichen und wahren Wesen der Religion ersichtlich und in den Kreisen, die durch die Offenbarung getragen wurden, findet sich der wahre Glaube und der wahre Gottesdienst, die wahre Moral, die richtige Confession und die wahre Kirche, und dies immer mehr, je näher die Zeit der Erfüllung in Christo kam, der der Welt die volle Wahrheit brachte, die universale Kirche für die ganze Menschheit, ja die ganze Welt eröffnete. Im Lichte des Christenthums zeigte sich darum auch das wahre Wesen der Religion wiederum klar und hell, und in der patristischen Zeit nicht weniger als im Mittelalter und der späteren Zeit hat die katholische Kirche dasselbe stets hochgehalten und gegenüber all den verschiedenen Anfeindungen mit aller Entschiedenheit gewahrt. Religion wurde daher allgemein in Kürze als „cognitione et cultus Dei“ definiert, und wenn einzelne neuere Theologen die Religion als das Gefühl der Abhängigkeit von Gott

oder als das durchgängige Bestimmtsein durch das Bewußtsein von Gott oder als das Verhältniß des freien, persönlichen Lebensverkehres des Menschen mit Gott erklärten, so kann in diesen einseitigen und unvollkommenen Definitionen wahrlich kein Fortschritt gegenüber den älteren Theologen gefunden werden. Die etymologischen Herleitungen des Wortes „religio“ aber, sowie dieselben ein Lactantius, ein Augustin, ein Thomas von Aquin vornehmen, stehen nicht nur mit der gewonnenen Auffassung des Wesens der Religion in harmonischem Einklange, sondern erscheinen eben in derselben in ihrer vollen Klarheit und Richtigkeit. Lactantius schreibt nämlich 1. 4. c. 28.: „Hac conditione dignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebemus; hunc solum noverimus, hunc sequamur! Hoc vinculo pietatis obstricti, Deo religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit.“ Und Augustin sagt (de vera religione c. 55): Religet nos religio uni omnipotenti Deo! — Uni Deo religantes animas nostras, unde religio dicta creditur.“ Thomas von Aquin aber lehrt in seiner Summa Theol. 2, 2, qu. 81, art. 1, c: „Dicendum, quod Religiosus, ut ait Cicero, a relectione appellatus est, quia retractat et tamquam religit ea, quae ad cultum divinum pertinent, et hic religio videtur dicta a religendo ea, quae sunt divini cultus, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda . . . Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes . . . Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit in libro de vera religione prope fin.: Religet nos religio uni omnipotenti Deo. Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione: religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo, et

fidem protestando recuperare debemus.“ Tritt da eine dreifache etymologische Herleitung zu Tage, so erklärt und rechtfertigt unsere Auffassung der Religion als eines moralischen Bandes, wo der Mensch im Glauben und Culte sich mit Gott verbindet, die Beziehung auf das religare, sowie eben in dem Glauben und in dem Culte, in welchem die Verbindung mit Gott sich zu vollziehen hat, sich die Beziehung auf das relegere erklärt und rechtfertigt. Die Sünde aber, die nach der Geschichte gleich beim Beginne des Menschenlebens eingetreten ist und aus der sich die Depravation im Heidenthume resp. die Nothwendigkeit der fortgesetzten Offenbarung Gottes entsprechend erklärt, sowie die Sünden, welche von den einzelnen Menschen begangen werden und in Folge deren sowie der früheren Sünde auf der ganzen Menschheit eine Schuld lastet, die man im Heidenthume durch eine Menge von blutigen Opfern zu tilgen suchte, erklärt und rechtfertigt die Beziehung auf das religere im Sinne eines erneuerten eifrigen Strebens nach dem Gotte, den man durch die Sünde verloren hat.

Schließlich fügen wir nur noch die Bemerkung an, daß unsere jetzige philosophische Studie zu demselben Resultate in praktischer Hinsicht gelangt ist, zu welchem wir in der früheren in theoretischer Beziehung gekommen sind. Sowie nämlich unser Gottesbeweis auf so festen Füßen steht, daß wir sagen konnten, im entgegengesetzten Falle wären wir dem vollen Chaos, dem absoluten Skepticismus überantwortet, so hat sich bei unserer Studie über die Idee der Religion auch das sicher und zweifellos herausgestellt, daß mit unserer Auffassung alle praktischen Verhältnisse des Menschen einen festen und soliden Halt haben, während im entgegengesetzten Falle eben eine größere oder geringere Unsicherheit, ein stärkeres oder schwächeres Schwanken all der praktischen Lebensverhältnisse zu Tage tritt, je nachdem man sich eben mehr oder weniger von der rechten Mitte nach der einen oder andern extremen Richtung entfernt. Und in

diesem Umstand liegt denn eine neue Bekräftigung unserer Ansicht, indem da eben jene durchgängige Harmonie, jene strenge Consequenz auftaucht, wie dieselbe mit Recht als ein Zeichen der Wahrheit gilt.

Sp.

## Die Freiheit der Kirche und ihre Vertheidigung im preußischen Parlamente.

Von jeher haben die Freunde des Umsturzes und der Revolution in der katholischen Kirche ihre mächtigste Gegnerin erkannt und stets galt es daher zuerst, diese unschädlich zu machen. Haben die französischen Encyclopädisten offen den Schlachtruf: „Ecrasez l' infâme“ erhoben, so hat die Revolution vom Jahre 1789 durch Henkershand die Kirche mit Stumpf und Stiel auszurotten versucht. Heut zu Tage ist man gerade nicht mehr so mordlustig und blutige Gewaltthat gehört eben nicht zum guten Tone. Aber der Hass der modernen Revolution gegen die von Gott gesetzte Kirche ist darum nicht geringer und man hat daher andere Mittel und Wege ausfindig gemacht, um in weniger nervenerschütternder Weise zum gleichen Ziele zu gelangen. Das wahre Lebenselement der Kirche ist nämlich ihre Freiheit und nur dort vermag sie ein gedeihliches Wirken zu entfalten, wo sie sich bei der Verfolgung ihrer Aufgabe in der durch ihren Organismus bedingten Weise frei zu bewegen vermag. Diese Freiheit gilt es also der Kirche zu nehmen, einen festen Schnürleib, der ihre Bewegungen nach jeder Richtung hemmt, gilt es, ihr anzulegen: dann wird sie schon von selbst hinsiechen und eines sanften Todes dahinsterben, und der gewünschte Zweck ist nur um so besser und so sicherer erreicht.