

## Zur Krise der Religionsphilosophie.

Von Dr. Wilhelm Keilbach, Rom.

---

Sucht man das religionsphilosophische Denken nach dem heutigen Stand der Wissenschaft in methodischer Hinsicht kurz zu kennzeichnen, so wird man sagen müssen, daß die Religionsphilosophie zur Zeit eine ernste Krise durchmacht. Die Erscheinungsformen dieser Krise sind freilich sehr verschieden. In manchen Kreisen werden sie schier ganz übersehen.

Auf protestantischer Seite wird die kaum zu verkennende Wirrnis im religionsphilosophischen Denken nicht immer als Krise gewertet. Bei allem Methodenstreit der Vergangenheit fällt die Vielheit und Mannigfaltigkeit der „Religionsphilosophien“ nicht sonderlich auf. Fast mit einer gewissen Selbstverständlichkeit findet man sich im allgemeinen mit den „Systemen“ der einzelnen weit auseinandergelassenen Religionsphilosophen ab, mögen sich diese auch in heftige gegenseitige Bekämpfungen einlassen. Hin und wieder wird aber die Klage laut, daß dieser Weg nicht zum Ziele führt. Wer zudem das reiche religionsphilosophische Schrifttum auch nur einigermaßen ansieht, wird merken, wie berechtigt diese Klage ist und wie sehr man sich heute auf protestantischer Seite von einer eigentlichen Religionsphilosophie entfernt hat.<sup>1)</sup>

Das religionsphilosophische Denken des letzten Jahrzehnts steht ohne Zweifel im Zeichen der „Wende zum Objekt“. So erfreulich die Wende von der Begründung der Religion im Subjekt zur systematischen Behandlung des objektiven Gehalts der Religion sein mußte, so bedenklich und verhängnisvoll konnte die mit allem Radikalismus vollzogene Umstellung für die Religionsphilosophie werden. Nicht

---

<sup>1)</sup> Vgl. dazu das Sammelreferat von M. Wundt, *Bericht über Religionsphilosophie 1926—1933*. (Archiv für Religionswissenschaft. 31, 1934, S. 333—398). Man wird allerdings zu den Werken selbst greifen müssen, will man sich ein wissenschaftlich zuverlässiges Bild über die methodische Unsicherheit machen.

selten scheint nun auch bereits in der Tat eine gewisse Verwechslung von Religionsphilosophie und Dogmatik vorzuliegen. Ziemlich deutlich tritt dies zutage im Schrifttum Karl Barths, Friedrich Gogartens und Emil Brunners, wie übrigens in der „dialektischen Theologie“ überhaupt. Aber auch die noch immer starke Gegenströmung Georg Wobbermins und seines Kreises ist von ähnlichen Verwechslungen nicht ganz freizusprechen.<sup>1)</sup> Umgekehrt sind die auf Ernst Troeltsch zurückgehenden Arbeiten noch sehr subjekt-gerichtet.<sup>2)</sup>

Oskar Bauhofer, der inzwischen den Weg zum Katholizismus gefunden hat, schrieb vor wenigen Jahren, die „säkularisierte“ protestantische Theologie und Religionsphilosophie habe „das Göttliche in der tautologischen Formel bald als Metaphysik bald als Psychologie in völliger Ahnungslosigkeit um die wirkliche Problematik verstanden“ und sich so zur „Theologie des toten Punktes“ hinbewegt.<sup>3)</sup> Was er damit zum Ausdruck bringen wollte, war vor allem die erfolgte Auflösung alles methodischen Vorgehens. Man war eben allmählich bei einer bloßen „Standpunktstheologie“ angelangt. Bedauerlich, aber kennzeichnend für das weitere Schicksal der Religionsphilosophie im Protestantismus ist die Tatsache, daß auch die neue „objektive Wendung des Denkens“ in einen schroffen Gegensatz ausgeartet ist: in den Gegensatz von „Rückkehr zum Dogma“ und „Erneuerung der Metaphysik“. Und es ist wieder eine protestantische Stimme, die darüber klagen muß, daß „sich infolgedessen die Kraft der protestantischen Theologie in letzthin ziemlich unfruchtbaren Kämpfen gegen die Philosophie verzehrt, in der sie eigentlich ihren Bundesgenossen erblicken müßte.“<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Literaturangaben im vorhin angeführten Sammelbericht Max Wundts.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. R. Jelke, *Religionsphilosophie*, Leipzig 1927, S. 30: „Prinzipiell läßt sich die Aufgabe der Religionsphilosophie allein so bestimmen, daß man sagt, die Aufgabe der Religionsphilosophie besteht in einer kritischen Durchmusterung des religiösen Bewußtseins“. Trotzdem gehört dieses Werk in methodischer Hinsicht zu den glücklichsten Versuchen einer systematischen Religionsphilosophie, wenigstens auf protestantischer Seite.

<sup>3)</sup> O. Bauhofer, *Das Metareligiöse*. Eine kritische Religionsphilosophie. Leipzig 1930, S. 3 · 5. Trotz dieser scharfen Kritik kann man doch nicht sagen, daß Bauhofers Arbeit über einen methodisch noch ziemlich mangelhaften Versuch bedeutend hinausginge. Ihr Wert besteht vielmehr in dem zähen Ringen um eine methodische Grundlegung der Religionsphilosophie.

<sup>4)</sup> M. Wundt, *Bericht über Religionsphilosophie 1926—1933*. (Archiv für Religionswissenschaft, 31, 1934, S. 375). — Ganz in den Anfangsstadien befindet sich heute die jüdische Religionsphilosophie. Ihre methodische Abhängigkeit vom protestantischen theologischen und religionsphilosophischen Schrifttum fällt besonders auf. Einen guten Einblick bietet H. J. Schoeps, *Geschichte der*

Auf katholischer Seite ist zum Verständnis der Methodenfrage vor allem der Umstand zu beachten, daß sich die Religionsphilosophie erst spät aus der Theodizee und Fundamentaltheologie zu einer philosophischen Sonderdisziplin herausentwickelt hat. Noch um die Jahrhundertwende erschien eine „Religionsphilosophie“, die inhaltlich im eigentlichsten Sinne das bietet, was sonst in den Lehrbüchern der Theodizee und der Fundamentaltheologie oder Apologetik anzutreffen ist.<sup>1)</sup> Erst die Zeit der Nachkriegsjahre mit dem Neuerwachen und der Neubelebung des religiösen Glaubens, namentlich aber durch die allgemeine Wende des Denkens zum Objektiven, beschleunigte den Gang der Entwicklung im religiösen Schrifttum dermaßen, daß in kurzer Folge auf wissenschaftlicher Grundlage mehrere Grundzüge und Aufrisse einer „katholischen“ Religionsphilosophie erschienen.<sup>2)</sup> Daß man in gewissen Punkten noch etwas unsicher war, konnte nicht wundernehmen. Im allgemeinen aber war man sich über den Gegenstand und die Methode der Religionsphilosophie einig.

Den Gegenstand der Religionsphilosophie faßte man so auf, daß man das Wesen der Religion auf Grund der Vernunftkenntnis begrifflich zu umschreiben und den so gewonnenen Religionsbegriff auf seinen objektiven Wert und Wahrheitsgehalt kritisch zu prüfen suchte.

Die Methode ergab sich daraus von selbst. So schreibt G. Wunderle: „Die Methode der Religionsphilosophie . . . ist die Methode der Philosophie, die aus den Tatsachen Wesensbegriffe und Wesensgesetze zu erheben, die den Seinsgehalt der Erfahrungsdinge zu ermitteln und ihre letzten Ursachen aufzudecken versucht. Das durch die Religionsphilosophie zu bearbeitende Material wird von der Religionsgeschichte und von der Religionspsychologie dargeboten. Daraus muß die Religionsphilosophie zunächst mit Hilfe des zer-

---

*jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit.* Band I, Berlin 1935. Ganz im Banne der dialektischen Theologie steht das systematisch-grundlegende Werk des gleichen Verfassers: *Jüdischer Glaube in dieser Zeit.* Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums. Berlin 1932.

<sup>1)</sup> A. Michelitsch, *Philosophia religionis.* Graz 1901.

<sup>2)</sup> Hier seien nur die in wissenschaftlich-methodischer Hinsicht typischen Erscheinungen genannt: G. Wunderle, *Grundzüge der Religionsphilosophie.*<sup>2</sup> Paderborn 1924 (1. Aufl., 1918). O. Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage.* München-Kempten 1922. J. P. Steffes, *Religionsphilosophie.* (Philosophische Handbibliothek, Bd. IX). München-Kempten 1925. E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie.* (Handbuch der Philosophie). Berlin und München 1927. H. Straubinger, *Einführung in die Religionsphilosophie.* Freiburg i. Br. 1929. B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie.* Münster i. W. 1932.

gliedernden Denkens, also auf analytischem Wege, die Wesensmerkmale des Religionsbegriffes gewinnen, um dann ihr Verhältnis zueinander sowie ihren erkenntnistheoretischen Wert beurteilen zu können. Da die Religion als notwendigen objektiven Beziehungspunkt ein transzendentes, göttliches Sein einschließt, so ist die Methode, durch welche sie die wirkliche Existenz dieses Seins dartut, abhängig von dem allgemeinen erkenntnistheoretischen Nachweis, daß das menschliche Denken überhaupt imstande ist, das jeder erfahrungsmäßigen Wirklichkeit zugrunde liegende, den sinnlichen Erkenntnisbereich übersteigende, transzendente Sein zu erfassen. Auf der Berechtigung der allgemeinen Metaphysik fußt auch die Berechtigung der Religionsphilosophie. Hat die Religionsphilosophie den objektiven Begriff der Religion gefunden und bewahrt, dann kann sie in synthetischer Anwendung seine Auswirkungen innerhalb des konkreten Menschenlebens und seine Beziehungen zur lebendigen Kultur feststellen.“<sup>1)</sup>

Überschaut man im allgemeinen die religionsphilosophischen Arbeiten, dann leuchtet unschwer ein, daß sich ihr eigentlich religionsphilosophischer Inhalt gar leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt, nämlich auf die philosophische Begründung des Religiösen durch den Nachweis des Daseins Gottes, mit dem der Mensch als geistiges, willensfreies Wesen in Beziehung zu treten hat. Was sonst an reichhaltigem Material und wertvollen Erörterungen anzutreffen ist, entbehrt vielfach einer präzisen methodischen Platzanweisung im Gefüge einer streng wissenschaftlich orientierten Religionsphilosophie. Man darf daher bei aller Anerkennung der gebotenen Leistungen von einer gewissen Stagnation oder Stockung sprechen. Der Grund dazu kommt am deutlichsten dadurch zum Ausdruck, daß namentlich in den „katholischen“ Religionsphilosophien die Gottesbeweise stets von neuem einer eingehenden Behandlung unterzogen werden, daß man aber in systematisch-methodischer Hinsicht kaum darüber hinauskommt.

Nun hat vor einigen Jahren B. Rosenmöller zu sorgfältiger methodischer Besinnung angeregt, indem er der Vernunft in Sachen der Religion jede Kompetenz abspricht und darum den bisher beschrittenen Weg der katholischen wie protestantischen Religionsphilosophen als verfehlt hinstellen muß. Rosenmöller erkennt der Vernunft lediglich die Fähigkeit und Aufgabe zu, nachzuprüfen, ob die „von Gott gestiftete Gemeinschaft von Gott und Menschen“, von

---

<sup>1)</sup> G. Wunderle, *Grundzüge der Religionsphilosophie.* Paderborn 1924. S. 4.

der die Theologie spricht, „nicht in der Natur des Menschen fundiert sei und ob diese Fundierung sich nicht der anthropologischen Forschung enthülle“. Danach handelt es sich also „nicht um eine Wesens- und Wahrheitserforschung der Religion, sondern um eine Untersuchung der Natur des Menschen, um die Frage, ob sie zu Gott hingeeordnet ist oder nicht“. <sup>1)</sup> Es geht hier keineswegs um einen bloßen Wortstreit. Genau gesehen, bestreitet oder verkennt Rosenmöller die Unterscheidung zwischen einem „historischen“ und „dogmatischen“ Religionsbegriff, auf der die Möglichkeit der Religionsphilosophie im traditionellen Sinne beruht. <sup>2)</sup>

Aus dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß die Religionsphilosophie im Hinblick auf ihren Gegenstand und ihre Methode noch mancher Klärung bedarf. Ohne nun im folgenden auf eine unmittelbare Auseinandersetzung mit der Fachliteratur einzugehen, <sup>3)</sup> seien in positiv-aufbauender Arbeit einige Gesichtspunkte und Fragen klargestellt, die über die wesentlichsten Schwierigkeiten hinweghelfen und zu einem geschlosseneren methodischen Aufbau der Religionsphilosophie beitragen können. Soweit es im Rahmen dieser Abhandlung geschehen kann, soll das religionsphilosophische Denken im Sinne dieser Erwägungen an einem Problem, der Vielheit der Religionen, erläutert und weitergeführt werden.

<sup>1)</sup> B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*. Münster (Westf.) 1932, S. 9.

<sup>2)</sup> Vgl. unseren Aufsatz: *Zwei Wege der Religionsphilosophie*. (Philosophisches Jahrbuch. 47. 1934, S. 425—431).

<sup>3)</sup> Zu berücksichtigen wären in dieser Hinsicht vor allem: R. Winkler, *Phänomenologie und Religion*. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie. Tübingen 1921. F. Brunstäd, *Die Idee der Religion*. Prinzipien der Religionsphilosophie. Halle a. d. Saale 1922. P. Tillich, *Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*. (Kantstudien. 27, 1922, S. 446—469). K. Eschweiler, *Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie*. (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. 1, 1924, S. 313—337). J. Wach, *Religionswissenschaft*. Prolegomena zu ihrer wissenschaftlichen Grundlegung. Leipzig 1924. K. Fröhlich, *Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie*. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion). Würzburg 1925. H. Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart* (Philosophische Forschungsberichte). Berlin 1930. G. Niemeyer, *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart*. (Beiträge zur Philosophie und Psychologie). Stuttgart 1930. W. Scheller, *Die Wahrheitsfrage der Religion*. Berlin 1930. J. Konrad, *Zum Begriff der Religionsphilosophie unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur Theologie*. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 16, 1935, S. 62—77).

### *Der innere Aufbau der Religionsphilosophie.*

Die philosophische Behandlung des Religionsproblems kann einen doppelten Ausgangspunkt nehmen. Erstens kann sie von dem Phänomen des Religiösen ausgehen, d. h. von der empirisch vorgefundenen Faktizität der Vielheit mannigfacher religiöser Bekenntnisse. Sie wird dann das Religionsproblem auf Grund der Vernunftkenntnis zu meistern suchen. Insofern in diesem Falle die Religion im Sinne eines besonderen Mensch-Gott-Verhältnisses primär vom Menschen her gesehen wird, kann man diese Betrachtungsweise Schau von unten nennen. Man kann aber zweitens umgekehrt von der einen einzig wahren Religion als erkannter Offenbarungstatsache ausgehen und alles übrige „Religiöse“ von der Warte der dogmatischen Religionsauffassung betrachten. In diesem zweiten Falle stützt sich die religiöse Erkenntnis in erster Linie auf die Quellen der Offenbarung selbst, nicht auf die Vernunft. Die Religion wird somit hauptsächlich von Gott aus betrachtet. Man wird demgemäß von einer Schau von oben sprechen dürfen.

Der Schau von unten fällt unmittelbar die Aufgabe zu, durch Vernunftgründe aufzuzeigen, welche besonderen Verpflichtungen der Mensch als Person dem unendlichen persönlichen Gott und Schöpfer gegenüber hat. Die Schau von oben dagegen wird diese Verpflichtungen unmittelbar den Offenbarungsschriften selbst entnehmen; sie wird Vernunftgründe lediglich zu dem Zweck heranziehen, um aufzuzeigen, wie sehr die in den Offenbarungsquellen niedergelegte Ordnung der Natur des Menschen entspricht bzw. in dieser fundiert ist. Im übrigen kann unschwer festgestellt werden, daß eine Religionsphilosophie im Sinne der Schau von oben bereits stark in die Theologie hineinragt.<sup>1)</sup> Man dürfte somit eher von einer Philosophie der einen wahren Religion, als von der Religionsphilosophie im üblichen Sinne sprechen. Zudem könnte sogar ihr eigentlich philosophischer Charakter in etwa fragwürdig erscheinen.

Da die Religion wesentlich als ein persönliches Gegenseitigkeits-Verhältnis von Gott und Mensch angesehen werden muß, ist unseres Erachtens in dieser Grundwahrheit auch die Richtung mitangegeben, in der sich eine allen wesentlichen Anforderungen entsprechende Religionsphilosophie zu bewegen hat. Wir meinen die synthetische Verbindung der beiden vorhin genannten Betrachtungsweisen: die Synthese der Schau von unten und der Schau von oben. In diesem

<sup>1)</sup> Vgl. E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. (Handbuch der Philosophie). München und Berlin 1927.

Sinne haben wir kürzlich die Ansicht ausgesprochen, daß sich für die Religionsphilosophie ein Spezificum nachweisen läßt, wonach das religionsphilosophische Denken seine Vollendung findet in der großen Synthese einer doppelt gearteten Betrachtungsweise, in der sich Schau von unten und Schau von oben jeweils wie Primäres und Sekundäres gegenseitig ablösen und ergänzen.<sup>1)</sup>

Das religionsphilosophische Denken hat also unseres Erachtens das Religionsproblem in einer dreistufigen Betrachtung zu erörtern, wonach sich der innere Aufbau der Religionsphilosophie sinnvoll in drei Teile gliedert.

Erstens obliegt ihm die Aufgabe, das Religiöse philosophisch zu begründen. Wieweit erkenntnistheoretische Fragen in dieses Problem hereinspielen und wieweit diese in der Religionsphilosophie selbst behandelt werden sollen, an diesem Punkt werden sich die Geister scheiden müssen. Wer indes auf dem Boden der aristotelisch-thomistischen Metaphysik steht, wird den beiden genannten Fragen keine allzu große Bedeutung beimessen und sie hauptsächlich von dem „praktischen“ Zweck seiner Schrift abhängig machen; denn ihre Behandlung fällt anderen philosophischen Sonderdisziplinen zu. Die philosophische Begründung des Religiösen besteht ohne Zweifel in dem Nachweis der Notwendigkeit und Berechtigung einer besonderen Seins- und Wertsphäre, in welcher sich der Mensch als endliche Person dem unendlichen persönlichen Schöpfergott gegenübergestellt sieht. Vor allem aber einer Sphäre, in welcher sich der Mensch Gott gegenüber als Träger besonderer, eben aus seiner personalen Natur und Eigenart fließender Pflichten erkennt: im wesentlichen als verpflichtet, mit Gott in Beziehung zu treten. Und sofern er seiner Erkenntnis folgend, in ehrlichem Streben mit Gott in Beziehung zu treten sucht, kann der Mensch zumindest die Gewißheit haben, daß Gott ihm nicht abgeneigt ist, daß Gott auf sein Suchen und Fragen tatsächlich irgendwie antworten wird. Zu dieser Einsicht führt die Schau von unten.

Da aber auch Gott seinerseits frei und in seiner Freiheit über alles erhaben ist, wird man nicht apodiktisch schließen können, daß Gott die gesuchte Beziehung so und nicht anders will, daß er sich mit einem natürlichen Verkehr begnügt und von einer positiven Offenbarung absieht. Wie also Gottes Antwort in der Tat positiv lautet, kann nur aposteriori erkannt und erfahren werden. Reines

---

<sup>1)</sup> *Zwei Wege der Religionsphilosophie.* (Philosophisches Jahrbuch. 47. 1934, S. 431.)

Denken kann hier über hypothetische Schlüsse und Einsichten nicht hinausführen. Nachdem nun andererseits die Kirche Anspruch erhebt, Hüterin der Offenbarung Gottes zu sein, hat man sich von der Wahrheit dieser beanspruchten Verwaltung des göttlichen Offenbarungsschatzes Rechenschaft zu geben. Ist diese Wahrheit erwiesen, dann muß von ihr aus auch das Wie der zwischen Mensch und Gott entstehenden Beziehungen, die wir Religion nennen, erschlossen werden können, und zwar so, wie Gott sie in seinem freien Entschcheid wünscht und will. Das ist aber bereits wesentlich die Schau von oben.

Zweitens hat religionsphilosophisches Denken die Vielheit der tatsächlich gegebenen religiösen Bekenntnisse philosophisch zu erforschen. Denn in der Welt findet sich weder das „Religiöse“ als solches noch „eine“ Religion verwirklicht. Tatsächlich verwirklicht ist eine Vielheit von Religionen, die natürlich alle beanspruchen müssen, die eine einzig wahre Religion zu sein, wollen sie sich nicht selbst aufheben. Man wird die vorgefundene Faktizität religiöser Vielheit vor allem an der Menschennatur selbst zu messen haben. Diese Betrachtung wird zu der Feststellung führen, daß der Mensch selbst für die Vielheit der Religionen „verantwortlich“ ist: verantwortlich im metaphysischen, nicht notwendig auch im moralischen Sinne. Das ist wieder die Schau von unten. Wir werden später eingehender darauf zu sprechen kommen.

Aber auch auf dieser Stufe vermag die Schau von unten nicht immer zur letzten und tiefsten Einsicht zu führen. Erst in Gottes Ratschluß liegt die letzte Antwort. Wir wissen unter anderem aus den Offenbarungsschriften, daß die Vielgötterei und Abgötterei der Heiden zunächst Abfall von der natürlich dargebotenen Erkenntnis Gottes sind, daß aber dieser Abfall das Versinken in Sünde und Laster als Strafe nach sich zog.<sup>1)</sup> Wohl gelangt man bei näherer Zergliederung des Wesens der Sünde auf dem Wege reiner Vernunft-erkenntnis zur Einsicht, daß die Sünde, wie immer sie subjektiv erlebt wird, eine neue Quelle religiösen Auseinanderstrebens oder religiöser „Vervielfältigung“ bildet. Indes der hier auftretende Strafcharakter ergibt sich, wenigstens in seiner ganzen Tragweite gesehen, aus der Schau von oben.

Drittens wird religionsphilosophisches Denken aufzeigen, daß es sinnvoll nur eine wahre Religion geben kann. Denn die rein philosophische Ueberlegung muß in der tatsächlich gegebenen Vielheit der Religionen, die sich in der Lehre vielfach gegenseitig aufheben und

<sup>1)</sup> Vgl. *Röm.* 1, 19—32.



im Leben bekämpfen, eine Naturwidrigkeit erblicken. Statthaft wäre eine Verschiedenheit und Vielheit nur im Rahmen des zeremoniellen Kultes, in gewisser Hinsicht auch in der Anwendung des Sittengesetzes und in der Handhabung sonstiger positiv geschaffener Gesetze und Vorschriften. Bei der so gerichteten Betrachtungsweise leuchtet ein, daß wir uns bereits hart an der Grenze der Apologetik befinden. Allem Anschein nach dürfte der Uebergang von der Religionsphilosophie zur Apologetik ein kontinuierlicher sein, so daß die Grenzen zwischen diesen beiden Disziplinen irgendwie fließend bleiben. Wir berühren damit eine Schwierigkeit, die uns nachher noch eingehender beschäftigen wird. Es sei aber vorausgeschickt, daß wir den Begriff Apologetik hier im ganz strengen Sinne fassen. Das will sagen, als jene besondere Art der Beweisführung, die auf die eine einzig wahre Religion unmittelbar hinzielt, die aber irgendwie bereits von dem bewußten Besitz dieser einen einzig wahren Religion ihren Ausgangspunkt nimmt. Richtiger würde man darum sagen, daß apologetisches Denken im strengen Sinne des Wortes aus dem Besitz der wahren Religion heraus deren Anspruch, die eine, einzig wahre Religion zu sein, den anderen religiösen Bekenntnissen gegenüber zu verteidigen hat. Daß aber die Grenzen zwischen Religionsphilosophie und Apologetik wirklich irgendwie fließend bleiben, bestätigt der Umstand, daß einerseits die Religionsphilosophie zur einen einzig wahren Religion hinsteuert und hindrängt, und daß andererseits in der Apologetik immer wieder philosophische Fragestellungen durchschimmern.

Das Minimum, das eine Schau von unten auf dieser Stufe beanspruchen muß, ist die Ausschau nach einer wahren Religion. Sehr wahrscheinlich wird ihr aber auch der apodiktische Nachweis gelingen, daß es eine solche einzig wahre Religion geben muß. Indes welche der vielen gegebenen Religionen nun diese eine einzig wahre ist und worin ihre innere Begründung liegt, kann unseres Erachtens im Vollsinne erst von der Warte dieser einen einzig wahren Religion selbst verstanden werden. So scheint sich auch auf dieser Stufe der Kreis erst dann zu schließen, wenn die Schau von oben ergänzende Einsichten liefert.

Um nun auf die vorhin angedeutete Schwierigkeit zurückzukommen, sei zunächst der Einwand selbst genauer formuliert. Man könnte nämlich die Berechtigung der Religionsphilosophie als einer philosophischen Sonderdisziplin bezweifeln, da die von uns vertretene Schau von oben eigentlich eine Schau von der einen wahren Religion aus besagt und sich daher tatsächlich auf die Offenbarung beruft. Wie ist das zu vereinbaren mit einer philo-

sophischen Disziplin, die sich doch als solche auf die Vernunft-erkenntnis stützen muß?

Jede Betrachtungsweise setzt selbstverständlich einen besonderen Gesichtspunkt voraus, unter dem ein bestimmter Gegenstand erforscht und kritisch geprüft zu werden verdient. Nun ist aber im Prinzip ein doppelter Fall möglich. Es ist erstens möglich, daß der betreffende Gegenstand unter diesem oder jenem Gesichtspunkt so weit erforscht werden kann, daß sich eine eindeutig bestimmte absolute Erkenntnis als Resultat ergibt, die im wesentlichen durch keine weitere Betrachtungsweise erschüttert oder auch nur irgendwie geändert werden kann. Es kann aber zweitens in der Natur des zu erforschenden Gegenstandes liegen, daß die eine Betrachtungsweise nur zu hypothetischen Einsichten führt, weil eben ein weiterer Gesichtspunkt wesentlich mitzubersichtigenden bleibt. Dies trifft nun beim Religionsproblem wirklich zu, weil dieses seinem Wesen nach ein persönliches Gegenseitigkeits-Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ist, also nicht nur von den Verpflichtungen des Menschen her gesehen werden muß, sondern auch als von Gottes freiem Entscheid abhängig erscheint. Darum kann man auf Grund der reinen Schau von unten die letzte Lösung des Religionsproblems immer nur hypothetisch ausdrücken: Die Sache verhält sich so, wenn Gott nicht weitere positive Bestimmungen gegeben hat. Dadurch wird aber weder der Sinn noch der Nutzen der Religionsphilosophie fragwürdig. Wird doch durch den hypothetischen Charakter vieler religionsphilosophischer Einsichten im Prinzip keineswegs ein Gegensatz geschaffen zwischen der Vernunftkenntnis und den Offenbarungsberichten. Denn die von notwendiger und absoluter Geltung erkannten Vernunftsätze werden durch die Offenbarung nicht verneint, sondern nur näher bestimmt. Sie können überdies in einem besonderen Licht erscheinen, sofern sie von weiteren positiven Bestimmungen umrankt sind, die an und für sich auch anders sein könnten, und die auf dem Wege natürlichen Denkens nicht mit eindeutiger Präzision erkannt werden können. Man sieht also, daß auf diese Weise höchstens die nahe Verwandtschaft und die gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit der Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie deutlich werden, was wiederum an und für sich kein Nachteil ist, sondern eher ein naturnotwendiges Spezifikum dieser beiden zwischen der Philosophie und Theologie Brücke schlagenden Disziplinen zu bedeuten hat.

Des weiteren kann nun noch die Frage aufgeworfen werden, in welchem Sinne das gegenseitige Ablösungsverhältnis der Schau von unten und Schau von oben zu fassen sei. Wir haben im

Vorausgehenden allgemein gesagt, es handle sich um eine gegenseitige Ablösung und Ergänzung im Sinne von „primär“ und „sekundär“. Die Worte sind bewußt gewählt, weil sie wohl am sinnvollsten jenen Spielraum und jene Bewegungsfreiheit mitausdrücken, die dem einzelnen Denker zur Verfügung stehen bzw. möglich sein müssen, soll seine Arbeit Früchte tragen und selbst wieder befruchtend wirken. In grundsätzlicher Hinsicht bleibt aber noch zu unterscheiden zwischen propädeutischen Schriften und anderen, wohl wichtigeren religionsphilosophischen Arbeiten. Im ersten Falle wird aus didaktischen Gründen vorwiegend die Schau von unten durchgeführt werden müssen; die Schau von oben wird man wohl am zweckmäßigsten der Theologie vorbehalten. Umgekehrt wird im zweiten Falle die Behandlung einzelner Probleme auf die Verwirklichung der Synthese jener doppelten Schau, der Schau von unten und Schau von oben, hinzielen müssen. — Eine weitere grundsätzliche Darlegung dieses Punktes erübrigt sich. Wir hoffen vielmehr, recht bald eine größere Arbeit liefern zu können, in der diese Grundsätze zum Teil bereits praktisch durchgeführt sind.

Es braucht wohl nicht besonders betont zu werden, daß im Rahmen dieser inneren gedanklichen Abstufung religionsphilosophischen Denkens die Möglichkeit gegeben ist, die entsprechenden Beziehungslinien zum übrigen geistigen und kulturellen Leben des Menschen jeweils aufzuzeigen. Nur bleibt sehr zu beachten, daß diese Fragen das Feld nicht überwuchern dürfen.

### *Die Vielheit der Religionen in religionsphilosophischer Schau.*

Unserer vorausgehenden Darlegung gemäß kommt der Religionsphilosophie folgende dreifache Aufgabe zu: 1. die philosophische Begründung der Religion oder des Religiösen; 2. die philosophische Erforschung und kritische Prüfung der Faktizität der tatsächlich gegebenen Vielheit der religiösen Bekenntnisse; und 3. der philosophische Nachweis, daß es sinnvoll nur eine einzige wahre Religion geben kann.

Die erste Aufgabe hat bereits eine so umfangreiche und verschiedenartige Behandlung gefunden, daß sich namentlich auf protestantischer Seite die einschlägigen Versuche bis zum Ueberdruß gehäuft haben, ohne daß man heute sagen kann, die Problematik sei im wesentlichen gemeistert worden, oder man habe wenigstens auf weite Strecken eine Einigung erzielt. Etwas einheitlicher und fruchtbarer war das Vorgehen auf katholischer Seite. Aber hier machten sich alsbald andere Schwierigkeiten bemerkbar, die wohl

zunächst mit dem jungen Alter der „katholischen“ Religionsphilosophie zusammenhängen. Beherrschten einerseits im Grunde religionsgeschichtliche und religionspsychologische Fragestellungen noch zu sehr das Feld, so blieb andererseits die Entwicklung der Gottesbeweise noch sehr im Banne der Theodizee, die offenbar andere Interessen verfolgt als die Religionsphilosophie, so sehr sich auch die Interessen dieser beiden Disziplinen berühren, ja in einigem sogar decken. Aber gerade darum fiel die Umstellung etwas schwer. Und sie ist nicht immer ganz gelungen.

Es muß überraschen, daß das Problem der Vielheit der Religionen in der religionsphilosophischen Fachliteratur nicht nur bedeutend weniger behandelt wurde, als man nach dem „üppigen“ Schrifttum über die vorhin genannte Problematik erwarten müßte, sondern daß es in eigentlich religionsphilosophischer Schau überhaupt kaum zur Sprache gelangt. Selbst wo dies geschieht, gewinnt man den Eindruck, daß sich das religionsphilosophische Denken bereits irgendwie erschöpft hat und diese Problematik nicht mehr recht zu meistern weiß. Um von jenen Schriften abzusehen, in denen diese Frage nur andeutungsweise Erwähnung findet, seien hier zwei Beispiele herausgegriffen, an denen sich zeigt, wie sehr die eigentlich religionsphilosophische Behandlung des Problems der Vielheit der Religionen noch im argen liegt.

Zunächst soll R. Jelke zu Worte kommen. Am Schlusse seiner auf die Religion als subjektive Wirklichkeit gerichteten Ausführungen versucht Jelke eine religionsphilosophische „Wertabstufung der Religionen“. <sup>1)</sup> Den Wertmaßstab dafür will er dem inneren Wesen der Religion selbst entnehmen, das er als „ein praktisch bedingtes und praktisch geartetes Bejahen der Wirkung übersinnlicher Macht“ auffaßt. <sup>2)</sup> Da sich nach ihm in dieser Bejahung eine „spezifisch-religiöse Vernunftbetätigung“ (das religiöse Apriori) auswirkt, so kann seine weitere Behauptung, jede nichttheologisch-dogmatische Wertabstufung der Religionen habe sich an dieser Vernunftbetätigung zu orientieren, nicht wundernehmen. Das grundsätzliche Vorgehen beschreibt Jelke dann selbst:

„Um aber diese Vernunftbetätigung voll zur Geltung zu bringen, haben wir nicht nur auf ihr eigenstes Wesen zu achten, sondern

<sup>1)</sup> R. Jelke, *Religionsphilosophie*. Leipzig 1927, S. 294—324.

<sup>2)</sup> R. Jelke, a. a. O., S. 302. — Als „abschließende Definition“ der Religion stellt er S. 129 folgenden Satz auf: „Religion ist das praktisch bedingte und geartete menschliche Bejahen der auf den Menschen abzielenden Wirkung überweltlicher Macht oder überweltlicher Mächte.“

auch ihre Bedeutung, die sie im Haushalte unseres Geistes hatte, zu berücksichtigen. Die Norm, der so die echte Religion zu entsprechen hat, ist damit nach zwei Seiten hin zu bestimmen, und unter der normativen Religion haben wir die empirische Religion zu verstehen, in der die religiöse Vernunftbetätigung sich zweifach ungebrochen auswirkt, einmal ihrem innersten Wesen entsprechend in der Richtung auf das transzendente Objekt der Religion, und zum andern ihrer Stellung im menschlichen Geiste entsprechend in der Richtung auf die ihr, der religiösen Vernunftanlage neben- oder — wie wir sahen — untergeordneten anderen ursprünglichen Anlagen unseres Geistes.

Wir haben damit die einzelnen Religionen zunächst zu beurteilen nach dem Maß der Klarheit und Reinheit ihrer transzendenten Zielbestimmung; denn eben in der Setzung des Absolut-Transzendenten wirkte sich das Apriori aus. Wir haben die einzelnen Religionen sodann zu prüfen, ob und wieweit sie den intellektuellen, ästhetischen und ethischen Bedürfnissen des Menschen gerecht werden, und das nicht bloß in dem Sinne, daß sie diese menschlichen Anlagen nicht nur nicht unterdrücken, sondern ihnen positiv wirklich letzte Einheit und letzten Halt geben. Unter der normativen Religion verstehen wir dann die Religion, deren Objekt klar und eindeutig transzendent gefaßt ist, und die zugleich von intellektuellen, ästhetischen und ethischen Fragestellungen aus als Vollendung des dem Menschengest innewohnenden Ringens und Suchens anzusprechen ist.“<sup>1)</sup>

Es geht uns hier nicht in erster Linie um die philosophische Widerlegung der Grundeinstellung Jelkes, sondern es kommt uns vor allem darauf an, die hier gebotene Problemstellung als solche ins Auge zu fassen und im Hinblick auf eine folgerichtige Weiterführung religionsphilosophischen Denkens zu prüfen.

Daß Jelke sich hier mit einer Sichtung und Meisterung der Vielheit empirisch gegebener Religionen abmüht, ist ohne Zweifel klar. Entspricht aber sein Bemühen den Erwartungen, denen eine konsequent weitergedachte religionsphilosophische Behandlung des Vielheitsproblems der Religionen entsprechen sollte? Wir antworten: nein. Denn eine religionsphilosophische Behandlung dieser Frage hat zunächst und zuinnerst nach den Ursachen dieser Vielheit zu forschen. Diese Behauptung bedarf vorläufig keiner weiteren Begründung. Um so mehr ist man erstaunt, bei einem sonst so sehr auf das Subjekt eingestellten Religionsphilosophen wie Jelke,

<sup>1)</sup> R. Jelke, a. a. O., S. 302—303.

eine sozusagen „phänomenologische“ und zugleich gewissermaßen religionsgeschichtliche Fragestellung anzutreffen. Geht es doch hier im letzten Sinne lediglich um ein Messen und Klassifizieren der tatsächlich gegebenen Religionsformen an einem doppelten, allerdings philosophisch erworbenen Maßstab. Daß ein solches Verfahren sehr im Banne der üblichen, geschichtlich orientierten Religionstheorien steht, liegt klar zutage. Was sich darum aus der ganzen Erörterung als Resultat ergibt, ist lediglich eine an der oben erwähnten doppelten Norm orientierte „Vollkommenheitsskala“ der einzelnen Religionsformen. Es fehlt aber eine Antwort auf die Fragen: Warum gibt es viele Religionen? Warum ist das „Religiöse“ auf so mannigfache Art verwirklicht? Wie und warum kann es zu einer solchen religiösen „Wirnis“ kommen?

Diese Problematik hat H. Bergson, dessen philosophische Stellungnahme zum Vielheitsproblem der Religion als zweites Beispiel dienen möge, klarer gesehen und zu lösen gesucht.<sup>1)</sup> Bedeutend ist vor allem, daß ihm dieser Fragenkomplex wenigstens als ernstes philosophisches Problem vorschwebt, und daß er gleich von Beginn den eigentlichen Kern der Schwierigkeit in den Vordergrund rückt.

Bergson nimmt sozusagen Anstoß an der Faktizität religiöser Vielheit, erhebt Anklage gegen die Religion, weil sie bisweilen die Unsittlichkeit vorgeschrieben und Verbrechen auferlegt habe, und geht darum auch von der niedrigen abergläubigen Gesittung aus, um das Religionsproblem zu erörtern.<sup>2)</sup> Er begeht aber bald ohne eigentliche innere Rechtfertigung den Fehler, daß er die Unterscheidung zwischen einer „statischen“ und einer „dynamischen“ Religion einführt, und zwar im Sinne wesentlich verschiedener und doch wieder einander zugeordneter „Funktionen“ des Menschengeistes.<sup>3)</sup> Es wäre eine Aufgabe für sich, Bergsons noetisch-

<sup>1)</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*.<sup>16</sup> Paris 1934.

<sup>2)</sup> „Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations! L'expérience a beau dire »c'est faux« et le raisonnement »c'est absurde«, l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes . . . Notre étonnement grandit, quand nous voyons que la superstition la plus basse a été pendant si longtemps un fait universel. Elle subsiste d'ailleurs encore . . .“ H. Bergson, a. a. O., S. 105.

<sup>3)</sup> Man beachte, daß er einmal sagt, es handle sich um einen Wesensunterschied („réellement il y a une différence radicale de nature“ S. 227); dann aber will er von einer anderen Seite her zeigen, wie sich beide trotz der vorhandenen Gegensätze wiedertreffen („comment ces deux religions s'opposent et comment elles se rejoignent“ S. 231).

metaphysische Voraussetzungen für diese Religionsauffassung klarer herauszustellen. Im besonderen wäre dann auch den verschiedenen religionswissenschaftlichen Begriffen nachzugehen, die in der Erörterung der verschiedenen Religionsformen immer wieder hervortreten. Wir können all diese Fragen nur flüchtig streifen, insofern sie mitberücksichtigt oder wenigstens angedeutet werden müssen, um Bergsons Stellungnahme zum Vielheitsproblem der Religion verstehen zu können.

Zunächst sei daran erinnert, daß Bergson von dem Phänomen des Religiösen als universaler Faktizität ausgehend,<sup>1)</sup> auf einer Korrelation von „Intelligenz“ und „Aberglaube“ besteht. Im Sinne seines Systems wird die Religion dann als Produkt eines instinktiv-evolutiven Verhaltens und Handelns einer bestimmten geistigen Funktion hingestellt. Ueber seinen metaphysisch fragwürdigen „*élan vital*“ und die als Gegengewicht oder Gegenspielerin der Vernunft aufgestellte „*fonction fabulatrice*“ nimmt Bergson alsdann den Weg zur näheren philosophischen Untersuchung des Religionsproblems. Unter verschiedenen Gesichtspunkten sieht er in der Religion bald eine Art reaktionärer Verteidigung der Natur gegen die zersetzende Gewalt der Vernunft,<sup>2)</sup> bald wieder die Verteidigungsreaktion der Natur gegen die durch die Vernunft aufgekommene Vorstellung von der Unvermeidlichkeit des Todes.<sup>3)</sup>

Bergsons methodisches Verfahren ist im wesentlichen immer das gleiche. Er nimmt eine instinktive Aktivität an und achtet dann darauf, ob etwa das Dazwischentreten der Vernunft eine gefährliche Störung verursacht. Ist dies der Fall, so scheint ihm das Gleichgewicht sehr wahrscheinlich dadurch wiederhergestellt zu werden, daß der Instinkt aus dem Innersten der störenden Vernunft heraus gewisse Vorstellungen entstehen läßt. Gibt es solche Vorstellungen, so glaubt Bergson sie als elementare religiöse Gedanken ansehen zu sollen.<sup>4)</sup> Auf diesem Wege bestimmt er sodann zwei Wesensfunktionen

<sup>1)</sup> Einmal sagt er sogar: „*La vérité est que la religion, étant coextensive à notre espèce, doit tenir à notre structure.*“ H. Bergson, a. a. O., S. 187.

<sup>2)</sup> „*Envisagée de ce premier point de vue, le religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence.*“ H. Bergson, a. a. O., S. 127.

<sup>3)</sup> „*Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort.*“ H. Bergson, a. a. O., S. 137.

<sup>4)</sup> „*Nous posons une certaine activité instinctive; faisant surgir alors l'intelligence, nous cherchons si une perturbation dangereuse s'ensuit; dans ce cas, l'équilibre sera vraisemblablement rétabli par des représentations que*

der Religion und untersucht jene Grundtendenzen, durch die alle je dagewesenen Religionsformen zu erklären seien. Immer wieder ersehe das Wesen der Religion in der doppelten Tendenz: einerseits eine gewisse Entmutigung infolge bestimmter klarer Vernunftansichten, andererseits die darauf einsetzende Abwehr oder Verteidigungsreaktion der Natur.<sup>1)</sup>

Das Entscheidende in Bergsons Religionsauffassung ist, wie bereits erwähnt, die Unterscheidung zwischen einer doppelten wirklichen Religion, einer „statischen“ und einer „dynamischen“.

Die „statische“ Religion ist unter-geistig (infra-intellectuelle). — Sie sei zur Ueberwindung aller jener Gefahren bestimmt gewesen, die dem Menschen von den Vernunftansichten her drohen konnten. Der Natur selbst sei sie entsprungen, weil sie im Leben des Menschengeschlechts eine eigentliche Entwicklungsetappe bedeute, auf welcher die Vorwärtsbewegung zur gegebenen Zeit innegehalten habe. Da sei nun alles auf einmal verwirklicht gewesen. Vernunftansichten, dann Gefahren, die daraus erwachsen konnten und das Gegenmittel für diese Gefahren, nämlich die „fonction fabulatrice“. Im ganzen seien Magie und ein elementarer Animismus in Erscheinung getreten. Diese hätten den Nöten und Bedürfnissen des Einzelmenschen und der Gesellschaft entsprochen.

Die „dynamische“ Religion ist nach Bergson über-geistig (supra-intellectuelle). — Durch ein Aufgebot seiner Kräfte, das an und für sich hätte ausbleiben können, habe der Mensch endlich aufgehört, sich am gleichen Ort im Kreise zu drehen. Und es sei ihm gelungen, sich wieder in den vorwärtsstrebenden Entwicklungsstrom zu stellen.<sup>2)</sup> Das sei nun die „dynamische“ Religion. Sie bestehe letztlich in einer Art Mystizismus, in der mystischen Erfahrung (!) Gottes. Diese bedeute zwar keine endgültige philosophische Gewißheit, doch sei sie

---

*l'instinct suscitera au sein de l'intelligence perturbatrice: si de telles représentations existent, ce sont des idées religieuses élémentaires“. H. Bergson, a. a. O., S. 145.*

<sup>1)</sup> Vgl. H. Bergson, a. a. O., S. 147 und 160.

<sup>2)</sup> „... l'homme a été posé alors globalement, avec l'intelligence par conséquent, avec les dangers que cette intelligence pouvait présenter, avec la fonction fabulatrice qui devait y parer; magie et animisme élémentaire, tout cela était apparu en bloc, tout cela répondait exactement aux besoins de l'individu et de la société, l'un et l'autre bornés dans leurs ambitions, qu'avait voulu la nature. Plus tard, et par un effort qui aurait pu ne pas se produire, l'homme s'est arraché à son tournoiement sur place; il s'est inséré de nouveau, en le prolongeant, dans le courant évolutif. Ce fut la religion dynamique...“ H. Bergson, a. a. O., S. 197—198. Vgl. S. 219 und 225.



als Koinzidenz des Menschen mit Gott, der Liebe (!) ist, im emotionalen Erleben aufzufassen.<sup>1)</sup> Darin liege nun letztlich auch die ganze Gewißheit von Gottes Dasein, „denn schwer zu begreifen ist eine tätige Liebe, die auf das Nichts gerichtet wäre“.<sup>2)</sup>

Daß Bergson all die „religiösen“ Erscheinungen und Tatsachen, von denen die Religionsgeschichte zu berichten weiß, in zwei grundverschiedene Klassen einteilt, verdient unzweifelhaft Anerkennung. Indes ebenso unangebracht wie verhängnisvoll ist seine Behauptung, es handle sich um zwei wirkliche Religionen, um die beiden entgegengesetzten Pole der Religion. Diese Aufstellung entbehrt einer gebührenden Begründung und Rechtfertigung. Vielmehr erscheint hier die Scheidung alles Pseudo-Religiösen vom wahrhaft Religiösen notwendig. Nur die irrige bzw. in vielem korrekturbedürftige Auffassung von Magie, Animismus, Totemismus und anderen Begriffen, auf die hier nicht näher einzugehen ist, konnte Bergson zu einem solchen Fehltritt verleiten. Man bedenke zudem, daß die „dynamische“ Religion nicht einmal als ein notwendig in der Entwicklungstendenz des Menschengeschlechts liegendes Phänomen angesehen wird. Alles Religiöse könnte sich darum nach Bergson irgendwie in Magie und Animismus erschöpfen und demnach in der eigentlichen Negation wahrer Religiosität aufgehen.

An diesem Punkt zeigt sich deutlich, daß die metaphysische Begründung der Religion einen anderen Weg einschlagen muß, will sie sich nicht selbst aufheben. Am „Religiösen“ als empirisch greifbarer Erscheinung kann theoretisch-spekulatives Denken irre werden, wenn nicht sonst eine brauchbare Norm feststeht, an der sich nicht nur irgendwelche graduellen Unterschiede religiöser Gegebenheiten bestimmen lassen, sondern an der sich vor allem entscheidet, was echt und was unecht ist. Wie aber kann von einer solchen zuverlässigen normativen Scheidung gesprochen werden, wenn alle Gewißheit von Gottes Existenz nur aus einer unmittelbaren Erfahrung der „Liebe“ im mystisch-emotionalen Erleben gewonnen werden kann?

Im übrigen aber, und darauf kommt es uns hier an, sei die im Grunde richtige religionsphilosophische Fragestellung hervorgehoben. Wir sahen, daß es Bergson darum geht, das Vielheitsproblem der Religion vom Menschen her zu verstehen und darum auch an der Menschennatur selbst zu messen. Freilich leiden Ausführung und Lösung an den Schwächen des Bergsonschen Systems, wie ja auch kaum anders zu erwarten ist.

<sup>1)</sup> H. Bergson, a. a. O., S. 273.

<sup>2)</sup> H. Bergson, a. a. O., S. 265 und 270.

Das heute noch in mannigfacher Hinsicht geschichtlich belastete religionsphilosophische Denken verspricht in keiner Weise das Vielheitsproblem der Religion wirklich zu meistern. Religionstheorien, die sich primär und ausschließlich am geschichtlichen Material orientieren, und die höchstens noch irgendwelchen vorgefaßten Prinzipien einige Bedeutung beimessen, sind im voraus zum Scheitern verurteilt. Der Religionshistoriker steht unzähligemal vor Tatsachen, die ebensogut religiös wie magisch sein können. Gelingt ihm auch in vielen Fällen eine zutreffende Unterscheidung und Klassifizierung der religiösen Phänomene, so bleiben doch noch die tieferen philosophischen Fragen zu lösen: Wie ist diese religiöse „Wirknis“ möglich? Wo liegen die treibenden Kräfte, die innerhalb des echt Religiösen in die Vielheit streben?

Die philosophische Lösung dieser Fragen, die wir einem demnächst zu erscheinenden größeren Werk vorbehalten möchten, kann nur vom antinomiehaften Mensch-Sein her angestrebt werden.<sup>1)</sup> Sie ist darum auch wirklich und zunächst eine philosophisch-metaphysische Angelegenheit. Ist doch die Menschennatur bei all ihrer unbegreiflichen Werthaftigkeit zuinnerst und zutiefst auch fragwürdig — „problematisch“. Sie selbst ist in metaphysischer Hinsicht „verantwortlich“ für alle Spannungen und Kämpfe des Geisteslebens, und somit nicht zuletzt auch für alles Auseinanderstreben auf religiösem Gebiet.

---

<sup>1)</sup> Das Werk erscheint im Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, unter dem Titel: *Die Problematik der Religionen*. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie.