



## Wie kann der evangelische Religionsunterricht in den oberen Klassen für die philosophische Vorbildung der Schüler nutzbar gemacht werden?

Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat, und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stütze.“ Dieses treffende Wort Goethes ist in der geschichtlichen Entwicklung dieser Religion und in ihrer weiteren Gestaltung als kirchliche Lehre nicht immer zu seinem Rechte gekommen. Durch feindliche Auseinandersetzung mit der Philosophie und durch friedliche Verbindung mit ihr ist manches ihr ursprünglich Fremde in sie eingedrungen, mancher schwere Ballast hat sich an sie angehängt und über die Ausdehnung in die Weite ist der Blick in die Tiefe und der Sinn für das Einfache und Klare vielfach verloren gegangen. Wir können deshalb dem Worte Goethes das Wort Paulsens entgegensetzen: „Die christliche Religion hat schon im Altertum und dann wieder im Mittelalter“ — wir könnten hinzufügen: auch in der Neuzeit — „soviel Philosophie in sich aufgenommen, daß sie selbst ein allumfassendes Lehrsystem bildet, das keinen Raum für freie Gedankenbildung läßt.“ Mit Recht sagt auch Harnack: „Die christliche Religion hat schon am Anfang des 3. Jahrhunderts jene Richtung auf den Intellektualismus erhalten, der ihr in der Folgezeit geblieben ist. . . . Gewiß hat diese Religion den Trieb in sich, sich mit allen Erkenntnissen und mit dem gesamten geistigen Leben auseinanderzusetzen, aber wenn das, was hier gewonnen wird, — vorausgesetzt selbst, es entspräche stets der Wirklichkeit und Wahrheit — für gleich verbindlich gilt wie die evangelische Botschaft oder gar für ihre Voraussetzung, so leidet die Religion Schaden.“ Wenn nun die vielgeschmähte und vielverkannte moderne Theologie bestrebt ist, der christlichen Religion mehr zu ihrem Rechte zu verhelfen und das Wesen des Christentums, das durch das kirchliche Dogma oft mehr verhüllt als enthüllt wird, ins rechte Licht zu setzen, so wird es auch die Hauptaufgabe des evangelischen Religionsunterrichts sein, möglichst viel Religion und möglichst wenig Theologie bzw. Philosophie zu bieten, den Theologen hinter dem Menschen zurücktreten zu lassen und die einfachen und klaren religiös-sittlichen Grundgedanken des Evangeliums in mannigfachen Variationen über dasselbe Thema dem Gemüt und freilich auch dem Verständnis des Schülers nahe zu bringen.

Scheinbar wenigstens tritt das zur Behandlung gestellte Thema mit dem Gesagten in Widerspruch, und die eigentümliche Fassung desselben: „Wie kann der Religionsunterricht der oberen Klassen für die philosophische Vorbildung der Schüler nutzbar gemacht werden?“ hat mich zunächst unwillkürlich an den ähnlichen Titel eines aus der Zeit des alten Rationalismus stammenden Buches „über die Nutzbarmachung des Predigamtes“ erinnert. Wäre der Sinn jener Formulierung der, der Religionsunterricht müsse dazu benutzt werden, de omnibus et quibusdam aliis zu reden und unter anderen auch philosophische Propädeutik zu treiben, so würde ich erwidern, daß einerseits das geringe Maß kostbarer Zeit, welches dem Religionslehrer zur Verfügung steht, eine so zeitraubende Beschäftigung verbietet, andererseits aber der Religionsunterricht sich auf den Selbstzweck, den er in sich trägt, zu beschränken hat. Wenn ich indes das Thema recht verstehe, so ist der Sinn desselben etwa folgender: Religion und Philosophie haben bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit doch wenigstens das gemeinsam, daß sie auf das Ganze einer Weltanschauung gerichtet sind. Wenn ihre Parole auch heißen muß: Getrennt marschieren und vereint schlagen! so werden sich doch manche Berührungspunkte zwischen ihnen ergeben, Berührungspunkte, die man freilich nicht geistlich auffuchen und an den Haaren herbeiziehen muß, denen man aber, wenn sie sich ungezwungen gewissermaßen von selbst aufdrängen, auch nicht aus dem Wege gehen soll\*). Wenn ich mich in diesem Sinne an die Besprechung des Themas heranwage, so glaube ich mich darauf beschränken zu dürfen, Andeutungen zu bieten, wie sie mir die Erinnerung an die von mir selbst befolgte Praxis an die Hand giebt, woraus denn schon von selber sich ergibt, daß dieselben auf irgend welche Vollständigkeit keinen Anspruch erheben können. Bei Gruppierung des Stoffes glaube ich weiter nicht so verfahren zu müssen, daß ich ihn etwa auf die drei Gebiete des Religionsunterrichts in den oberen Klassen, Neutestamentliche Lektüre, Kirchengeschichte und Glaubenslehre verteile, was bei dem organischen Zusammenhang, der zwischen diesen drei Gebieten besteht und in irgend einer Weise auch immer betätigt werden muß, nicht ratsam ist, sondern vielmehr auf die verschiedenen Disziplinen der Philosophie, wie sie etwa im Laufe des Religionsunterrichts gelegentlich zur Sprache kommen können, hinweise.

1. In erster Linie kommt hier die Geschichte der Philosophie in Betracht, und es wird sich öfter Gelegenheit bieten, auf einige der bedeutendsten Philosophen die Aufmerksamkeit hinzulenken. Um gleich mit dem größten Weisen des Altertums anzufangen, so liegt die Versuchung ja sehr nahe, Sokrates mit dem Stifter unserer Religion selbst zu vergleichen. Die gewaltige geistige Wirkung, welche beide hervorbrachten, die Art, wie sie durch die Macht ihrer Persönlichkeit und durch ihre Rede auf ihre Umgebung wirkten, der Jüngerkreis, den sie um sich sammelten, der Gegensatz, in den sie zu der Tradition und den religiösen Anschauungen ihres Volkes traten und endlich die dadurch herbeigeführte gewaltige Katastrophe, das alles sind Vergleichungspunkte, die doch freilich nur die diametrale Verschiedenheit beider Männer, um so schärfer hervortreten lassen, welche Rousseau an einer berühmten Stelle seines Emile in die Worte zusammenfaßt: Si la vie et la mort de Socrate étaient d'un sage, la vie et la mort de Jésus étaient d'un dieu. Man wird sich aber auch bei Besprechung der evangelischen Berichte die Gelegenheit nicht entgehen lassen, darauf hinzuweisen, daß das Christusbild der Synoptiker sich zu dem johanneischen ähnlich verhält wie der Sokrates der Xenophontischen Memorabilien zu dem der Platonischen Dialoge

\*) Hebbel sagt einmal treffend: Religion, Philosophie und Poesie bilden drei verschiedene Sternwarten, die sich gegenseitig in Betrachtung des Himmels und der Erde unterstützen und von einander empfangen, ohne miteinander zu hadern.

Wenn ferner Apostelgesch. 17 gelesen wird, daß der Apostel Paulus auf dem Marktplatz von Athen alle Tage sich unterredete mit denen, welche gerade hinzukamen, so wird daran zu erinnern sein, daß die Athenische Agora geweiht war durch die Wirksamkeit des Mannes, von dem F. A. Lange treffend gesagt hat: „Er war eine Apostelnatur, brennend vor Verlangen, das Feuer, das in ihm lebte, auf seine Mitbürger, auf die Jugend vor allem, zu übertragen.“ Wenn endlich Cicero über Sokrates die Bemerkung macht, daß „er zuerst die Philosophie vom Himmel herabrief und in den Städten ansiedelte und in die Häuser einführte und sie zwang über das Leben, die Sitten und über gute und böse Handlungen Untersuchungen anzustellen“, so werden wir in der Kirchengeschichte eine ähnliche Stellung Augustin zuweisen, welcher die Aufmerksamkeit von den theologischen Spekulationen der griechischen Kirchenväter auf anthropologische Fragen hinlenkte und über die Natur des Menschen, die Beschaffenheit seines Willens und dessen Verhalten der göttlichen Gnade gegenüber nachzudenken lehrte, wie denn auch das *γῶδι σουτόν* des Sokrates in dem *noli foras ire, redi in te ipsum* des Augustin seine Parallele findet. Schließlich kann auch noch das berühmte Wort der platonischen Apologie: *πεισομοι δὲ μᾶλλον θεῶς ἢ ἑμῶν* mit dem Ausspruch des Petrus vor dem hohen Rat: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ und der berühmten Szene auf dem Reichstag zu Worms verglichen werden.

Da bei der eben erwähnten Lektüre von Apg. 17 als Publikum der Areopagrede die Stoiker und Epikureer genannt werden, so muß bei dieser Gelegenheit das Nötigste über beide Philosophenschulen gesagt werden. Zunächst die eigentümliche rein praktische Fragestellung: Was muß ich thun, um zur Seelenruhe (*ἀταραξία τῆς ψυχῆς*) zu gelangen? die wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit mit der christlichen Grundfrage: Was muß ich tun, um selig zu werden? nicht verleugnen kann. Sodann die verschiedene Antwort auf die eine Frage: *ἡδονή* heiterer Lebensgenuss einer- und *ἀρετή* ernste Tätigkeit andererseits. Bei den Epikureern ist nicht unerwähnt zu lassen, daß Epikur und seine Schule wohl zu unterscheiden ist von dem landläufigen Epikureismus, der durch das *Epicuri de grege porcus* des Horaz derb illustriert wird. Die Stoiker haben den Begriff der Persönlichkeit ausgebildet und eine über den Horizont der antiken „Politik“ hinausgehende Tugend- und Pflichtenlehre, eine wirklich menschliche Ethik geschaffen, welche in ihrer herben Strenge mit der christlichen manches gemein hat. Doch gilt hier ganz besonders der Satz: *Si duo faciunt idem, non est idem*. Das stoische *sustine et abstine* ist doch etwas anderes als die christliche Geduld und Selbstverleugnung, und vollends hat die stolze Antarkie des stoischen Weisen und die Apathie, welche das Ziel seines Handelns bildet, nichts zu schaffen mit der Demut, welche die Haupttugend der Christen sein soll, und mit der temperamentvollen Liebe, der der Apostel 1. Kor. 13 ein begeistertes Loblied singt. Zu begreifen ist demnach die Abneigung des tugendhaften Stoikers auf dem Throne, des Kaisers Marc Aurel, gerade gegen die Christen, in denen er das Gegenteil seines stoischen Ideals sehen mußte. Uebrigens könnte man auch bei Besprechung der Pharisäer und Sadduzäer eine Parallele zwischen ihnen einerseits und den Stoikern und Epikureern andererseits ziehen, mit denen sie wenigstens eine gewisse äußere Verwandtschaft haben.

Von Plato in dem Religionsunterricht des Gymnasiums reden hieße vielleicht Eulen nach Athen tragen. Doch muß gerade einer so einseitigen und summarischen Beurteilung des Altertums gegenüber, wie sie uns Römer 1, 21—25 vorliegt, auf den platonischen Idealismus hingewiesen werden, welcher mit religiöser Sehnsucht sich der unsichtbaren Welt als der wahrhaft Seienden zuwandte und zum ersten Mal den Mut fand, die Gottheit mit der Idee des Guten zu identifizieren.

Wer möchte es unterlassen, auf die interessante Parallele zwischen Paulus und Plato hinzudeuten, wie beide auf der Höhe ihrer Betrachtung, jener im 8. Kapitel des Römerbriefes, dieser im 10. Buch seiner *Politeia*, demselben erhabenen Gedanken fast mit denselben Worten Ausdruck geben, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen! Die Kirchengeschichte zeigt uns, daß vielen philosophisch gebildeten Griechen, wie z. B. dem Philosophen Justin die platonische Philosophie ein *παιδαγωγός εις Χριστόν* wurde. Freilich schlich sich hier ein gefährlicher Irrtum mit ein. Erwin Rohde sagt mit Recht von der platonischen Philosophie: „Hier ist nicht eine Religion der Armen im Geiste! Die Wissenschaft, das höchste Wissen um die Wahrheit des Seienden ist die Bedingung der Erlösung. Gott erkennen heißt göttlich werden.“ Die Ueberschätzung des begrifflichen Denkens und philosophischen Erkennens hat nicht nur dem sogenannten Gnostizismus seinen Namen gegeben, sondern auch den griechischen Kirchenvätern und damit der kirchlichen Lehre, deren Ausbildung wir ihnen verdanken, jenen intellektualistischen Zug verliehen, welcher immer weiter vom biblischen Christentum ab in das Gebiet der theologischen Spekulation hineinführte. Bei der Besprechung einer so wichtigen Stelle wie Galater 3, 28 werden wir ferner die Bemerkung nicht unterdrücken können, daß Plato darin über die Schranken des antiken Denkens nicht hinausgekommen ist, daß ihm eine Schätzung der menschlichen Persönlichkeit als solcher ferne lag, daß, während das Christentum mit der „Humanität“ vollen Ernst machte und die Stoa ihr wenigstens näher gekommen ist, diesem erleuchteten Geiste der Mensch vorwiegend aufging in dem Hellenen, dem Mann und dem Freien. Auch darf bei Besprechung von 1. Kor. 6, 7—20 und Römer 1, 26 ff. nicht verschwiegen werden, daß Sokrates sowohl wie Plato in der Beurteilung geschlechtlicher Verhältnisse und Verirrungen nicht von ferne an den sittlichen Ernst heranreichen, der dem Christentum gerade hierin eigen ist.

Von Aristoteles kann im Religionsunterricht eigentlich nur bei Gelegenheit der eigentümlichen Verbindung gesprochen werden, welche die Scholastik des Mittelalters mit ihm eingegangen hat. Die aristotelische Philosophie rächte sich für die Behandlung, die ihr als *ancilla theologiae* zu Teil wurde, dadurch, daß sie immer mehr das biblische Christentum ganz aus der Theologie herausgetrieben hat. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Zorn Luthers zu begreifen, den er gegen „den hochmütigen Heiden Aristoteles“ hegte und von dem er sagte, er würde ihn, wenn er nicht wüßte, daß er ein Mensch gewesen, für den Teufel selber halten. Wir werden die Tragweite des Wortes zu würdigen wissen, das er schon ein Jahr vor dem Anschlag der Thesen schrieb: „Unsere Theologie und St. Augustinus treibt man mit gutem Fortgang auf unserer Universität unter Gottes Beistand. Aristoteles kommt nach und nach ins Abnehmen und ist dem Fall sehr nahe.“

Von den neueren Philosophen ist es eigentlich nur Kant, dessen gewichtige Stimme wir immer wieder in den Religionsunterricht hineinklingen lassen müssen. Schon bei Besprechung des paulinischen Wortes 1. Kor. 13, 9: „Unser Wissen ist Stückwerk“ müssen wir betonen, daß eigentlich erst Kant durch seine scharfsinnige Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens die Relativität alles menschlichen Erkennens erwiesen hat, und daß er als ein zweiter Kopernikus den epochemachenden Satz aufgestellt hat, mit welchem er die bisherige Betrachtung der Sache auf den Kopf stellte: „Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie sind, sondern wie wir sind.“ Bei Besprechung ferner von so prinzipiell wichtigen Sätzen wie Römer 7, 7—25 und Jakobus 1, 13—15 und der damit in Zusammenhang stehenden augustiniisch-pelagianischen Kontroverse werden wir den Schüler darauf hinweisen dürfen, daß Kant als scharfsinniger Beobachter auch des menschlichen Herzens ganz auf Seite der ernsteren und tieferen Auffassung steht, welche in dem Begriffe

„Erbfünde“ einen zwar nicht gerade glücklich gewählten, aber immerhin einigermaßen verständlichen Ausdruck\*) bekommen hat. Spricht er doch von „dem radikalen Bösen der menschlichen Natur, welches den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl tun würde, zu entwickeln.“ Setzt er doch allem feichten Gerede über die natürliche Güte des Menschen den Satz entgegen: „Wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von einer Voraussetzung der Bösigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Gang dazu unvermeidbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben.“ Spricht er doch endlich von einer „Revolution in der Gesinnung im Menschen“ und daß dieser „ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens werden kann.“ Wenn Christus Matth. 7, 12 als Moralprinzip den Satz hinstellt: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen,“ ein Satz, der nicht mit dem vulgären Sprichwort: „Was du nicht willst, das dir geschieht, das tu auch keinem anderen nicht“ zu verwechseln ist, wohl aber mit dem „Königlichen Gesetz“ Jacobus 2, 8: Liebe deinen Nächsten als dich selbst! zusammenklingt, so hat Kant dem in seinem berühmten kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ einen philosophischen Ausdruck gegeben. Das eigentliche Thema der ganzen Bergpredigt sowie des zweiten Teils von Luthers gewaltiger Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, daß die Werke keinen selbständigen Wert haben, sondern nur als Frucht der in ihnen sich ausprägenden Gesinnung gelten können, dieser Hauptgrundsatz protestantischer und damit echt christlicher Sittlichkeit, dem Luther die klare Fassung gibt: „Gute Werke machen nimmermehr einen Mann gut, sondern ein guter Mann tut gute Werke“ hat in Kant, welcher protestantisch ist bis auf die Knochen, seinen Interpreten gefunden, wenn er spricht: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Endlich kann ich mir, um vorläufig mit Kant abzuschließen, es nicht versagen, jedesmal bei Besprechung der beiden ersten Kapitel des Römerbriefes, wo unter anderen auch der Gedanke gestreift wird, daß die Erhabenheit der Natur und des in die Herzen geschriebenen Gesetzes den Menschen allezeit auf Gott hingewiesen hat, auch an Kants berühmten Ausspruch zu erinnern: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit einer immer neuen und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt, der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir,“ ein Ausspruch, der unserer Jugend, die gerade nicht nach dieser Seite hinneigt, nicht oft genug zur Macheiferung aus Herz gelegt werden kann.

Es darf aber auch nicht vergessen werden, gelegentlich im Religionsunterricht die Betrachtung auf den modernsten Modephilosophen, Friedrich Nietzsche, hinzulenken. Da die Thatsache, daß dessen Werke von unseren Primanern vielfach gelesen, um nicht zu sagen: verschlungen werden, nicht

\*) Es giebt doch wohl zu denken, daß ein der Kirchenlehre so fern stehender Mann wie Hebbel einmal die Bemerkung macht: „Der Gedanke der Erbsünde ist der natürlichste, auf den der Mensch verfallen konnte. Wie oft tut der Mensch etwas, was er schon indem und bevor er es tut, bereut. Wie oft ruft er: Pfui! und spuckt ins Glas und leert es doch.“ Aus demselben Grunde werden wir Goethe nicht beistimmen, wenn er Kant verurteilend sagt, dieser habe „seinen philosophischen Mantel freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlappert.“

geleugnet werden kann, so wird es pädagogisch nicht ratsam sein, von ihnen als von einer gefährlichen Lektüre abzuraten, vielmehr auf Grund der weitherzigen Paulinischen Worte: „Alles ist euer“ und „Prüfet alles und das Gute behaltet“ darauf hinzuweisen, daß sie auch von Nietzsche manches Gute lernen können, daß sie aber nicht alles ohne weiteres als bare Münze hinnehmen und sich nicht von jedem, der marktchreierisch seine Ware als etwas ganz Neues, nie Dagewesenes anpreist, imponieren lassen und eines Menschen Knechte werden dürfen. Wir werden ihnen ans Herz legen, daß das Christentum ein für alle Mal die größte „Umwertung aller Werte“ vollzogen hat, wenn es durch Jesu Mund mit der Forderung an den Menschen herantritt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles andere nebenbei zufallen“, daß uns auch das Christentum gewissermaßen „jenseits von Gut und Böse“ hinführen will, indem es verspricht, uns von der Macht des Bösen zu befreien und das Gute in uns zur alleinigen Herrschaft zu bringen. Wir werden immer und immer wieder darauf hinweisen, daß die christliche Moral die wahre „Herrenmoral“ ist, welche uns zu selbständigen Persönlichkeiten und zu wahrhaft freien Männern erziehen will, und daß Nietzsche, dessen größter Ruhm es nicht war, das Christentum an der Quelle zu studieren, hier durch eine stark gefärbte Brille gesehen hat. Wir müssen aber noch weiter gehen und es betonen, daß bei Nietzsche — was vielfach übersehen wird — hinter der oft rauhen Schale ein edler Kern steckt und daß das, worauf er eigentlich hinausgewollt hat, mit dem von ihm so oft geschmähten Christentum wohl zu harmonieren scheint. Sätze, wie die: „Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß; er ist mehr Affe als irgend ein Affe.“ „Viele wegzulocken von der Herde, dazu bin ich gekommen.“ „Wirf den Helden in deiner Seele nicht weg!“ „Ich vergebe dir, was du mir tatest, aber nicht, was du dir tatest.“ „Euer Selbst sei in der Handlung, wie die Mutter in dem Kinde.“ „Tut immerhin was ihr wollt, aber seid erst solche, welche wollen können,“ solche und ähnliche Aphorismen werden wohl kaum vom christlichen Standpunkte aus beanstandet werden können.

2. Auf das Gebiet der Erkenntnistheorie bzw. Logik führen uns vor allem die wichtigen Prinzipienfragen nach der Erkennbarkeit Gottes und den sogenannten Beweisen für sein Dasein.

a. Die Besprechung der Frage, ob und wie Gott für uns erkennbar ist, kann nicht umgangen werden, da sie einerseits bei der Lektüre besonders des 1. Korintherbrieves und der johanneischen Schriften sich aufdrängt, andererseits in der Kirchengeschichte z. B. beim Gnostizismus, bei der Mystik und Scholastik, bei der protestantischen Orthodoxie und dem Pietismus, bei dem Rationalismus und seiner Bekämpfung durch Kant und Schleiermacher immer wieder auftaucht. Bei der Erörterung des Problems werden wir von dem, was unter Erkennen im gewöhnlichen Sinne des Wortes verstanden wird, zunächst auszugehen haben. Unter Erkennen verstehen wir eine Tätigkeit unseres Verstandes, welcher das vorzugsweise durch die Sinne Wahrgenommene nach den ihm immanenten Gesetzen zu verstehen und zu begreifen, d. h. begrifflich zu fixieren strebt. Da nun Gott gerade das Unbegreifliche und Ueberfönnliche ist, so kann von einer rein verstandesmäßigen Erkenntnis Gottes nun und nimmermehr die Rede sein. Hier gilt vielmehr das Wort des Dichters: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt“ und das Wort des Apostels Paulus 1. Kor. 2, 14: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, es ist ihm eine Torheit und kann es nicht erkennen.“ Wir müssen deshalb zwischen dem rein verstandesmäßigen philosophischen und dem vorwiegend geföhlsmäßigen religiösen — nicht etwa theologischen — Erkennen wohl unterscheiden. Letzteres, welches zu

seinem alleinigen Objekt Gott oder die Welt des Unsichtbaren hat, wurzelt in der Tiefe des Gemütes, und wie wir unter Religion hauptsächlich eine geheimnisvolle Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen verstehen, so wird als Grundsatz des religiösen Erkennens das gelten, daß Gott sich in irgend einer Weise dem zu erkennen giebt und offenbart, welcher sich ihm in Ehrfurcht, Sehnsucht und Vertrauen gewissermaßen entgegenstreckt. Um nur einige Fachmänner auf diesem Gebiete zu hören, so zitieren wir Jacobi 4, 8: „Nahet euch Gott, so nahet er sich euch.“ Apg. 17, 27: „Daß sie den Herrn suchen sollen, ob sie wohl ihn fühlen und finden möchten, und zwar ist er nicht fern von einem jeglichen unter uns.“ Und endlich 1. Joh. 4, 8: „Wer nicht lieb hat, der erkennet Gott nicht, denn Gott ist Liebe,“ womit zu vergleichen das Wort Bernhards von Clairvaux: „Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur.“ Letzteres gilt in höchstem Sinne von Jesus Christus, dessen Persönlichkeit uns Gott abspiegelt, weil allein in ihm diese geheimnisvolle Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch in ungetrübter Reinheit zum Ausdruck gekommen ist. Wir werden sagen können, daß während beim verstandesmäßigen Erkennen wir gewissermaßen aus uns herausgehen und unsere Subjektivität in die Dinge hineintragen, beim religiösen Erkennen das Objekt in uns hineingeht, wir Gottes in *ne* werden und etwas von ihm fühlen und erleben. Vielleicht können wir auch den Unterschied zwischen philosophischem und religiösem Erkennen oder zwischen Wissen und Glauben dem Verständnis des Schülers auf folgende Weise näher bringen: Jenes hat, wie Plato sagt, seinen Grund in dem *ἰσχυράγειν*, in dem Erstaunen über die Welt der Objekte, mit denen der Mensch durch die Sinneswahrnehmung in Berührung kommt, dadurch wird sein Erkenntnistrieb und seine Wißbegierde angeregt, und diese sucht das kausale nach Ursachen und Wirkungen fragende Bedürfnis des Verstandes zu befriedigen; das religiöse Erkennen aber hat seinen Grund nach einem bekannten Worte Augustins in dem *cor inquietum*, in dem tief gefühlten Mißverhältnis zwischen dem Menschen und der Natur, in deren Zusammenhang er verflochten ist und der gegenüber er sich als ein Fremdling vorkommt. Dadurch wird die Sehnsucht nach einem übernatürlichen Wesen, das „seines Geschlechtes“ ist, erweckt und diese strebt danach, das teleologische nach Zielen und Zwecken fragende Bedürfnis des Gemütes zu beruhigen, das nicht in erster Linie, wie der Verstand auf das Was? oder Wie? sondern auf das Warum? und Wozu? eine Antwort sucht. Oder, um es mit Paulsen so auszudrücken: „Das eigentliche Wesen jedes religiösen Glaubens ist die Zuversicht, daß in dem, was ich als das Höchste und Beste liebe und verehere, das eigentliche Wesen der Wirklichkeit sich mir offenbart, die Gewißheit, daß das Gute und Vollkommene, worauf das tiefste Sehnen meines Willens gerichtet ist, Grund und Ziel aller Dinge ist.“ Wenn vorhin gesagt wurde, daß das religiöse Erkennen ein vorwiegend gefühlsmäßiges sei, so ist damit schon angedeutet, daß das religiöse Erkennen, um nicht ein unklares Schwelgen in Gefühlen zu werden, der Mitwirkung des Verstandes nicht wird entbehren können, welcher die Gefühle, die der Ausgangspunkt und die Grundlage sein müssen, kontrolliert, über sie reflektiert und dieselben zu Begriffen und Urteilen weiter bildet. Wenn somit ein Erkennen Gottes auf dem angegebenen Wege als möglich erscheinen darf, so wird doch auch dieses immer „Stückwerk“ bleiben müssen, weil wir im letzten Grunde auch Gott nicht erkennen, wie er ist, sondern wie wir sind, und wir werden uns gern mit dem bescheidenen Resultat begnügen, das kein Geringerer als Paulus 1. Kor. 13, 12 dahin formuliert: „Wir sehen jetzt wie durch einen Spiegel in ein Rätsel hinein“, woran er die weitere Hoffnung knüpft: „Dann aber von Angesicht zu Angesicht.“

Die ganze im Obigen angestellte erkenntnistheoretische Betrachtung mag uns zum Schluß noch einmal an Kant erinnern, in dessen Philosophie eben Wissen und Glauben 2 Faktoren bilden, die im Wesen des Menschen angelegt beide neben einander Raum haben, wie er denn selbst seine Philosophie am besten mit dem Worte charakterisiert: „Ich mußte das Wissen (nämlich das Scheinwissen) aufheben, um dem Glauben Platz zu machen.“

b. Bei den sogenannten Beweisen für Gottes Dasein ist zunächst und vor allem zu betonen, daß es sich hier weniger darum handelt, wie als vielmehr darum, ob Gott beweisbar ist. Beweisen heißt die Denknöwendigkeit eines Gegenstandes mittelst logischer Schlußfolgerung deduzieren und für jedermann, der einigermaßen logisch zu denken fähig ist, plausibel machen. Wäre der Beweis für Gottes Dasein ebenso zwingend zu erbringen, wie zum Beispiel für die Annahme, daß 2 mal 2 gleich 4 ist, so wäre die Aussicht vorhanden, den Atheismus unmöglich zu machen oder wenigstens ihn für das Irrenhaus reif zu befinden. Nun aber ist der Glaube an Gottes Dasein nicht ein abgeleitetes aus allerhand Voraussetzungen mühsam zusammengetragenes und jedermann aufzuzwingendes Wissen, sondern vielmehr eine unmittelbare innerlich erfahrene Gewißheit und freie Herzensüberzeugung, „eine Zuversicht des, das man hoffet und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet,“ kurz, der Glaube ist als solcher weder anzudemonstrieren, noch, wo er wirklich vorhanden ist und nicht als Scheinglaube ein kümmerliches Dasein fristet, wegzudemonstrieren. Es ist weiter darauf hinzuweisen, daß das Beweisen gewöhnlich mit einem: „wenn das so ist“, anfängt, um mit einem: „folglich muß das so sein“ zu schließen, während umgekehrt der Glaube dem: „obgleich das so ist“, ein kräftiges: „dennoch“ oder: „trotzdem ist das so“ entgegensetzt. Anstatt uns hier weiter in die Logik zu vertiefen, werden wir besser tun, dem Schüler das Gesagte an Beispielen zu illustrieren: Der Dichter des 73. Psalms erzählt, daß er früher einen Glauben gehabt habe, der sich auf Beweise stützte. Die Form des Beweises würde etwa so gelautet haben: Zu Gottes Wesen gehört es, daß er gerecht ist. Nun aber zeigt sich seine Gerechtigkeit darin, daß er hier auf Erden den Gerechten belohnt und den Gottlosen straft. Folglich muß Gott existieren. Als der Psalmist aber an seinem eigenen Leibe die bittere Erfahrung machte, daß der Untersatz sich nicht immer bewahrheitete, da geriet sein bisheriger Glaube ins Wanken und wäre schier ganz verloren gegangen, wenn nicht ihm in heftigem Seelenkampfe ein anderer Glaube aufgegangen wäre, der ihn die herrlichen Worte sprechen ließ: „Dennoch bleibe ich stets an dir, denn du hältst mich an deiner rechten Hand. Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde, wenn mir gleich Leib und Seele schmachten, bist du doch meines Herzens Trost.“ Ein anderes treffendes Beispiel bietet sich uns aus der Geschichte des Burenkrieges. Wir modernen Menschen haben uns über den Glaubensheroismus dieser Leute gewundert, welche die Zuversicht hatten, daß, da ihre Sache eine gerechte sei und ein gerechter Gott im Himmel lebe, der endliche Sieg ihnen gehören müsse. Wie mancher biedere Bur wird aber nach dem großen Zusammenbruch seiner Hoffnungen weiter so argumentiert haben: „Unsere Sache war gerecht. Nun aber hat das Unrecht gesiegt. Folglich giebt es keinen gerechten oder auch gar keinen Gott.“ Nur die, bei denen der Glaube tiefer fundiert war, werden ihn aus den Zweifeln gerettet und noch fester begründet haben.

Der gewöhnlichen Menschenlogik, welche zu Gott spricht: Wenn du tust, um was ich dich bitte, so werde ich an dich glauben; wenn du es aber nicht tust, so muß ich an deiner Existenz zweifeln, tritt die höhere Logik der Propheten und Glaubenshelden gegenüber, welche sich zu dem

echten Glauben bekennt: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege, spricht der Herr“ oder: „Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ Von diesem höchsten Standpunkte aus betrachtet wird uns auch das scheinbar so unsinnige *credo quia absurdum* Tertullians einen ganz vernünftigen Sinn bekommen.

Die einzelnen Beweise für die Existenz Gottes werden wir dem Schüler in möglichster Kürze vorführen, schon um ihm zu zeigen, wie menschlicher Scharfsinn sich an einer vergeblichen Aufgabe abgequält hat. An einigen derselben, namentlich an dem ontologischen und kosmologischen, werden wir ihm an der Hand Kants nachweisen, wo der unvermeidliche Trugschluß eintritt, es ihm aber auch nicht verschweigen, daß Kants eigener Beweis, der sogenannte moralische Beweis, welcher auf der vermeintlichen Denknöthwendigkeit eines Ausgleiches zwischen Tugend und Glückseligkeit aufgebaut ist, gerade auf einem sehr argen Trugschluß beruht. Schließlich werden wir noch darauf hinweisen, daß alle sogenannten Argumente für das Dasein Gottes den Glauben an Gott, den sie nicht begründen können, schon voraussetzen und nur von diesem Gesichtspunkte aus einen relativen Wert beanspruchen dürfen, daß aber der Glaube selber, welcher eben „nicht jedermanns Ding“ ist, nur einen Beweis anerkennt, der aber kein Beweis im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, den Beweis nämlich des Geistes und der Kraft, wie ihn Paulus 1. Kor. 2, 4 nennt, d. h. das innere Erfahren und Erleben Gottes, welches allein Gewißheit auf diesem Gebiet begründen kann.

3. Auf das Gebiet der Metaphysik geraten wir oder streifen wenigstens hart an dasselbe, wenn wir uns die christliche Gottesvorstellung verständlich zu machen suchen, wenn wir über das, was die großen Gottesmänner uns als ihre ureigenste innere Erfahrung darstellen und was wir ihnen einigermaßen nachempfunden haben, reflektieren. Bei der Betrachtung des Wesens Gottes haben wir von den beiden grundlegenden Sätzen: „Gott ist Geist“ und „Gott ist Liebe“ auszugehen, von denen der erste den zweiten bereits in sich schließt und der zweite auf den ersten als seine Voraussetzung zurückgeht. In dem Satze: „Gott ist Geist“ ist zweierlei enthalten, nämlich: „Gott ist Geist“ und „Gott ist Geist.“ Bei der ersteren Fassung des Satzes tritt uns der Materialismus entgegen mit der verblüffenden Behauptung, daß es keinen Geist gebe, weil alle sogenannten geistigen Funktionen rein körperliche Vorgänge seien. Er begründet diese Behauptung mit dem richtigen Hinweis darauf, daß unser Geistesleben an körperliche Organe gebunden und von materiellen Vorgängen abhängig ist, begeht aber den groben logischen Fehler, daß er ohne weiteres von der Abhängigkeit auf die Identität beider schließt. Wir werden den Schüler darauf hinweisen, daß Gedanken nicht Gehirnbewegungen sind, wenn auch diese gleichzeitig mit ihnen vor sich gehen, sondern daß sie eben Gedanken sind und bleiben, und daß es eben so widersinnig ist Gedanken als Gehirnprodukte zu bezeichnen, wie wenn wir die auf einem Instrumente gespielten Melodien diesem selbst zuschreiben wollten. Ein ursächliches Verhältnis aber zwischen geistigen Funktionen und körperlichen Vorgängen nachzuweisen ist dem Materialismus bis jetzt noch nicht gelungen und wird ihm auch nicht gelingen. Mit Recht sagt Lange: „Wir lernen nur gewisse Bedingungen unseres Geisteslebens kennen, lernen aber nicht, wie aus diesen Bedingungen unser Geistesleben zu stande kommt . . . Das Bewußtsein läßt sich nicht aus stofflichen Bewegungen erklären. Wie bündig auch dargetan wird, daß es von stofflichen Vorgängen durchaus abhängig ist, das Verhältnis der äußeren Bewegung zur Empfindung bleibt unfaßbar.“ Wenn somit kein Grund für uns vorhanden ist, an der Existenz eines den körperlichen Vorgängen entgegengesetzten Geisteslebens, dessen wir übrigens unmittelbar in unserem Selbstbewußtsein gewiß werden,

zu zweifeln, so wird auch der Satz: „Gott ist Geist“ zu Recht bestehen, wir werden aber auch die Möglichkeit, daß es ein von körperlichen Vorgängen unabhängiges Geistesleben geben kann, zugeben. Letzteres soll in der zweiten Fassung des Satzes: „Gott ist Geist“ nachdrücklich betont werden. Vom Menschen kann nämlich nur höchstens das ausgesagt werden, daß er Geist habe, weil bei ihm Geist und Leib zu einer organischen Einheit verbunden ist. Nach dieser seiner geist-leiblichen Beschaffenheit nennen wir ihn ein denkendes und wollendes oder auch — wenn wir das noch besonders hervorheben wollen — fühlendes Wesen. Durch das Denken wird er seiner selbst bewußt und unterscheidet sich als Ich von anderen Wesen; durch das Wollen bestimmt er sich selbst und handelt nach Zwecken, die er sich selbst vorgesetzt hat, er ist eine Persönlichkeit. Aber unser Denken und Wollen ist beschränkt durch Raum und Zeit, wir sind endliche Persönlichkeiten, abhängig von der Natur, der wir nach unserer leiblichen Seite angehören. Gott ist Geist heißt demnach: Gott ist ein in seinem Selbstbewußtsein und seiner Selbstbestimmung unbegrenztes und unbeschränktes über Raum und Zeit und Natur erhabenes Wesen, eine schlechthin absolute Persönlichkeit. Wenn die Philosophen dagegen einwenden, daß dies einen Widerspruch enthalte, da der Begriff „Persönlichkeit“ nur auf endliche Wesen, nimmermehr aber auf das Absolute angewandt werden könne, so erwidern wir darauf folgendes: Einerseits werden wir es als einen Widerspruch empfinden, wenn wir das, was uns beim Menschen als das Höchste, was von ihm ausgesagt werden kann, gelten muß, nicht auch auf Gott in höchster Potenz übertragen, andererseits ist es gerade ein religiöses Bedürfnis, den Gott, mit dem wir in persönliche Beziehung treten wollen, auch als persönliches Wesen zu fassen. Es wird freilich zugegeben werden müssen, daß hier eine Gefahr sehr nahe liegt, die Gefahr nämlich, die Gottheit in die Sphäre der endlichen Persönlichkeit herabzuziehen und ihr allerlei menschliche Schwächen und Beschränktheiten anzudichten. Die Religionsgeschichte, welche nicht eine Ausstellung von Meisterwerken, sondern eher eine Karrikaturenammlung genannt werden kann, legt uns davon reichlich Zeugnis ab; aber diese Gefahr soll eben dadurch überwunden werden, daß wir Gott im Geist und in der Wahrheit verehren und seine Persönlichkeit von allen Anthropomorphismen und Anthropopathismen, soweit uns das möglich ist, befreien. Gott ist absolute Persönlichkeit\*), nicht aber das Nonens eines guten und vernünftigen Universums, wie es sich David Strauß konstruierte; nur auf dem soliden Untergrund dieses rocher de bronze kann auch die spezifisch christliche Idee eines heiligen und guten Gottes, welcher Liebe ist, aufgebaut werden. Freilich — auch das soll zugegeben und kann nicht oft genug gerade dem Schüler gegenüber betont werden — es wird uns unendlich schwer, einen allmächtigen und allwissenden, einen ewigen und allgegenwärtigen, einen heiligen und gerechten Gott, mit einem Worte: eine absolute Persönlichkeit uns vorzustellen, unser Denken verwickelt sich, je mehr es sich damit beschäftigt, in allerhand Widersprüche und Ungereimtheiten, je mehr wir Gott begreifen wollen, desto unbegreiflicher wird er uns. „Wir können uns,“ sagt Hausrath richtig, „eine unendliche Persönlichkeit nicht vorstellen und doch nicht davon dispensieren.“ Wehe uns aber, wenn uns alles so selbstverständlich und klar vorkommen sollte und wir nicht bei dem Denken an Gott etwas empfinden von dem heiligen Schauer, dem der Dichter des 139. Psalms mit den Worten Ausdruck gab: „Solche Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch, ich kann

\*) Ich habe nichts gegen den Vorschlag Paulsens, Gott lieber ein „überpersönliches“ Wesen zu nennen, „um anzudeuten, daß man Gottes Wesen in der Richtung der Steigerung, nicht der Minderung menschlich geistigen Lebens sucht.“

es nicht begreifen!“ Gott wird und soll uns stets der Unbegreifliche und Unerforschliche sein und bleiben, und im Umgang und in der Beschäftigung mit ihm sollen wir vor allem Demut und Ehrfurcht lernen. „Es ist das höchste Glück des denkenden Menschen,“ sagt Goethe treffend, „das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren.“ Und nicht minder schön Paulsen: „Gott begreifen hieße Gott sein. Mit Ehrfurcht vor dem Unendlichen und Unergründlichen, dem Quell und Ziel alles Lebens und Seins stehen, das ist es, was dem Menschen geziemt!“ \*)

Im Zusammenhang mit dem Gesagten ist noch kurz eine Erörterung darüber anzustellen, in welche Kategorie von Gottesvorstellungen die christliche gehört. Es giebt deren, soviel ich sehe, drei: die pantheistische, deistische und theistische.

Der **Pantheismus** setzt, wie sein Name sagt, die Identität von Gott und Welt voraus, er behauptet, daß Gott die Welt und die Welt Gott ist, daß Gott gewissermaßen die von innen betrachtete Welt, die Weltseele oder der Weltgeist, und die Welt der von Außen betrachtete Gott, der Gottesleib ist. Wenn Schopenhauer einmal sagt: „Pantheismus ist höflicher Atheismus. Die Behauptung, Gott und Welt ist eins, heißt dem Herrgott einen höflichen Abschied geben,“ so hat er freilich Recht, insofern für einen persönlichen Gott dort eigentlich kein Raum ist, aber der Umstand, daß manche tief religiöse Männer, wie z. B. die Mystiker des Mittelalters, Gerhard Tersteegen in seinem herrlichen Lied: Gott ist gegenwärtig, und Schleiermacher in seinen Reden über Religion sich entschieden zum Pantheismus wenigstens hinneigen, sollte veranlassen in dem Gebrauch des Vorwurfs „Atheismus“ etwas vorsichtig zu sein. Der Pantheismus birgt in sich ein Wahrheitsmoment, welches er allerdings sehr einseitig betont, das Gefühl der Nähe Gottes, seine *Immanenz* oder *Innereweltlichkeit*. Freilich ist die Gefahr um so größer, welche darin liegt, daß der Unterschied zwischen Gott und Welt verwischt wird, beide Begriffe verschwommen in einander fließen und für den Menschen Gott oft so nahe rückt, daß er sich mit Gott identifiziert und wohl gar von seiner „*Bergottung*“ redet.

Der **Deismus** hingegen rückt Gott und Welt ganz auseinander, läßt beide selbständig neben einander hergehen, redet gern von dem Gott, der über den Sternen thronet, den er auch gelegentlich pathetisch *Allvater* nennt, faßt ihn auch als persönliches Wesen mit allen möglichen Attributen desselben ausgeschmückt, aber diese dienen eben nur als Ornament, und es ist kein „*lebendiger*“ Gott, der uns dort entgegentritt. Auch der Deismus vertritt einseitig ein Wahrheitsmoment, das Gefühl der Ferne Gottes, seine *Transzendenz* oder *Ueberweltlichkeit*. Aber auch hier liegt eine Gefahr sehr nahe, die Gefahr nämlich, daß Gott zu einer bloßen Abstraktion, zum allgemeinen inhaltsleeren Begriff eines höchsten Wesens zusammenschrumpft und für den Menschen Gott so ferne gerückt wird, daß er alle Beziehungen zu ihm verliert und „den lieben Gott einen guten Mann sein läßt.“

Der **Theismus** endlich, welcher der christlichen Gottesidee zu Grunde liegt, faßt die *Immanenz* und *Transzendenz*, welche für unser Denken auseinanderfallen, in Gott zusammen und betont es, daß Gott zwar von der Welt verschieden, aber nicht von ihr geschieden ist.

---

\*) Wenn Ernst Häckel in seinen *Welträtseln* den Satz: Gott ist Geist mit der Bemerkung persifliert, dann wäre er ja ein „*gasförmiges Wirbeltier*“, so beweist er damit nur, was einzusehen ihm schwer fällt, daß er über sehr ernste Dinge nicht mit dem nötigen Ernst zu reden vermag.

Mit der Betrachtung des göttlichen Wesens hängt nun die seines Wirkens eng zusammen, und wir werden den Schüler darauf aufmerksam machen, daß der Satz: „Gott ist Geist“ bereits den anderen Satz: „Gott ist Welt schöpfer“ in sich schließt. Gottes Wirken ist Schaffen, d. h. ein bewußtes und gewolltes Tun, welches Leben hervorbringt. Die Totalität des Geschaffenen nennen wir Welt, Kosmos, einen Begriff, der ursprünglich: Ordnung bedeutet und zuerst von Pythagoras auf die sichtbare Welt angewandt worden sein soll. Mit dem Satze: „Gott hat die Welt geschaffen“ betonen wir dem Pantheismus gegenüber, daß die Welt etwas anderes als Gott ist, daß sie nicht ewig ist, sondern einen Anfang und ein Ende hat, dem Deismus gegenüber, daß die Welt nicht etwas Selbständiges neben Gott ist, gewissermaßen ein Uhrwerk, das aufgezogen ist und abläuft, sondern daß Gott in ihr wirkt, daß er nicht nur geschaffen hat, sondern immer aufs neue schafft und die Welt erhält und regiert. Was dem Verstand als ein nach Naturgesetzen wirkender Mechanismus erscheint, ist dem Gemüt ein Wunder der göttlichen Allmacht und Weisheit, das größte Wunder ist ihm gerade das, was wir täglich vor Augen sehen. Damit ist schon auf die Hauptsache hingewiesen, daß nämlich der Satz: „Gott hat die Welt geschaffen“ nicht eine wissenschaftliche Theorie neben vielen anderen über die Entstehung der Welt sein will, sondern vielmehr eine religiöse Aussage, welche den Sinn der Welt zu deuten versucht. Wenn Luther in seinem Katechismus den ersten Artikel des christlichen Glaubens dahin erklärt, daß er sagt: „Ich glaube, daß Gott mich geschaffen hat samt allen Kreaturen, daß er mich erhält, verjorget, beschirmt, behütet und bewahret,“ so hat er damit den richtigen Gesichtspunkt zur Würdigung der ganzen zur Rede stehenden Frage gegeben: Was ich innerlich erlebt habe, nämlich daß ich alles, was ich bin und habe, im letzten Grund Gott verdanke, daß ich nicht zufällig existiere, sondern daß mein Leben einen Zweck und ein Ziel hat, daß ich nicht bloß ein Stäubchen im Weltall, sondern ein Gegenstand der göttlichen Vorsehung bin, das dient mir als Schlüssel zum Verständnis des Weltganzen, dem ich als bescheidener Teil angehöre. Was dasselbe ist und wie es entstanden ist, kann den religiösen Menschen als solchen zu wissen nicht interessieren, wohl aber, warum es da ist, worin es seinen letzten Grund hat und was für eine Stellung ich zu ihm einzunehmen habe.

Es wird hier der geeignete Ort sein, im Religionsunterricht einmal ganz kurz auf das Verhältnis zwischen Religion und Naturwissenschaft hinzuweisen und den Gesichtspunkt zu betonen, daß beide, wenn sie in Frieden miteinander leben wollen, ihre beiderseitigen Grenzen zu respektieren haben werden. Man wird deshalb etwa in folgender Weise die Grenzregulierung vornehmen können: Die Naturwissenschaft hat es mit der Erklärung der einzelnen Erscheinungen und Vorgänge auf dem Gebiet der Natur zu tun, sie ist bestrebt, der Natur ihren Schleier abzureißen und für die einzelnen Wirkungen die nächstliegenden Ursachen zu finden, sie tut das, indem sie beobachtet und experimentiert, zergliedert und zerlegt, sie arbeitet mit Sezierschneidmesser und Retorte, mit Mikroskop und Teleskop, sie sucht endlich die Resultate ihrer Entdeckungen in Gesetze zu fassen, die sie von ihrem Standpunkte aus mit Recht Naturgesetze nennen kann. Die Religion dagegen hat mit der Natur und ihrer Erklärung überhaupt nichts zu schaffen, ihr Blick ist vielmehr stets auf das große Ganze gerichtet, auf die Welt als ein in sich geschlossenes Ganzes und auf den Menschen als Mikrokosmos, es liegt in ihrem Charakter, über die nächstliegenden Ursachen gänzlich hinwegzusehen und auf den letzten Grund aller Dinge, den sie in Gott findet, hinzuweisen. Sie überschreitet ihre Grenzen, wenn sie sich anmaßt, über Naturerkenntnisse, von denen sie als solche gar nichts verstehen kann, mitzureden oder wohl gar im Namen Gottes der Naturwissenschaft, die doch auch, wenn sie redlich und mit lauterem Wahrheitsfinn betrieben wird, ein Gottesdienst zu nennen

ist, Halt gebieten will. Man tut gewiß der Religion einen schlechten Dienst, wenn man einen künstlichen Gegensatz zwischen Bibel und Naturwissenschaft konstruiert, der gar nicht bestehen kann, weil die Bibel grundsätzlich mit Naturwissenschaft nichts zu schaffen hat, und wenn man z. B. das erste Kapitel der Bibel, das kein Schöpfungsbericht, sondern ein Schöpfungsgedicht sein will und als solches zu würdigen ist, der Naturwissenschaft als *noli me tangere* vorhält. Die exakte Naturforschung hingegen hat als solche mit Gott und dem Welterschöpfer nichts zu tun, da sie die Natur aus sich selbst zu erklären das Recht und die Pflicht hat. Sie überschreitet ihre Grenzen, wenn sie nun ihrerseits über jenes etwas aussagen und über Dinge urteilen bzw. aburteilen will, die dem Horizont ihres Wissens gänzlich fern liegen. Sie hat ferner das unbestreitbare Recht, Hypothesen, d. h. unerwiesene Annahmen, aufzustellen, die der wissenschaftlichen Detailforschung als Maximen dienen und vielleicht nachher als Tatsachen erwiesen werden. Sie überschreitet aber ihre Grenzen und hört auf Wissenschaft zu sein, wenn sie Hypothesen, die ihrer Natur nach unerweisbar sind, zu Axiomen erhebt und über den letzten Grund aller Dinge etwas wissen zu können vorgibt. Der *Materialismus*, dem die Naturwissenschaft ohne Zweifel sehr vieles verdankt und auf dessen Sirenenstimme sie deshalb mehr als billig zu hören geneigt ist, befehlt den groben logischen Fehler, daß er die Materie und die Atome, welche er bloß denkt, ohne weiteres als wirklich gegeben faßt und nun die Zauberformel gefunden zu haben meint, aus der sich alles mit Leichtigkeit ableiten und erklären läßt\*). Es wird der Naturwissenschaft zur Ehre gereichen, wenn sie sich durch den Glanz ihrer großartigen Entdeckungen nicht blenden läßt und auch die besonnenen Stimmen aus ihrem eigenen Lager nicht überhört, welche ihr nicht nur das *ignoramus*, sondern auch das *ignorabimus* zurufen und sie darauf hinweisen, daß die dem Erkennen gesteckten Grenzen auch die des Naturerkennens sind. Zur Beachtung diene auch das Wort Goethes: „Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten.“\*\*)

Die ganze obige Untersuchung wird sich schließlich zu der prinzipiellen für den Schüler sehr wichtigen praktischen Frage zuspitzen: Kann ich als religiöser Mensch Naturwissenschaft treiben? und: Kann ich als Naturforscher auch religiös sein? Beide Fragen sind m. E. unbedingt zu bejahen. Denn einerseits hat der religiöse Mensch doch auch von Gott einen Verstand bekommen, den er nun auch auf einem Gebiete, wo der Verstand allein zu gebieten hat, gebrauchen soll und darf, andererseits hat doch auch der Naturforscher ein Gemüt, dessen Bedürfnisse Befriedigung ver-

\*) Schopenhauer vergleicht einmal witzig den Materialisten mit dem Freiherrn von Münchhausen, der mit dem Pferd im Wasser schwimmend dieses mit den Beinen, sich selbst aber an seinem Zopf in die Höhe zieht.

\*\*) Nachträglich lese ich in der sehr lesenswerten 1903 erschienenen Broschüre Ludwigs von Sybel „Gedanken eines Vaters zur Gymnasialfrage“ folgende treffende das oben Gesagte im Wesentlichen bestätigende Bemerkungen: Destruktive Tendenz wurde der Naturwissenschaft hauptsächlich dann vorgeworfen, wenn Stürmer eine heuristische Hypothese als Dogma verkündeten und als Waffe zum religiös-politischen Kampfe mißbrauchten, eine Grenzüberschreitung, die mit dem Ernst der Wissenschaft unvereinbar ist. Denn die ist zu stolzbescheiden, um ihrer Grenzen sich nicht bewußt zu bleiben, wie denn die stolzbescheidene bei den überlauten Fanfaren so mancher ihrer Herolde nur erröten kann. . . . Wer sich gewöhnt hat, seine Lösung eines Problems nicht als These, das wäre als herausfordernde Behauptung, sondern als Hypothese, d. i. als bescheidene Annahme und Frage auszusprechen, der wird gegen die Dämonen der Eitelkeit und Rechthaberei gefeit und zu friedlicher Gemeinsamkeit der Arbeit geneigt sein.“

langen und ist er doch, wie Lange sagt, „nicht Entdeckungsmaschine, sondern ein Mensch, in welchem alle Seiten des menschlichen Wesens in unzertrennlicher Einheit wirken.“ Ist das nicht der Fall, nun wohl, dann hat Schiller Recht mit seinem Wort: „Wohl denen, die des Wissens Blut nicht mit dem Herzen zahlen!“

4. Nur ganz kurz sei zum Schluß auf einige im Religionsunterrichte zur Behandlung kommende anthropologische Fragen hingewiesen, welche mehr in das Gebiet der Psychologie und Ethik hinein gehören dürften. Wir können sie hier indes um so kürzer behandeln, weil sie vorwiegend schon bei der Besprechung der übrigen Gebiete gestreift worden sind.

Es ist dem biblischen Standpunkt eigentümlich, daß er den Menschen immer von einem doppelten Gesichtspunkt aus betrachtet, nämlich insofern er Gottes Ebenbild und insofern er Sünder ist. Mit dem ersteren Begriff ist mehr auf die transzendente Seite der Sache, auf die ursprüngliche Bestimmung und normale Veranlagung des Menschen, mit dem letzteren mehr auf die empirische Seite, auf die tatsächliche Beschaffenheit und abnorme Entwicklung hingewiesen. Da aber das Normale auch in seiner Abnormität noch immer, wenn auch getrübt und entstellt, vorhanden ist, so darf dasselbe nicht nur als transzendente Idealität, sondern auch als empirische Realität zur Sprache kommen.

Das Ebenbild Gottes, die Gottähnlichkeit, besteht nun lediglich darin, daß der Mensch Geist hat, daß er eine Persönlichkeit ist, und diese wird wiederum vorwiegend nach ihrer praktischen Seite, nach ihrer religiösen und sittlichen Bestimmtheit gewürdigt. Das religiöse und das sittliche Bewußtsein sind die beiden Faktoren, an die allein die Predigt des Evangeliums anknüpft. Im Anschluß besonders an die beiden ersten Kapitel des Römerbriefes wird man eine psychologische Begründung jener beiden Faktoren zu geben versuchen können, welchen im wesentlichen die dort aufgestellten Gesichtspunkte zu Grunde zu legen sind.

Wenn Römer 1, 20 vielleicht so zu verstehen ist, daß das unsichtbare Wesen Gottes den Menschen durch den überwältigenden Eindruck, welchen die Natur auf ihren Geist macht, zum Bewußtsein kommt, so werden wir in etwas anderer Fassung der Gedanken die Religion als psychologisches Phänomen vielleicht so erklären können: In der Doppeltheit seines Wesens als Natur- und Geisteswesen ist es begründet, daß der Mensch frei zu werden verlangt von der äußeren Naturgewalt und in der Gemeinschaft mit einem ihm geistig verwandten Wesen, dessen Dasein er ahnt und fühlt, sich selbst behauptet und über die Natur erhebt. Auch wo er sich zunächst nur als Naturwesen in seiner äußeren sinnlichen Existenz den zerstörenden Naturgewalten gegenüber behaupten will, ist es doch ihm selbst unbewußt der persönliche Freiheitstrieb, der sich in ihm regt. Wir nehmen gern hier Notiz von dem Wort des Philosophen Paulsen: „Religion gehört zu den normalen Funktionen der menschlichen Natur, ihr Fehlen bedeutet immer eine Störung, sei es im Individualleben, sei es im Gesamtleben.“ Es erübrigt noch hier kurz zu bemerken, daß besonders im Anschluß an Römer 1, 21—25 und 2, 17—29, welche Stellen einige wesentliche Grundzüge der heidnischen griechisch-römischen und jüdischen Religion enthalten, die wichtigsten Daten aus der vergleichenden Religionsgeschichte gegeben werden können.

Wenn ferner Römer 2, 14 und 15 von dem sittlichen Handeln der Heiden, denen ein positives Sittengesetz fehle, auf das Vorhandensein eines in ihre Herzen geschriebenen Gesetzes, d. h. eines sittlichen Bewußtseins geschlossen wird und als Zeuge dafür das Gewissen und die sich untereinander anklagenden oder auch entschuldigenden Gedanken angeführt werden, so werden wir auch

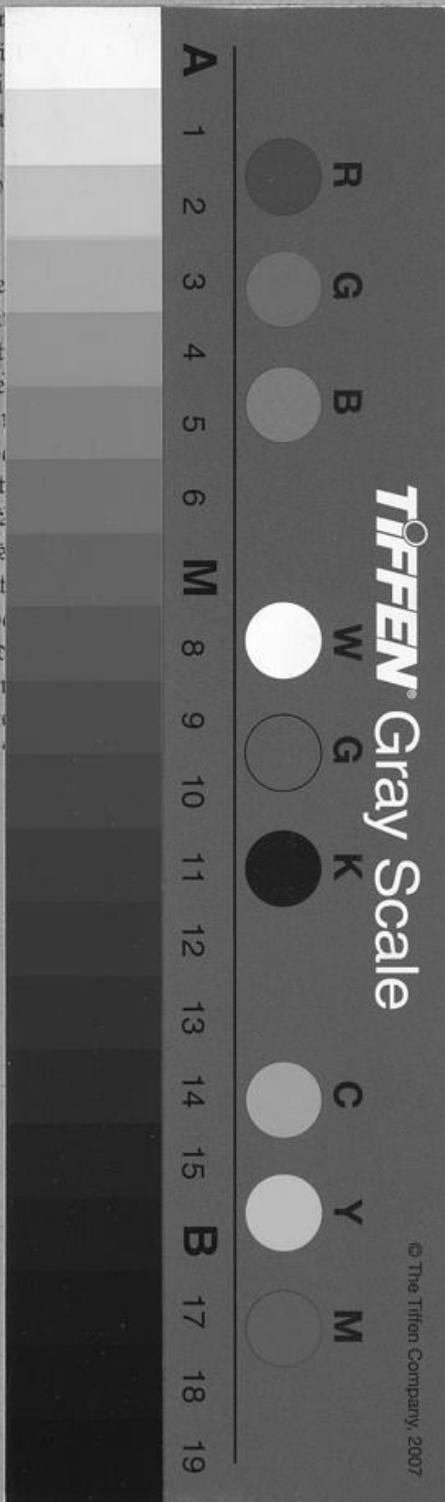
bei dem Schüler an die beiden Grundpfeiler des sittlichen Bewußtseins, die auch ihrer Erfahrung nicht verschlossen sind, das Gefühl der Verantwortlichkeit und das Schuldbewußtsein appellieren, wir werden ihn darauf hinweisen, daß die auch ihm wohlbekannte Stimme des Gewissens nicht bloß etwas Anerzogenes, sondern mit auf die Welt Gebrachtes ist, daß das sittliche Bewußtsein nur seinen Grund haben kann in der geistigen Seite seines Wesens, die die ihr eigentümliche Freiheit gegen die Notwendigkeit der Natur und ihrer Triebe aufrecht zu erhalten versucht. Hier ist zum dritten Male der Materialismus zu erwähnen, dessen einseitiges Prinzip zu der Konsequenz führt, den Menschen von aller Verantwortlichkeit zu entlasten und die Schuld auf die mit mechanischer Notwendigkeit wirkenden körperlichen Vorgänge zu schieben. Als drastisches Beispiel kann bei der Gelegenheit an den vor längerer Zeit geschriebenen Aufsatz eines hiesigen Primaners erinnert werden, der das Thema von der tragischen Schuld der Jungfrau von Orleans behandeln sollte und nun erklärte, er könne von einer Schuld nicht sprechen, da er auf dem Standpunkt des freien vorurteilslosen Denkens stehe. Seine Anschauung sei durch die Beschaffenheit seines Gehirns bedingt, dieses wieder durch äußere Umstände und am Ende stehe das Naturgesetz. Ein Verbrecher könne auch nicht anders handeln, als er handle, die Verantwortung trage das Naturgesetz, das größte Uebel sei nicht die Schuld, sondern das Schuldbewußtsein. Diesem konfusen in unverdauten Gedanken förmlich schwelgenden Gerede gegenüber wollen wir auf das Wort des schon öfter genannten F. M. Lange, dem niemand irgend eine Voreingenommenheit gegen den Materialismus vorwerfen wird, hinweisen: „Gründliche Naturforschung führt durch ihre eigene Konsequenz über den Materialismus hinaus. Es ist dies auf dem Punkte der Fall, wo wir genötigt werden, die ganze Welt der Naturforschung als eine Erscheinungswelt aufzufassen, neben welcher die Erscheinung des Geisteslebens trotz aller anscheinenden Abhängigkeit von der Materie ihrem Wesen nach ein Fremdes und anderes bleibt. . . . Es hemmt den Eroberungsgang der Naturforschung nicht, wenn der naive Glaube an die Materie schwindet und sich hinter aller Natur eine neue unendliche Welt auf tut, die mit der Welt der Sinne im engsten Zusammenhang steht, die vielleicht dasselbe Ding ist, nur von einer anderen Seite betrachtet, die aber unserem Subjekt, unserem Ich mit allen Regungen seines Gemütes als die eigentliche Heimat seines innersten Wesens ebenso vertraut ist, als ihm die Welt der Atome und ihre ewige Schwingungen fremd und kalt gegenübersteht.“

Wenn wir nun weiter das Böse oder die Sünde im Unterricht behandeln, so werden wir dieselbe weniger als metaphysisches Problem, als vielmehr als psychologisches Phänomen zu fassen haben, d. h. wir werden nicht die Entstehung der Sünde in- und außerhalb des Menschen zu erklären suchen, da dieselbe gerade das Unerklärliche, Widervernünftige und Widerspruchsvolle ist, sondern vielmehr sie als eine brutale Tatsache, als eine unheimliche Realität, mit der wir auf Schritt und Tritt zu rechnen haben, hinstellen. Die tiefsinnige Erzählung vom Sündenfall Gen. 3 will nicht die Entstehung des Bösen im Menschen erklären, das sie vielmehr schon als dunkeln Hintergrund voraussetzt, sondern erzählen, wie auch heute noch immer das Sündigen beim Menschen zu stande kommt. An der Hand dieser feinsinnigen psychologischen Darstellung, sowie der nicht minder feinsinnigen und naturgetreuen Zeichnungen Jacobi 1, 13—15 und Römer 7, 7—25 werden wir dem Schüler zeigen können, was Sünde ist, wie sie sich im Menschen entwickelt und welche Wirkungen sie ausübt. Erst an diesem Orte wird auch das Problem der Willensfreiheit wenigstens gestreift werden können. Von einer solchen kann nur in beschränktem Sinne die Rede sein, denn es ist wohl zu unterscheiden einerseits zwischen formaler, insofern der Wille sich zum Handeln entscheidet, und realer, insofern er sich frei entscheidet. Andererseits

zwischen falscher Freiheit, welche mit der Willkür, und wahrer, welche mit der inneren Notwendigkeit zusammenfällt. Auch kommt hier der extrem optimistische Standpunkt des Indifferentismus mit seiner *possibilitas peccandi aut non peccandi* (Pelagius) und der extrem pessimistische des Determinismus mit seiner *dira necessitas peccandi* (Augustin) in Betracht. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen, welche in dem bekannten Wort Römer 7, 19: „Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich,“ angedeutet ist. Die formale Freiheit, welche darin besteht, daß der Wille sich für das Gute und Böse entscheiden kann, ist die Voraussetzung alles sittlichen Handelns. Dem entspricht nicht der empirische Tatbestand, wonach sich der Wille mehr für das Böse als für das Gute entscheidet, demnach nicht wirklich frei ist. Das Ziel des sittlichen Handelns ist die reale Freiheit, welche darin besteht, daß der Wille sich für das Gute entscheidet und dasselbe aus innerer Notwendigkeit tut, oder daß das Sollen in ein Wollen verwandelt wird. Die Lösung dieses Problems, die Verwirklichung des Ideals der wahren Freiheit hat nach Joh. 8, 36 die christliche Ethik sich zur Aufgabe gemacht, welche im Gegensatz zu aller pharisäischen und jesuitischen Kasuistik nicht in einzelnen atomistisch neben einander gestellten Geboten und Gesetzesparagrafen besteht, sondern als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ Jakobi 1, 25 eine das Handeln des Menschen normierende einheitliche Grundgesinnung erzeugen will. Dieses christliche Moralprinzip, das als Altruismus allem größeren oder feineren Egoismus entgegentritt, hat am besten in Kants treffendem Ausdruck seine philosophische Formulierung gefunden: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, nie als Mittel betrachtest,“ ein Wort, das seinem tiefsten Sinne nach mit jenem großartigen Ausdruck Römer 13, 10 zusammentreffen dürfte: „Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung. *πλήρωσις οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.*“



zwischen falscher  
wendigkeit zusammenfä  
mus mit seiner possi  
des Determinismus m  
dürfte in der Mitte  
will, tue ich nicht, so  
male Freiheit, welche  
ist die Voraussetzung  
wonach sich der Wille  
ist. Das Ziel des fü  
sich für das Gute ent  
ein Wollen verwand  
wahren Freiheit hat  
Gegenjag zu aller ph  
ander gestellten Gebot  
Freiheit" Jakobi 1, 2  
erzeugen will. Diese  
Egoismus entgegenrit  
lierung gefunden: „H  
eines jeden andern jed  
tiefsten Sinne nach m  
Liebe tut dem Nächste  
ὄν νόμον ἢ ἀγάπη.



herer, welche mit der inneren Not-  
stische Standpunkt des Indifferentis-  
elagius) und der extrem pessimistische  
zustin) in Betracht. Die Wahrheit  
ömer 7, 19: „Das Gute, das ich  
tue ich,“ angedeutet ist. Die for-  
is Gute und Böse entscheiden kann,  
t nicht der empirische Tatbestand,  
scheidet, demnach nicht wirklich frei  
welche darin besteht, daß der Wille  
digkeit tut, oder daß das Sollen in  
die Verwirklichung des Ideals der  
zur Aufgabe gemacht, welche im  
t in einzelnen atomistisch neben ein-  
ern als das „vollkommene Gesetz der  
mierende einheitliche Grundgesinnung  
ismus allem größeren oder feineren  
spruch seine philosophische Formu-  
in deiner Person, als in der Person  
betrachtest,“ ein Wort, das seinem  
3, 10 zusammentreffen dürfte: „Die  
des Gesetzes Erfüllung. πλήρωσις