



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

BL
51
G48

UC-NRLF
#B 44 144

Einleitung

in die

Religionsphilosophie

Über die verschiedenen Standpunkte und Methoden
zur Erforschung des Wesens der Religion

von

Lic. Dr. **Paul Geise**
Pastor i. R.

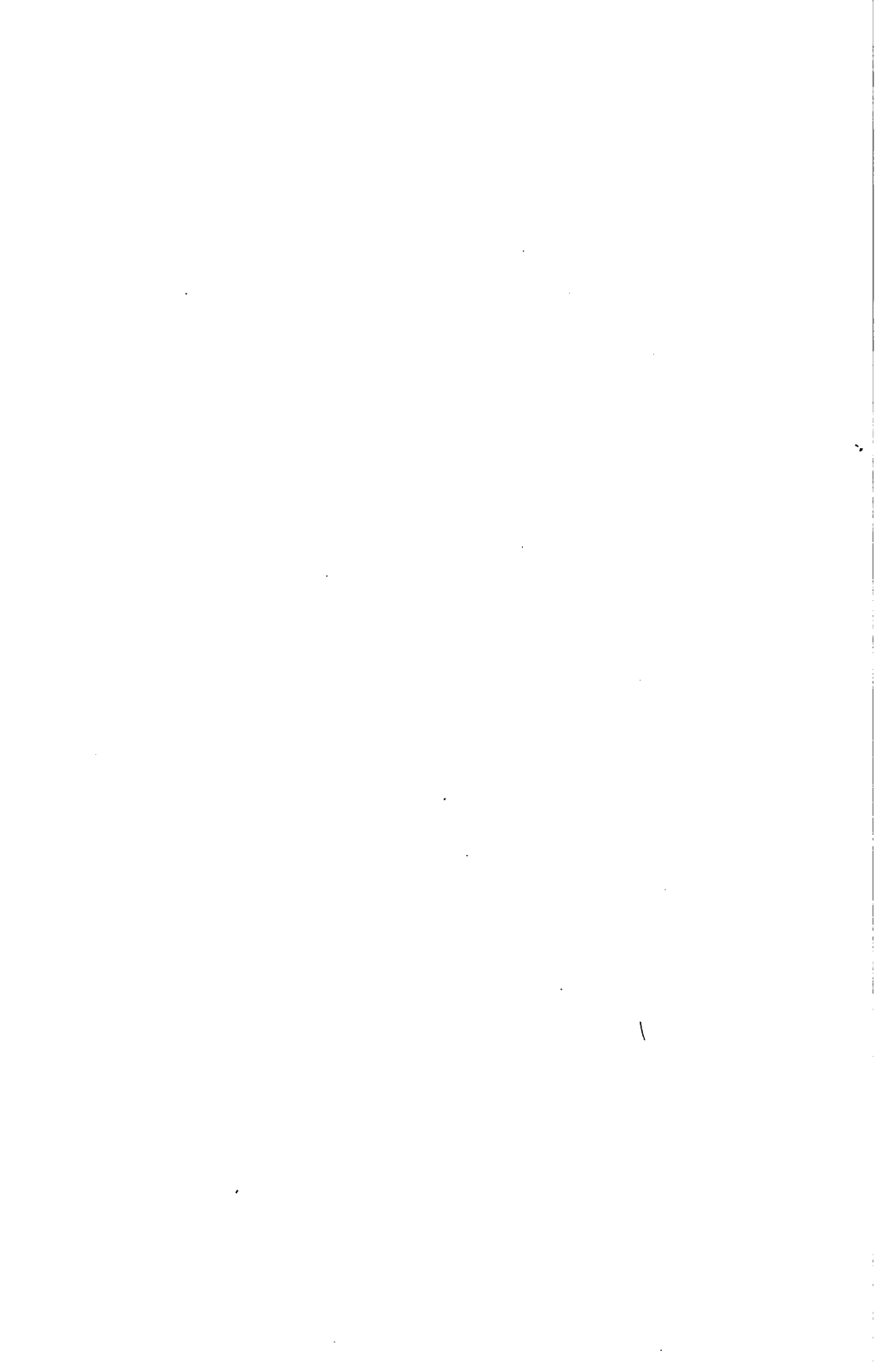


Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1918









Einleitung

in die

Religionsphilosophie

Über die verschiedenen Standpunkte und Methoden
zur Erforschung des Wesens der Religion

von

Lic. Dr. **Paul Geise**
Pastor i. R.



Göttingen

Vandenhoed & Ruprecht

1918

BL 51
G 48

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
I. Die historische Methode	4
II. Die psychologische Methode	14
Die individualpsychologische Methode (James)	16
Die sozialpsychologische Methode (Wundt)	22
III. Die spekulativ-genetische Methode	36
IV. Die spekulativ-kritische Methode	62
V. Zusammenfassung	81
Schlußwort	91

Zur Einführung in die Religionsphilosophie erscheint es zweckmäßig, die verschiedenen Richtungen, welche in ihr hervorgetreten sind, zu charakterisieren, und sich mit den Methoden, welche zur Erforschung des Wesens der Religion angewendet worden sind, auseinanderzusetzen. Denn nicht darum kann es sich hier handeln, eine zusammenhängende Darstellung der Religionsphilosophie zu geben, noch auch darum, die Begriffe, mit denen sie operiert, zu erörtern: ersteres kann erst nach Abschluß unserer Untersuchungen geschehen, letzteres muß ihnen schon vorausgegangen sein und aus der Beschäftigung mit der Philosophie überhaupt als bekannt vorausgesetzt werden, wie denn auch niemandem zu raten ist, Religionsphilosophie zu treiben, welcher nicht außer der Liebe zur Religion allgemeinphilosophische Bildung mitbringt. Unsere Aufgabe erblicken wir vielmehr darin, einen orientierenden Überblick über die verschiedenen Standpunkte, welche in der Religionsphilosophie logisch möglich sind und faktisch sich geltend gemacht haben, zu geben und uns um die Gewinnung eines eigenen Standpunktes zu bemühen, von dem aus jeue zu beurteilen sind; und wenn nun die Frage nach dem Wesen der Religion die Hauptfrage ist, von deren Beantwortung die Auffassung und Behandlung aller übrigen Fragen in der Religionsphilosophie abhängt, so werden wir besonders den Wegen, welche zur Erforschung dieses Wesens eingeschlagen worden sind, nachzugehen und sie kritisch zu beleuchten haben.

Zwar werden methodologische Untersuchungen im allgemeinen nicht hoch gewertet. Sie sind abstrakt, unfruchtbar und hinterlassen meistens den Eindruck der Resultatlosigkeit und das Gefühl des Unbefriedigtseins. Wer sich viel mit ihnen beschäftigt, kommt leicht in den Verdacht, daß er nur darum so lange Vorreden mache, weil er zur Sache selbst nichts zu sagen wisse. Loge machte f. Bt. den Neukantianern den Vorwurf, daß sie sich allzusehr mit Präliminarien und Vorarbeiten aufhielten, und verglich ihre endlosen erkenntnistheoretischen Untersuchungen mit dem Stimmen der Instrumente vor dem Konzert, welches zwar sehr notwendig, aber weniger erfreulich sei. Ähnliche Vorwürfe müßten jeden treffen, der auf methodologi-

sche Fragen zu viel Zeit, Arbeit und Scharffinn verwendet; denn seine Auseinandersetzungen sind doch nur Vorbereitungen und Zurüstungen, welche an die Sache heran, aber nicht in sie hineinführen. Man ermüdet, wenn man ihnen zusieht, man atmet auf, wenn sie zu Ende sind; denn endlich will man doch die Musik hören.

Indes wie unerfreulich und oft wohl gar langweilig methodologische Untersuchungen als einleitende Vorverhandlungen auch sein mögen, so sind sie doch notwendig und nicht immer müßig und unfruchtbar. Zwar wenn es sich um rein formale Fragen, wie um die Zweckmäßigkeit dieser oder jener systematischen Anordnung der Teile oder um die beste Art der Auffindung des zu verarbeitenden Materials oder dgl. handelt, so mag man getrost dem Leser den Rat erteilen, welchen Reischle in dem Vorwort seiner Schrift: Die Frage nach dem Wesen der Religion, Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie, Freiburg 1889, ihm gibt, er solle sie lieber ungelesen lassen. Aber die Aufgaben, welche in der Religionsphilosophie der Methodologie gestellt sind, sind doch wohl wesentlich anderer Art. Denn in ihr handelt es sich m. E. nicht sowohl um formale Fragen als vielmehr um materielle Entscheidungen. Indem die verschiedenen Wege beschrieben werden, auf denen man zum Wesen der Religion vorzubringen versucht hat, wird zugleich ein Urtheil über dieses Wesen selbst gefällt; und indem wir uns für einen dieser Wege entscheiden, haben wir zugleich die erste weittragendste und bedeutungsvollste Entscheidung getroffen. Denn die Methode, die wir wählen, hängt ab von dem Religionsbegriff, den wir haben. Jeder Religionsbegriff fordert eine andere Untersuchungsmethode und jede Methode führt demnach auch zu einem andern Begriff. Es sind prinzipielle Gegensätze, welche hier, bevor man an die Darstellung selbst geht, zum Austrag kommen müssen, und die Hauptschlacht ist schon längst geschlagen, bevor die Religionsphilosophie, d. h. ihre systematische Darstellung beginnt.

Demnach sind es keine müßigen Doktorfragen, denen wir uns zuwenden, sondern prinzipielle Erörterungen, keine bloßen Verstandesübungen ohne praktischen Wert, sondern sachliche Entscheidungen, oder wenn wir uns schon im voraus entschieden haben, so wollen wir uns auch der Gründe dafür bewußt werden und, indem wir uns mit den Forschungsmethoden anderer auseinandersetzen, die Gegengründe abwägen. Eine solche vergleichende Darstellung und

Beurteilung der verschiedenen Methoden, welche als Einleitung der Religionsphilosophie voranzugehen hätte, ist m. W. noch nicht geschrieben worden, was bisweilen auch als ein Mangel empfunden wird, z. B. von Busch, welcher urteilt: „Wir bedürfen überhaupt nichts dringender als einer klaren religionsphilosophischen Methodenlehre“¹; denn in der Philosophie sind, wie Wobbermin² mit Recht hervorhebt, alle bedeutenden Entdeckungen oder Irrtümer, Fortschritte oder Rückschritte im letzten Grunde nur aus methodischen Einsichten hervorgegangen. Nur die richtige Methode kann zu richtigen Resultaten führen. Nun erheben wir nicht den anmaßenden Anspruch, im folgenden eine solche geben und damit eine fühlbare Lücke ausfüllen zu wollen; sondern nur darauf kann es ankommen, nach Abweisung der falschen Wege ein sicheres Fundament zu gewinnen, auf dem der weitere Bau ausgeführt werden kann.

Die Religion kann betrachtet werden als geschichtliches Datum oder als psychisches Phänomen; man kann aber auch, anstatt von der Empirie auszugehen, einen Religionsbegriff voranstellen und zwar dieses wieder in doppelter Weise, indem man entweder einen Normbegriff aufstellt, an dem die empirischen Tatsachen gemessen werden, oder indem man die Religion überhaupt, ohne die einzelnen Religionsformen gegen einander abzustufen, als eine in der Organisation des menschlichen Geistes begründete Bestimmtheit, bezw. als einen konstitutiven Bestandteil des menschlichen Bewußtseins überhaupt auffaßt. Wenn nun, wie vorhin bemerkt worden ist, die Methode von dem Religionsbegriff abhängig ist, so ergeben sich hieraus vier verschiedene Methoden und zwar 1. die historische, 2. die psychologische, 3. die spekulativ-genetische, 4. die spekulativ-kritische. Wir wollen im folgenden diese Methoden unter möglichst scharfer Hervorhebung ihrer charakteristischen Eigentümlichkeiten, ihrer Vorzüge und Mängel beschreiben; sodann werden wir zusammenfassend die Methoden mit einander vergleichen und auf zwei reduzieren, wie sie sich aus dem Gegensatz zwischen dem Positivismus und Idealismus ergeben, und in dem Schlußkapitel werden wir den nach unsrer Auffassung methodologisch einzig richtigen Ausgangspunkt für alle religionsphilosophische Forschung bezeichnen.

1. Busch, James als Religionsphilosoph, Göttingen 1911, S. 81.

2. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913. S. 360 ff.

I. Die historische Methode.

„Wäre das Erkennen der Religion nur historisch, so müßten wir solche Theologen als Comtoirbediente eines Handelshauses ansehen, die über fremdem Reichtum Buch und Rechnung führen, die für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen. Ihr Verdienst ist nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen anderer ist.“
Segel.

Zu allen Zeiten hat die Religion den allergrößten Einfluß auf das Leben der Völker ausgeübt. Sie hat Recht und Sitte geheiligt, die staatlichen Ordnungen gefestigt, die Völker zur Einheit zusammengeschlossen und sie gegen einander abgeschlossen, die Kultur gefördert und gehemmt, Kunst und Wissenschaft gepflegt, ja beide erst aus sich erzeugt und sich beiden wieder hindernd in den Weg gestellt, die Menschen glücklich gemacht im Elend und arm im Reichtum, Bruderliebe gepredigt und die wildesten Bruderkriege erregt. Man mag sich zur Religion stellen, wie man will, sie schätzen oder verwerfen, so wird man doch nicht leugnen können, daß sie in der Geschichte der Menschheit zu allen Zeiten eine Macht ersten Ranges gewesen ist, und daß auch heute noch bei aller scheinbaren Indifferenz das religiöse Gebiet es ist, auf dem die Gegensätze am schärfsten aufeinander stoßen, weil hier um die höchsten Interessen des menschlichen Herzens gekämpft wird. Darum, wen nicht ein eigenes inneres Bedürfnis dazu treibt, sich über das Wesen der Religion Klarheit zu verschaffen, den muß schon ein rein geschichtliches Interesse dazu nötigen; denn ohne Kenntnis dieses Wesens bleibt die Geschichte, deren bedeutendster Entwicklungsfaktor die Religion gewesen ist, unverstanden.

Nun ist aber die Religion ein Abstraktum und nur die Religionen sind positiv gegebene geschichtliche Data. Wie in der Anschauung nicht der Mensch an sich gegeben ist, sondern immer nur

der Mann, das Weib, das Kind, und zwar dieser bestimmte Mann, dieses bestimmte Weib oder dieses bestimmte Kind als konkrete Individuen, so haben auch die Religionen nur als konkrete geschichtliche Bildungen positive Existenz, und als solche sind sie faßbar. Man kann ihre Urkunden studieren, ihre Lehren darstellen, ihre Riten beschreiben, ihre Einwirkungen auf das Leben der Völker beobachten, ihre Abhängigkeiten voneinander statuieren, kurz man kann die positiven Religionen zu einem Gegenstande exakter wissenschaftlicher Forschung machen.

Indes mit dem allen bleiben wir doch nur in der Religionswissenschaft stecken und treiben noch keine Religionsphilosophie. Zur letztern erheben wir uns erst, wenn wir von den Religionen zur Religion vordringen und das tut die historische Methode mittelst des Abstraktionsverfahrens. Sie vergleicht die Religionen, welche als empirische Größen gegeben sind, mit einander, läßt ihre Verschiedenheiten unberücksichtigt, hebt das Gemeinsame hervor und glaubt, das Wesen der Religion gefunden zu haben, indem sie das allen positiven Religionen zu grunde liegende Allgemeine aufzeigt. Darnach wäre die Religion die Summe derjenigen Merkmale, welche den geschichtlichen Religionen gemeinsam sind oder das „in einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsame Charakteristische“ (Dorner).

Diese Definition leidet an einem doppelten Mangel:

1. Sie trägt einen rein formalen Charakter und gibt uns keine materiale Erkenntnis des Wesens der Religion. Immer wieder werden wir fragen: Was ist denn dieses Gemeinsame? Es soll durch die geschichtliche Betrachtung aufgezeigt werden. Aber damit wird eine Forderung aufgestellt, von welcher von vorne herein noch gar nicht feststeht, ob sie auch erfüllbar ist. Man braucht nur die durch Abstraktion von den empirischen Erscheinungen gefundenen Definitionen der Religion mit einander zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen, wie wenig es gelungen ist, einen gültigen Allgemeinbegriff der Religion aufzustellen. Zwar führen auch sonst bei wissenschaftlichen Untersuchungen dieselben Ausgangspunkte zu verschiedenen Resultaten, ohne daß daraus auf die Unrichtigkeit des gemeinsamen methodischen Ansatzes geschlossen werden dürfte; aber bei den geschichtlichen Erscheinungen, welche wir als religiöse zu bezeichnen gewohnt sind, bleibt es doch zweifelhaft, ob sie auch dahin gehören, oder ob der Sprachgebrauch ein irrtümlicher war, wenn

etwas als Religion bezeichnet wurde, was doch Magie war oder Mythos. Wenn man sagt, Mensch sein heißt die allgemeinen Eigenschaften der Menschheit an sich tragen, so wird Gleiches mit Gleichem erklärt. Eine Einsicht in das Wesen der Menschheit erlangen wir hierdurch nicht. Kein Forscher wird nun zwar in so tautologischer Weise das Wesen der Religion bestimmen, sondern jeder wird sich bemühen, durch Angabe bestimmter Merkmale auch eine materiale Erkenntnis derselben zu gewinnen; aber es bleibt doch völlig ungewiß und unbestimmt, welches das charakteristische Allgemeine ist, unter welches wir die einzelnen positiven Religionen zu subsumieren haben.

2. Unbestimmt bleibt auch der Umfang des Tatsachenmaterials, welches wir aus der Fülle von Erscheinungen im geschichtlichen Leben der Völker auszuwählen und als religiös anzusprechen haben; denn die Religion ist als geschichtliche Erscheinung kein fest umschriebenes Datum. Wenn wir zu den Menschen rechnen sollen, wissen wir wohl. Der Mensch ist vom Tier sowie von allen ihn umgebenden Bestandteilen der Welt durch eine scharfe Grenze geschieden. Das gesuchte Mittelglied zwischen Mensch und Affe ist noch nicht gefunden, und wenn es eines Tages gefunden würde, so wäre das doch für unsern Zweck oder für unsre hier anzustellende Untersuchung belanglos; denn von den jetzt lebenden Geschöpfen kann es nicht zweifelhaft sein, ob sie zu den Menschen gehören oder nicht. Wir haben hier ein in der Erfahrung fest umgrenztes Objekt, eine Sacheinheit, für welche wir die Begriffseinheit suchen. Dagegen sind in der Religion die Grenzen in der Erfahrung fließend und von dem vorgefaßten Begriff abhängig. Sind auch der Dämonenglaube, der Feyer- und Gespensterglaube, die Magie, der Ahnenkult, der Reliquiendienst, das Anachoretentum u. a. m. zur Religion zu rechnen? Ist es Religion, wenn der Chinese die Gebetsmühle treibt, oder der Neger den Fetisch prügelt, welchen er soeben noch angebetet hat, wenn die Hierodulen im Tempel der Mylitta sich der heiligen Prostitution hingeben, oder wenn alte Frauen im Namen des dreieinigen Gottes die Rose besprechen? Und wo sollen wir die Grenze nach oben ziehen? Sind die Geheimlehren der Philosophenschulen des Altertums oder moderne monistische Weltanschauungen, das Schweben und Schwelgen in den durch die Naturschönheit in uns ausgelösten Gefühlen oder das Ergriffensein durch das Ideal sittlicher

Reinheit und Größe noch unter den Religionsbegriff zu subsummieren? — Spinoza war nach Jacobi der ärgste Atheist, und Schleiermacher schreibt: „Voller Religion war er und voll heiligen Geistes“. Woher diese Verschiedenheit der Beurteilung? Sie stammt von der Verschiedenheit des Religionsbegriffs, mit welchem man an die geschichtlichen Erscheinungen herantritt. Denn die Geschichte kann wohl Tatsachen konstatieren, aber einen Wertmaßstab liefert sie nicht. Wir aber werten die Religion, sprechen von höhern und niedern Formen derselben, von Entartungen, Mißbildungen und Fortbildungen. Die Geschichte gibt uns hierzu das Tatsachenmaterial an die Hand. Aber die Sichtung, Vergleichung und Bewertung erfolgt nach Normbegriffen, welche das urteilende Subjekt in sich findet und, wenn gleich nicht unabhängig von den Tatsachen, in sich ausbildet.

Vielleicht gelingt es nun doch, jenen ersten Hauptmangel, die inhaltliche Unbestimmtheit des durch Abstraktion gefundenen Allgemeinbegriffs der Religion zu beseitigen und ein positiv angebbares Merkmal herauszufinden, womit dann zugleich auch der Umfang des Begriffs näher begrenzt werden würde. „Gibt es eine religiöse Idee, welche aus dem Gedankentriebe jeder beliebigen Religion nicht weggedacht werden kann, ohne daß die betreffende Religion aufhört, Religion zu sein, eine gemeinsame konstitutive Idee, mit deren Aufhören die Religion aufhört zu sein?“ fragt Girgenson¹ und antwortet darauf, eine solche Idee ist die „Idee einer in der Welt wirksamen göttlichen Macht“. Die Definition würde demnach etwa lauten: die Religion ist das Bewußtsein der Abhängigkeit von der Gottheit oder von den als göttlich vorgestellten Mächten oder das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt oder die Gemeinschaft der Seele mit Gott oder dgl. Sehen wir uns nun aber in der Geschichte um, so stoßen wir auf den Buddhismus als auf eine Religion ohne Gott. Namhafte Forscher schalten daher bei Aufstellung des Religionsbegriffs den Gottesbegriff aus. Söderblom² urteilt: „Ist der Gottesglaube im eigentlichen, gewöhnlichen Sinne in der primitiven Kultur der Menschheit nicht vorhanden gewesen, so folgt daraus nicht, daß dem Menschen damals die Religion gefehlt

1. Girgenson, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Centralidee, Leipzig 1903, S. 148.

2. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung von Rudolf Stille, Leipzig 1916, S. 223.

habe“. Schleiermacher erklärte, daß ihm die Religion geblieben sei, als Gott seinen zweifelnden Blicken entschwand. „Das, was entscheidend dafür ist, wie weit wirkliche Religiosität zu finden ist, ist nicht die Ausgestaltung eines Gottesglaubens, sondern die wirkliche Empfindung des Göttlichen, mit andern Worten die Befruchtung des Sinnes durch das Heilige. Es kann eine Gottesidee geben ohne die wesentlichen Merkmale echter Religion. Hält ein Mensch nichts für heilig, so ist er nicht fromm, selbst wenn er in seiner Weltanschauung der Gottesidee einen Platz gibt. Demgemäß wird die beste Definition der persönlichen Religion sein: Fromm ist, wer etwas für heilig hält, und das Hauptmerkmal der institutionellen Religion ist die Unterscheidung des Heiligen vom Profanen. Kein Wort der Sprache ist für die Religion so kennzeichnend, wie tabu, heilig¹.“

Wird nun der Heiligkeitsbegriff zur Bestimmung des Wesens der Religion ausreichen? Offenbar ist dem Zauberer seine Zauberformel ebenso heilig wie dem Schamanen. Warum sagen wir nun, daß ersterer Magie treibe, während letzterer eine religiöse Handlung vollbringt? Der Schamane, welcher sich vielleicht derselben Formeln und Gebräuche bedient, wie der Zauberer, ist der öffentlich anerkannte Vertreter und Priester seines Stammes, während der Zauberer die schwarze Kunst auf eigene Faust treibt. Demnach wäre es die öffentliche Sanktion, welche einem Brauch den religiösen Stempel aufdrückt. Oder nehmen wir ein anderes Beispiel. Der Eid ist dem einen heilig, der andere leistet einen Meineid für 50 Pfennig. Aber die Abnahme der Eidesleistung bleibt doch ein religiöser Akt, ganz unabhängig von der persönlichen Wertschätzung und Heilighaltung des Schwörenden. Man bemerkte den Widerspruch: Die Magie ist nicht Religion, obgleich der Zauberer seine Zauberformel für heilig hält — und der Fahneneid ist eine religiöse Handlung, obgleich der betreffende Soldat ihn vielleicht nicht heilig hält; denn nicht das Gefühl der Heiligkeit drückt einer Handlung den religiösen Charakter auf, sondern es ist umgekehrt die Religion, welche in uns das Gefühl der Heiligkeit weckt. Daraus folgt aber, daß die Definition Söderbloms: Religion ist heilige Scheu, unzureichend ist. Nachdem wir unter Abstraktion vom Gottesbegriff den Heiligkeitsbegriff als integrierendes Merkmal des Religionsbegriffs übrig

1. a. a. D. S. 211.

behalten haben, muß auch davon noch abstrahiert werden, um alle als religiös bezeichneten Fälle als solche zu kennzeichnen d. h. aber das Abstraktionsverfahren ist solange fortzusetzen, bis man schließlich nichts mehr in der Hand behält. Und in der That, so ungeheuer groß ist der Abstand zwischen dem krassesten Aberglauben und dem abgeblaßtesten Aberglauben der Aufklärung, zwischen den rohesten Vorstellungen der Primitiven und den reinsten Anschauungen des Christentums, daß es nicht möglich erscheint, eine Centralidee anzugeben oder alle verschiedenen Religionsformen unter einen Allgemeinbegriff zu fassen. Entweder machen wir hier willkürliche, d. h. durch einen vorausgesetzten Normbegriff bedingte Einschnitte und sagen: Dieses ist noch nicht Religion, und jenes ist keine Religion mehr, oder wir sind gezwungen, einen so abstrakten und inhaltsleeren Religionsbegriff aufzustellen, daß er nichts besagt.

Die Geschichte ist eine empirische Wissenschaft. Die Religion aber, deren Wesen wir suchen, ist keine empirisch gegebene Größe. Empirisch gegeben sind nur die positiven Religionen als geschichtliche Bildungen. Daraus folgt aber, daß der Historismus als solcher keine Mittel besitzt, das Wesen der Religion zu bestimmen. Vielleicht kann er den Ursprung einer bestimmten Religion erklären, falls nämlich die geschichtlichen Urkunden dazu ausreichen; aber damit ist über den Ursprung der Religion überhaupt, welche in den mystischen Tiefen der Seele aufleuchtet, dem Betreffenden vielleicht selber ganz unbewußt, noch nichts gesagt. Vielleicht kann er auch den religiösen Gedankentempel und Vorstellungskreis einer in der Geschichte auftretenden religiösen Gemeinschaft richtig beschreiben, aber damit ist, was außerhalb der Aufgaben der Geschichtsforschung als solcher liegt und doch für die Religionsforschung von höchstem Interesse ist, noch nichts über die Rechtsgültigkeit und normative Bedeutung desselben entschieden. Die Geschichte konstatiert bloß das Vorgefundene und erklärt, warum alles so geworden ist, wie es ist; aber die Thatfachen, welche sind, erschließen uns noch nicht die Wahrheiten, welche gelten. Die historische Methode kann wohl Religionswissenschaft, aber keine Religionsphilosophie begründen.

Zwischen beiden unterscheiden wir wie zwischen Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie. Erstere hat zum Objekt das positiv geltende Recht, welches nicht aus reiner Vernunft ableitbar, sondern nur empirisch oder historisch konstatierbar ist. Letztere hat die Be-

griffe, mit denen die Rechtswissenschaft operiert, wie Handlung, Absicht, Vorsatz, Strafe, Eigentum usw. kritisch zu untersuchen, die allgemeinen Rechtstheorien zu entwickeln und vor allem zu erklären, was das Recht überhaupt ist. Dementsprechend hat die Religionswissenschaft die positiven Religionen zu beschreiben, ihrem Ursprung nachzuforschen, ihre Abhängigkeiten von einander aufzuzeigen, ihren Entwicklungsprozeß im einzelnen zu verfolgen, kurz das rein Tatsächliche festzustellen und erscheinungsgefeßlich-kausal zu erklären, aber die religiösen Begriffe bearbeitet die Religionsphilosophie, indem sie Bleibendes und Vergängliches, Zufälliges und Notwendiges, Tatsächliches und Rechtsgültiges, Wahres und Falsches nach einem kritischen Maßstabe von einander unterscheidet, welcher selbst nicht wieder in der Empirie, sondern in der urteilenden und wertenden Vernunft zu finden ist. Ob daher die Religion bloß der ideologische Überbau über gegebene wirtschaftliche Verhältnisse ist, wie die materialistische Geschichtsauffassung behauptet, oder substantielle geistige Wirklichkeit, „das Aufleuchten einer selbständigen Geisteswelt im Menschen“ (Eucken), die Gegenwart eines absoluten Lebens, in übermenschlichen Tatsachen gegründet als das Werk und der Wille Gottes¹, das zu entscheiden hat der bloße Historismus keine Mittel. Er hat seine Aufgabe erfüllt, wenn er das positiv Gewordene aus dem Positiven abzuleiten und das Gegebene als das notwendige Produkt aus gegebenen Faktoren aufzuzeigen vermag.

Das Wesen einer Sache liegt nirgends auf der Oberfläche der Erscheinung, sondern ist ihr innerer Grund, das Prinzip, welches einen Erscheinungskomplex aus sich herausstellt und innerlich zusammenhält. Das Wesen ist das Dauernde, die Erscheinung das Wechselnde; jenes das notwendige, in allem Wechselnden sich selbst gleiche Sein; diese ist das Konkrete, Zufällige und Bedingte. Das Wesen ist die beherrschende Macht, das Gesetz, das gestaltende Prinzip, nirgends wahrnehmbar, nirgends konkret faßbar, noch in den geschichtlichen Kausalzusammenhang einbrechend und ein Glied desselben ersetzend und doch alles kausale Geschehen einheitlich umfassend. Die Erscheinung aber ist nicht Schein, sondern Veräußerlichung des Innern, seine raum-zeitliche Darstellung, sein Heraustrreten in die Bedingtheit und in die geschichtliche Kontinuität.

1. Eucken, Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig 1901, S. 58 u. passim.

Wenden wir dieses auf die Religion an, so sind die einzelnen positiven Religionen Erscheinungen der Religion, und ihr Wesen ist mit keiner einzelnen Religion identisch, wohl aber kommt es in allen zu seiner Ausprägung und geschichtlichen Darstellung und zwar in jeder einzelnen in einer besondern und eigentümlichen Weise.

Bisher haben wir die Erscheinungen betrachtet als geschichtliche Data, als reine Objektivitäten, oder, wenn es erlaubt ist, einen erkenntnis-theoretischen Begriff hier zu gebrauchen, als Wahrnehmungsmöglichkeiten ohne das Subjekt, dem etwas erscheint. Führen wir dieses ein, so kompliziert sich die Sache noch mehr. Indem das Subjekt die Religionen als empirisch und geschichtlich gegebene Größen betrachtet, spricht immer ein subjektives Element der Beurteilung mit. Man wird die Religionen verschieden beurteilen je nach der Schärfe der Beobachtungsgabe, nach dem Bildungsstande und vor allem je nach dem Verständnis, welches man für religiöse Empfindungen und Motive besitzt. Einen von der Subjektivität des Beobachters losgelösten Standpunkt zu gewinnen ist zwar die Forderung der Wissenschaft, aber überall da, wo es sich um Wertungen und Schätzungen handelt, nicht erreichbar. Und es wäre auch nicht einmal wünschenswert, wenn man das religiöse Leben der Völker interesselos, ohne Beifall und Mißfallen als unparteiischer Zuschauer an sich vorüberziehen lassen könnte; denn nur, wo lebendiges Interesse vorhanden ist, wo man mitfühlt, mitempfindet und wenigstens hypothetisch nacherlebt, kann man religiöse Erscheinungen würdigen und ein Verständnis für sie gewinnen. „Objektivität im Sinne von Gleichgültigkeit ist für kein menschliches Tun wünschenswert, hier aber schon darum nicht, weil die religiösen Tatsachen überhaupt nur von dem verstanden und gewertet werden können, in dessen Geist etwas dem allen Kongeniales mitschwingt. Auch der Unmusikalische soll nicht in Musik forschen oder Musikhistoriker werden; denn ihm ist kalt und tot, was andern lebendig und tönend ist“¹. Die innere Ergriffenheit von dem Gegenstande, welchen wir wissenschaftlich bearbeiten, unsere innere Anteilnahme kann zwar das Urteil trüben, braucht es aber nicht, sondern wird in der Regel ein gerechteres Urteil zur Folge haben. Die größere Gefahr droht von einer andern Seite, nämlich von der Beschränktheit, Einseitigkeit und individuellen Be-

1. v. d. Pfordten, Religionsphilosophie, Berlin 1916, S. 6.

dingtheit des Standpunktes, den der Religionsforscher einnimmt, da jeder doch nur mit seinen eigenen Augen sehen kann. Diese Fehler können nach Möglichkeit durch fortgesetzte Kritik und tieferes Eindringen in die Sache vermindert werden; ganz beseitigen lassen sie sich nicht.

Indem nun der Historiker die positiven Religionen betrachtet, begreift er nur die Erscheinungen der Erscheinungen des Wesens der Religion; denn durch einen doppelten Schleier bleibt letzteres ihm verdeckt:

1. Nirgends findet er in der Geschichte die Religion, sondern immer nur die Religionen als konkrete Ausprägungen des Religionsbegriffs, welche neben dem Wesentlichen auch manches Zufällige enthalten. Sie würden als Objektivitäten oder Wahrnehmungsmöglichkeiten auch dann vorhanden sein, wenn kein Subjekt da wäre, welches sie betrachtet. In ihren spezifischen und charakteristischen Unterschieden bringen sie einzelne Momente des Religionsbegriffs zur besondern Ausprägung. Die geschichtliche Forschung kann immer nur die einzelnen Religionen sich zum Vorwurf nehmen, und das Höchste, was ihr zu erreichen vielleicht möglich wäre, wäre dieses, daß sie in ihnen das religiöse Prinzip, oder jenes charakteristische Moment des Religionsbegriffs, welches das Wesen einer bestimmten Religion ausmacht, entdeckt. Wir wollen dieses den objektiven Schleier nennen.

2. Auch das religiöse Prinzip, welches einem bestimmten, in der Geschichte auftretenden Erscheinungskomplex z. B. dem Christentum zu grunde liegt und es gegen andere Erscheinungen z. B. das Judentum oder den Islam abschließt, läßt sich nicht einfach von der Geschichte ablesen, sondern nur durch wertendes Urteilen und schauendes Denken, durch Spekulation und Kritik gewinnen unter Berücksichtigung, Bearbeitung und Bewertung der Geschichte als des gegebenen Erfahrungsstoffs. Offenbar ist das Christentum eine einzige, mit sich identische, geschichtliche Größe; trotzdem die vielen, einander entgegengesetzten Auffassungen und endlosen Streitverhandlungen über das Wesen des Christentums. Das beweist zwar nicht, daß es überhaupt keinen objektiven Maßstab gebe, wohl aber dieses, daß jeder die Sache anders sieht und seinen eigenen Maßstab schon mitbringt, wenn er an die geschichtlichen Erscheinungen herangeht. Denn dieselben Tatsachen der Erfahrung sind verschiedener Deutung

fähig; sie machen auch auf verschiedene Subjekte und sogar auf dieselben Subjekte zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Eindruck. Wir wollen dieses den subjektiven Schleier oder die Brille nennen, durch welche der einzelne Forscher die konkreten geschichtlichen Bildungen betrachtet.

Aus beiden Gründen kann der bloße Historismus es niemals zur Erkenntnis des Wesens der Religion bringen, sondern bleibt an der Oberfläche der Erscheinungen haften; er konstatiert und registriert das Tatsächliche, sucht das Gegebene als das Produkt gegebener Faktoren zu begreifen, aber er vermag ohne philosophische Durchbildung, ohne Spekulation und Kritik nicht, das Essentielle von dem Accidentiellen zu scheiden.

Mit dem Allem ist natürlich nicht gesagt, daß die Geschichte für den Religionsphilosophen wertlos sei. Das wäre nur dann der Fall, wenn wir mit unsern Begriffen die Wirklichkeit erschaffen könnten. Aber gesetzt auch, wir hätten durch Intuition oder durch glücklichen Zufall oder sonstwie den richtigen Religionsbegriff erfaßt, so könnten wir denselben noch so viel hin- und herwenden, in seine Momente zerspalten und selbst ganze Religionsysteme aus ihm debuzieren, aber nirgends würden wir damit auf die Wirklichkeit stoßen, sondern immer nur in unserm eigenen Gedankenkreise eingeschlossen bleiben. Der wahre Philosoph gleicht nach Bacos bekanntem Wort nicht der Spinne, welche alles aus sich herausspinnet, noch der Ameise, welche sich damit begnügt, Stoff zu sammeln, sondern der Biene, welche den gesammelten Stoff zu Honig verarbeitet, mit andern Worten: Begriffe für sich allein taugen nichts zur Erkenntnis der Wirklichkeit, aber auch die bloße Stoffansammlung hilft uns nichts; vielmehr gilt es den gesammelten Stoff zu sichten, zu ordnen, zu trennen und zu verbinden, zu vergleichen, zu beurteilen, zu werten, was nur nach den in uns liegenden Prinzipien geschehen kann. Begriffe sind leere Gefäße, welche durch die Anschauung gefüllt werden müssen, sie sind das Netz, in dessen Maschen wir die Wirklichkeit einfangen. Demnach muß die Religionsphilosophie in stetem Kontakt mit der Religionswissenschaft bleiben, damit sie den Boden der Wirklichkeit nicht unter ihren Füßen verliere. Letztere liefert der Spekulation den Stoff, das Anschauungs- und Illustrationsmaterial und bildet ein beständiges Korrektiv derselben. Ein gründliches Studium der Religionsgeschichte ist daher für jeden

Religionsphilosophen unentbehrlich; man philosophiert sonst ins Blaue hinein und wundert sich hinterher, wenn die willkürlichen Konstruktionen in der Geschichte keine Bestätigung finden.

Wie wichtig die Kenntnis der Geschichte ist, wird S. 56 ff. näher ausgeführt, weshalb wir hier darauf verweisen. Alle wahre Spekulation muß sich auf Erfahrung gründen und von ihr ausgehen, und die Geschichte ist es, welche dem Religionsphilosophen den zu bearbeitenden Erfahrungstoff liefert und alle leeren Konstruktionen aus bloßen Begriffen widerlegt, indem sie die realen Mächte und Kulturbedingungen aufzeigt, welche auf die Entwicklung der Religion eingewirkt haben. Aber das ändert doch nichts an der Unzulänglichkeit der historischen Methode für sich allein; denn was die Erfahrung uns zeigt, sind immer nur Tatsachen in kausaler Verkettung und gegenseitige Abhängigkeiten, d. h. lauter Relativitäten, aber keine gültigen und zeitüberlegenen Wahrheiten. Wenn wir wissen, was geschehen ist, oder wie etwas tatsächlich beschaffen ist, so wissen wir noch nicht, was geschehen soll, oder wie etwas beschaffen sein muß, um seinem Begriff zu entsprechen. Neben den bloß historischen Wissenschaften bedarf es der Normwissenschaften, welche aus dem empirisch Vorgefundenen das allgemein Gültige und Wesenhafte herausstellen. Demgemäß kann es auch nicht zur Erkenntnis des Wesens der Religion genügen, die Tatsachen der Erfahrung zu sammeln, sondern wir müssen sie auch mit wertendem Verständnis durchdringen; denn wir wollen doch nicht bloß „das Vermögen anderer registrieren, sondern auch eigenes Vermögen erwerben“, d. h. wir wollen doch nicht bloß wissen, was die Religion für andere gewesen ist, und wie sie über Gott und Welt und die Bestimmung des Menschen in der Welt gedacht haben, sondern vor allem auch, wie wir darüber zu denken haben, und eben dieses vermag der Historiker, welcher nur über Tatsachen Auskunft erteilt, uns nicht zu berichten.

II. Die psychologische Methode.

Πάντες θεῶν χάριτος ἄνθρωποι (Som. Dd. 3, 48).

Die ersten Anfänge der Religion fallen in die vorgeschichtliche Zeit, aus welcher keine Kunde zu uns herüberbringt. Es war schon immer Religion vorhanden, wo Menschen oder Völker in der uns

bekanntem Geschichte auftreten. Die älteste Handschrift der Welt, der Papyrus Brille, zeigt uns den Glauben an einen Gott, „den Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen“¹⁾, aber wie dieser Glaube entstanden, wann und wo er zuerst verkündigt worden ist, darüber gibt uns keine Urkunde irgend welchen Aufschluß.

Die historische Methode muß notwendig ihre Aufgabe beschränken. Sie kann nicht den Ursprung der Religion überhaupt erforschen, sondern nur den der geschichtlichen Religionen. Aber auch damit begibt sie sich auf ein Gebiet, auf dem sie bisher noch zu keinen gesicherten Resultaten vorgedrungen ist und auch in Zukunft schwerlich vordringen wird. Denn die überlieferten Quellen sind zu dürftig und unsicher. Am besten sind wir noch über das Urchristentum orientiert, obgleich es auch hier noch viele ungelöste Fragen gibt. Es ist wunderbar, das größte Ereignis in der Weltgeschichte, die Entstehung des Christentums, welches dazu berufen war, die ganze alte Kulturwelt aufzulösen und sich über alle Kulturvölker der Neuzeit auszubreiten, ist für die Geschichtsforschung ein Rätsel. Entstanden nicht in einer sagenhaften Zeit, sondern sozusagen im hellsten Lichte der Weltgeschichte, bleibt das Christentum doch in seinem Ursprung, in seinem ersten Werden und Wachsen in tiefes Dunkel gehüllt.

Nehmen wir nun an, dieses Dunkel sei aufgehell, neue Urkunden seien entdeckt und alle Fragen der Bibelkritik gelöst, sodaß dem Geschichtsforscher nichts mehr zu fragen übrig bliebe, wären damit alle verborgenen Tiefen aufgedeckt? Wüßten wir nun zu sagen, wie das Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein Jesu entstand? Wir rühren da an ein Geheimnis, welches auch dem schärfsten Auge undurchdringlich bleiben wird. Gewiß Geheimnisse gibt es überall im seelischen Leben. Aber dieses plötzliche Aufleuchten religiöser Ideen im schöpferischen Geiste des Genius ist für die genetische Geschichtsbetrachtung, welche alles als ein notwendiges Entwicklungsprodukt zu begreifen sucht, ein absolutes Rätsel. -

Die Geschichtsforschung konstatiert äußere Tatsachen und sucht sie zu begreifen. Was keine sichtbaren Spuren zurückläßt, ist für sie nicht vorhanden. Die Religion aber ist vor allem ein inneres Erlebnis. In den Tiefen der Seele hat sie ihre Geburtsstätte. Die historische Methode bedarf daher notwendigerweise zu ihrer Ergän-

1. Sauth, Aus Ägyptens Vorzeit S. 37.

zung der psychologischen, welche es sich zur Aufgabe stellt, das Seelenleben zu studieren, um die innern Triebe und Motive, welche zur Religion geführt haben, aufzuzeigen.

Nun hat das Wort „Religion“ keinen eindeutigen Sinn. Man kann darunter verstehen den Inbegriff von Lehren, Lebensnormen und Gebräuchen, welche in einer geschichtlich gewordenen Gemeinschaft zur Geltung gekommen sind, die objektive oder institutionelle Religion — oder ein subjektives, hier vorläufig noch nicht zu definierendes Verhalten von Personen, die Religiosität, die Frömmigkeit. Hieraus ergibt sich, wenn die Aufgabe gestellt wird, die Religion psychologisch zu begreifen, der Gegensatz der sozial- und der individual-psychologischen Methode.

Es erscheint mir zweckmäßig, anstatt allgemeiner Erörterungen zwei konkrete Beispiele zu wählen, um an ihnen die Ergebnisse und Arbeitsweise der beiden in der Religionspsychologie hervorgetretenen, entgegengesetzten Richtungen zu studieren.

Die individualpsychologische Methode (James)¹.

Die Religion ist ein individuelles persönliches Erleben (S. 317); die Institutionen und theologische Formeln sind sekundäre Erzeugnisse und müssen als späterer „Ausbau“ betrachtet werden (S. 402). Soll daher die Untersuchung eine psychologische sein, so muß sie sich auf die ursprünglichen religiösen Gefühle und Willenserregungen erstrecken (S. 1) und zwar darf man religiöses Erleben nicht an der Frömmigkeit der Durchschnittsgläubigen studieren, in denen die Religion „gleichsam aus zweiter Hand“ anzutreffen ist, sondern man muß den ursprünglichen Erfahrungen nachspüren, in denen die Religion „wie ein helles Feuer brennt“ (S. 3f.). Demnach sind vor allem religiöse Genies, Religionsstifter, Propheten und Heilige Objekt der Untersuchung, und die Quellen sind deren Selbstbekenntnisse und die Erzeugnisse der Erbauungsliteratur.

Freilich liegt die Gefahr nahe, daß man bei solcher stark ausgeprägten Religiosität, welche von dem normalen Typus der Durchschnittsfrömmigkeit abweicht, vielfach auf Abnormitäten und Exzentritäten stößt. „Sie (die religiösen Genies) können kein Maß halten,

1. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übersetzt von Georg Wobbermin. Leipzig 1907.

sind quälenden, fixen Ideen unterworfen, fallen in Verzückungen, hören Stimmen, sehen Gesichte und zeigen alle möglichen Sonderbarkeiten, welche man gewöhnlich als krankhaft bezeichnet“ (S. 4); aber das tut der Wahrheit der Religion keinen Eintrag. Wie in der Naturwissenschaft bestimmte Meinungen nicht dadurch widerlegt werden, daß man auf die nervöse Veranlagung ihrer Vertreter hinweist, sondern ausnahmslos an ihrer eigenen Logik durch praktische Versuche erprobt werden, so müssen auch unsere Urteile über religiöse Ideen „sich in erster Linie auf unser unmittelbares Gefühl gründen, sodann auf ihre erfahrungsmäßig sichern Beziehungen zu unsrer Moral und zu unsern übrigen Wahrheitskenntnissen“ (S. 15). Wahr sind Ideen, soweit sie verifizierbar sind und uns zu Wirklichkeiten hinleiten. Sie besitzen einen „empirischen Barwert“, welchen wir durch unser Handeln realisieren müssen, sie „arbeiten“ und bestimmen unsre Lebensführung. So besteht auch die Wahrheit der Religion in ihren Wirkungen und in ihrer Bedeutung für das praktische Handeln. Die Religion muß nach dem geschätzt werden, was sie hervorbringt, nach ihrem tatsächlichen Wert für die persönliche Lebensgestaltung (S. 411—414).

Es gibt nach James kein religiöses Gefühl abge sondert von andern Gefühlen, sondern nur religiöse Liebe, religiösen Haß usw.; mithin ist die Religion ein Sammelname für die vielen Gefühle, welche durch die religiösen Objekte ausgelöst werden (S. 24). „Wir wollen den Sprachgebrauch befolgen, daß als Religion die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen einzelner Menschen als solcher bezeichnet werden, sofern sie sich in Beziehung zu irgend einer göttlichen Macht wissen, wie sie sich auch diese letztere näher vorstellen mögen“ (S. 27). Näher charakterisiert wird das religiöse Gefühl durch die „Feierlichkeit und den Ernst“, mit welchem der Mensch dem Göttlichen gegenüber treten muß (S. 35), sowie durch die „enthusiastische Hochzeitsstimmung“, welche in ihm geweckt wird, wo „die Moral höchstens ihr Haupt neigt und sich fügt“ (S. 44).

Das religiöse Gefühl wird durch die Temperamente mannigfach variiert, wodurch die reiche „Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung“ entsteht. Insbesondere ist zu unterscheiden die Religion der „Reichtmütigen“, der „einmal Gebornen“ d. h. der optimistischen Naturen, welche über die trüben Seiten des Lebens leichter hinwegkommen (S. 122), und die Religion der „zweimal Gebornen“, der

„Schwermittigen“ oder der Pessimisten, welche durch die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit alles Irdischen in einen quälenden Zwiespalt geraten (S. 128); denn die gleichen Tatsachen sind mit entgegengesetzten Gefühlsauslegungen vereinbar, da dasselbe Ereignis bei verschiedenen Personen und sogar bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Gefühle erregen kann (S. 145).

Das religiöse Erlebnis ist die Folge von Einbrüchen aus dem unterbewußten Leben in die Bewußtseinsphäre (S. 222); denn Überbleibsel der sinnlichen Erfahrung häufen sich im Unterbewußten, werden dort nach den gewöhnlichen psychologischen und logischen Gesetzen zu Resultaten verarbeitet, bis sie eine solche Spannung erreichen, daß sie einbruchartig in das Bewußtsein zurücktreten (S. 224). Das Eigentümliche der religiösen Erfahrung liegt nun nach James darin, daß der Mensch diese Gedanken und Ideen, welche aus dem subliminalen Ich plötzlich emportauschen, nicht als seine eigenen, sondern als göttliche Eingebungen auffaßt. Ingrunde genommen hat er auch damit recht; denn Mächte, welche den endlichen Menschen weit überragen, wirken auf das unterbewußte Leben ein (S. 230).

Ein Doppeltes ist demnach wohl zu beachten: 1) die Einbrüche aus der unterbewußten Region geben sich als objektiv aus und erwecken dem Betreffenden den Eindruck, als werde er von außen geführt (S. 462), und 2) das Unterbewußte ist der bessere Teil des Ichs, welcher mit einer höhern Welt als die ist, welche in die Sinne fällt, in Verbindung steht (S. 459). Aber „was auch immer das Höhere, mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, nach jenseits zu, d. h. außerhalb der Grenzen unsrer Einzelexistenz sein mag, in der Diesseitsphäre d. h. innerhalb jener Grenzen ist es die unterbewußte Fortsetzung unsres bewußten Lebens“ (S. 460).

Der Mensch belehrt sich, wenn die religiösen Vorstellungen, welche früher jenseits des Randes seines Bewußtseins lagen, fortan eine zentrale Stellung in seinem persönlichen Innenleben einnehmen (S. 187). Die Frucht der Belehrung aber ist die Heiligkeit, deren charakteristische Züge in der Askese, Seelenstärke, Reinheit und Liebe bestehen (S. 257).

Das Urphänomen der Religion ist also das mystische Erlebnis, in welchem „der Mensch mit dem Unendlichen eins und dieser Einheit sich auch bewußt wird“ (S. 391). Dasselbe erweckt die Empfin-

bung von etwas objektiv Vorhandenem, welche „tiefer und allgemeingültiger ist als irgendeine der einzelnen und besondern Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität geoffenbart wird“ (S. 54). Dieses Realitätsgefühl oder diese unmittelbare Empfindung von der Gegenwart des Göttlichen, welche mit der religiösen Erregung untrennbar verbunden ist, ist so überzeugend, wie nur irgendwelche sinnliche Erfahrung (S. 54). Die mystischen Zustände brechen die Alleinherrschaft des rationalistischen Bewußtseins, das sich auf den Verstand und die Sinne stützt, und sind „in ihrem Erkenntniswert mit den sinnenfälligen gleich zu ordnen; denn auch sie geben sich als unmittelbare Wahrnehmungen dessen, was hinter der Erfahrungswelt zu liegen scheint“ (S. 394).

In summa: Das Auftauchen unterbewußter Kräfte, welche als wirklich angesehen werden müssen, weil sie wirken, und welche als göttliche angesehen werden müssen, weil sie moralische Wirkungen ausüben, ist das Geheimnis der Religion. —

Ohne Zweifel gibt es in der Seele eine Region des Unterbewußten. Sie ist nicht erst von Meyers i. J. 1886 an hypnotischen Personen entdeckt worden, wie James meint, sondern schon längst bekannt gewesen. So sind z. B. die *petites perceptions* Leibnizens dunkle, verworrene Vorstellungen, welche zwar perzipiert (empfunden), aber nicht apperzipiert (bemerkt) werden, das ganze Triebleben des Menschen bestimmen, seine Individualität ihrer Anlage, ihrem Charakter und Temperament nach gestalten, um, sobald sie einen bestimmten Stärkegrad erlangt haben, aus den geheimnisvollen Tiefen des Unterbewußten emporzutauchen. Ebenso basiert auch die Herbart'sche Psychologie darauf, daß die Vorstellungen Kräfte seien, welche sich gegenseitig hemmen und fördern, sich bald bis unter die Schwelle des Bewußtseins herabdrücken, bald über diese Schwelle emporheben. In der Tat gleicht unser Bewußtsein dem Schfelde eines Fernrohrs, das uns nur eine kleine Anzahl von Sternen gleichzeitig zeigt; aber die übrigen Sterne, welche das Fernrohr nicht faßt, verschwinden damit nicht vom Himmel. So sind auch die Vorstellungen, welche zur Zeit nicht in den Lichtkreis des wachen Bewußtseins getreten sind, damit nicht aus der Seele überhaupt verschwunden, sondern werden außerhalb der Sphäre des wachen Bewußtseins im Unterbewußten aufbewahrt. Wir besinnen uns

manchmal lange auf einen Namen, können ihn nicht finden, und plötzlich springt er in unser Gedächtnis hinein, natürlich nicht von außerhalb, sondern aus unserm im Reich des Unterbewußten aufbewahrten Gedankenvorrat. Allein die vergessenen, plötzlich aber wieder auftauchenden Vorstellungen treten uns nicht, wie James meint, wie etwas Fremdes gegenüber, sondern werden von uns als unsere eigenen, früher schon befehenen Vorstellungen wiedererkannt. Das Unterbewußte ist nicht „das potenziell vorhandene bessere Selbst des Menschen“; es bedeutet keineswegs ein reicheres und höheres Geistesleben, welches den Einwirkungen göttlicher Mächte offen steht (S. 230), sondern eine Verarmung des Bewußtseins; denn je länger die Vorstellungen unter der Bewußtseinschwelle untergetaucht waren, desto mehr werden sie abgeschwächt. Völlends zu bestreiten aber ist es, daß im Unterbewußten, der von James sogenannten B-Region oder dem subliminalen Ich, ganz neue Bewußtseinsinhalte auftreten können, welche mit den im wachen Bewußtsein erworbenen Vorstellungen in keinem Konnex stehen. Selbst der Erstatiker reproduziert, kombiniert und idealisiert nur die Vorstellungen, welche er schon früher gehabt hat, und schaltet mit ihnen als dem gegebenen Material.

Es ist durchaus berechtigt, daß James die entwickelteren Formen des religiösen Lebens vorzüglich ins Auge faßt. „Die Kunst soll man an den Künstlern studieren und die Religion an den Sehern“¹; allein, indem er die pathologischen Erscheinungen mit Vorliebe auswählt, so wird dadurch doch der Anschein erweckt, daß mit der Frömmigkeit notwendig auch ein Anflug von Berrücktheit verbunden sein müsse. Verwundert fragen wir uns, was hat das mit der Religion zu tun, wenn Johann Woolmann durch einen höhern Willen dazu gezwungen wird, einen naturfarbenen Hut zu tragen (S. 279)? oder wenn Biamey sich nicht durch warme Kleidung in der Kirche vor Kälte schützt (S. 286)? oder wenn Billy Brey sich das Tabakrauchen abgewöhnt, weil ihm eine Stimme im Innern sagt, man müsse Gott mit reinen Lippen anbeten (S. 274)? oder wenn Franz v. Assisi die Läuse als himmlische Perlen in seinem Kleide duldet (S. 291)? Schrullenhafte Menschen gibt es überall, bei den Religiösen wie bei den Irreligiösen; aber wenn ein Frommer an fixen Ideen leidet, so ist nicht seine Frömmigkeit daran

1. Duhm, Das Geheimnis der Religion S. 13.

schuld, sondern seine nervöse Veranlagung, Vererbung oder sonstige physiologische Disposition, welche sich bei ihm im religiösen, beim Nichtfrommen aber im irreligiösen Wahnsinn äußert. Nun will James durch die Bevorzugung pathologischer Fälle die religiöse Erfahrung keineswegs diskreditieren, sondern sie nur zum Zweck schärferer Analyse in ein helleres Licht stellen, und es ist auch richtig, daß damit eine Entwertung der Religion nicht notwendig verbunden ist. Wie der Positivismus nicht damit widerlegt wird, daß sein Begründer Comte irrsinnig gewesen ist, sondern jede Lehre rein sachlich, abgesehen von der Persönlichkeit ihrer Vertreter geprüft werden muß, so muß auch für die Beurteilung der Religion dieselbe Forderung aufgestellt werden. Aber die ausschließliche Hervorkehrung abnormer Fälle macht es doch verständlich, wenn sonst so besonnene Philosophen wie Jobl die Religion überhaupt für eine Krankheitserscheinung des menschlichen Geistes schlechthin erklären.

Es ist eine große und starke Einseitigkeit, wenn James das Individuum isoliert und von allen sozialen Beziehungen und geschichtlichen Zusammenhängen losgelöst für sich betrachtet. So sehr man auch betonen mag, daß die Religion ein seelisches Erlebnis ist, so hat der Einzelne doch nur Religion durch Belehrung und Mitteilung. Ohne die Anregung, welche er von der religiösen Gemeinschaft, in der er lebt, empfängt, würde die religiöse Anlage, welche in ihm schlummert, schwerlich zur Entfaltung kommen. Wenn der Anatom das Herz zum Zweck der genauern Untersuchung aus dem Körper herauschneidet, so hält er ein totes Organ in seiner Hand. Will er das Herz beobachten, wie es lebt und schlägt, so kann es nur im Zusammenhang mit dem ganzen Organismus begriffen werden. Die menschliche Gesellschaft ist keine bloße Anhäufung isoliert dastehender Individuen, sondern ein in lebendiger Wechselwirkung stehender sozialer Organismus. Auch die religiösen Helden stehen inmitten einer jener großen, geschichtlich gewordenen Religionen, welche auf ihre persönliche Religiosität von bestimmendem Einfluß gewesen sind. Sie sind nicht bloß die Gebenden, sondern auch die Empfangenden, nicht bloß die schöpferischen Geister, sondern auch die Kinder ihrer Zeit. Indem sie aber James aus dem geschichtlichen und sozialen Zusammenhang, in dem sie stehen, herausnimmt, so kann er das religiöse Leben, wie es tatsächlich in den Individuen lebt und normaler Weise funktioniert, nicht verstehen.

Während nach der individualpsychologischen Methode die Religion ein Erlebnis menschlicher Individuen ist, so betrachtet sie die sozialpsychologische Methode als eine massenpsychologische Erscheinung. Dort will man die Religion da studieren, wo sie am reinsten auftritt in höchster gesammelter Kraft; hier sucht man sie auf in ihrem Ursprung, in den Anfängen des gemeinsamen Lebens. Dort will man von der Gegenwartsreligion aus ein Verständnis gewinnen für die Religionen früherer Zeiten und entfernter Völker, hier will man von der objektiven Religion zurückschließen auf die subjektiven Motive und hofft damit zugleich den Schlüssel zum Verständnis der Gegenwartsreligion gefunden zu haben. Jener Weg führt von innen nach außen und von oben nach unten; denn nicht in jeder beliebigen Äußerung wird das Wesen einer Sache gleich gut erkannt, sondern am besten in ihrer vollendetsten Gestalt und vollkommensten Ausbildung. Dieser Weg führt von außen nach innen und von unten nach oben; denn nur das Äußere kann als Wahrnehmungsobjekt empirisch konstatiert, exakt wissenschaftlich bearbeitet und kausalgenetisch erklärt werden. Während die Individualpsychologie die Religion losgelöst von allen Einflüssen der Geschichte, der Tradition und der gesellschaftlichen Institutionen, d. h. so, wie sie tatsächlich nirgends vorkommt, sich zum Objekt nimmt, so kann andererseits selbst die ausgebreitetste Kenntnis des massenpsychologischen Materials das Auge nur für das „ewig Gestrige“ (Harnack) schärfen, nicht aber für die Religion, wie sie für uns von Bedeutung und auch von uns erlebbar ist. Wir illustrieren wieder an einem Beispiel, indem wir auf Wundt als den bedeutendsten und konsequentesten Vertreter der sozial-psychologischen Methode hinweisen, seine Hauptergebnisse kurz zusammenstellen und kritisieren.

Die sozialpsychologische Methode (Wundt) ¹.

Die Religion ist wie Sprache und Sitte eine Schöpfung der menschlichen Gesellschaft, ein Erzeugnis der durch die Wechselwirkung der Individuen erweckten geistigen Kräfte. Zwar sind die Vorbedingungen zu allem, was die Gesamtheit hervorbringt, in den Mit-

1. Zitiert wird im folgenden Band II der Völkerpsychologie nach der ersten Auflage und Band I, welche nach der neuen Einteilung in 3 Bände zerfällt, nach der dritten Auflage.

gliedern derselben, in den Fähigkeiten ihres individuellen Bewußtseins gelegen, aber daraus folgt noch nicht, daß diese Erzeugnisse aus jenen Vorbedingungen schon vollständig zu erklären seien, vielmehr tritt die Koexistenz einer Vielheit gleichartiger Individuen und der Wechselverkehr der Einzelnen unter einander als ein neues Moment hinzu, welches auch neue Erscheinungen mit eigentümlichen Gesetzen hervorbringt, welche von der Individualpsychologie nicht vorauszusehen waren (Probleme S. 13). Die Gemeinschaft ist eine dem Individuum übergeordnete Einheit; sie schafft selbständige geistige Werte, die zwar in den seelischen Eigenschaften der Einzelnen wurzeln, selbst aber spezifisch andrer Art sind und dem individuellen Seelenleben wieder seine wichtigen Inhalte zuführen (²I, 19). Da nun die Religion in erster Linie durch die Gemeinschaft bedingt ist, so darf man auch nicht die individuellen Erlebnisse losgelöst von dem religiösen Medium, dem sie angehören, betrachten, sondern muß die geistige Umgebung berücksichtigen, in der sie entstanden sind (Probleme S. 113f.). Die Religion ist von Haus aus ein völkerpsychologisches Problem (II, 3, 729).

Die Völkerpsychologie ist die Lehre von der Volksseele (²I, 8). Unter Individualseele ist nach Wundt der tatsächlich gegebene Zusammenhang der psychischen Erlebnisse zu verstehen, unter Volksseele demgemäß der gesamte Komplex der geistigen Erzeugnisse eines Volks (²I, 9). Die geistigen Entwicklungen, welche durch das Zusammenleben einer Volksgemeinschaft entstehen, sind nicht minder tatsächliche Bestandteile der Wirklichkeit, als die psychischen Vorgänge innerhalb des Einzelbewußtseins. Denn „wie wir nicht die psychischen Elemente in ihrem isolierten Zustande, sondern ihre Verbindungen und die hieraus entspringenden Produkte, das nennen, was wir eine Seele nennen, so besteht auch die Volksseele nicht aus einer Summe individueller Bewußtseinseinheiten, sondern auch bei ihr resultieren aus dieser Verbindung eigentümliche, psychische und psycho-physische Vorgänge, die in dem Einzelbewußtsein entweder gar nicht, oder mindestens nicht in der Ausbildung entstehen konnten, in der sie sich infolge der Wechselwirkung der Einzelnen entwickeln“ (²I, 10). Es gibt also eine Reihe psychischer Erzeugnisse, welche aus dem Einzelbewußtsein allein nicht entstehen konnten, sondern zu deren Entstehung die Wechselwirkung der Individuen erforderlich ist, und diese aufzuzeigen in kausaler Verkettung ist Aufgabe der Völkerpsychologie.

Von der historischen Methode unterscheidet sich die völkerpsychologische 1) dadurch, daß sie nur solche gemeinsamen Erzeugnisse betrachtet, an denen unbestimmt viele Glieder einer Gemeinschaft in einer Weise mitgewirkt haben, welche die Zurückführung auf bestimmte Individuen ausschließt und 2) dadurch, daß sie bestimmte allgemeingültige Entwicklungsgesetze erkennen läßt (*I, 4). „Die historische Frage ist auf das erste Hervortreten der Erscheinungen und auf die allgemeinen Kulturbedingungen gerichtet, die es begleiten; die psychologische bezieht sich auf die seelischen Motive der Erscheinungen und auf den Zusammenhang dieser Motive mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein“ (II, 1, 527). Sie ist in der Hauptsache „auf die Anfänge des gemeinsamen Lebens“ eingeschränkt, weil hier der Einfluß einzelner Persönlichkeiten noch fehlt und die kollektiven Erscheinungen als solche deutlicher hervortreten, „während auf den spätern Stufen mit der Zunahme äußerer und innerer singulärer Einflüsse die Mannigfaltigkeit der Entwicklungen die allgemein gültigen psychischen Motive mehr zurücktreten und in der Gesamtheit der historischen Bedingungen aufgehen läßt“ (Probleme S. 22).

Die gemeinsamen geistigen Erzeugnisse sind erscheinungsgesetzlich kausal von einander abhängig und bilden trotz aller Unterschiedenheit im Einzelnen eine fortlaufende Kette, deren Glieder geradlinig aus einander folgen. Das Grundgesetz aller geistigen Entwicklung aber ist das Gesetz der „psychischen Resultanten“ oder der „schöpferischen Synthese“, nach welchem das Nachfolgende ganz und gar aus dem Vorhergehenden entsteht und dennoch ihm gegenüber als eine neue Schöpfung erscheint (*I, 257). „Das Vorhergehende trägt bereits die notwendigen Bedingungen zu dem Nachfolgenden in sich, und doch ist dieses ein Neues, das ohne erlebt zu sein, niemals vorauszu sehen gewesen wäre“ (II, 2, 232).

Die völkerpsychologische Religionsphilosophie ist genetische Religionspsychologie und als solche untersucht sie, wie Religion im objektiven Sinne entsteht, und welche Entwicklungsgesetze den kollektiven Erscheinungen der Religion zugrunde liegen. „Die letzte Quelle aller Mythenbildung und aller religiösen Gefühle und Vorstellungen ist die individuelle Phantastätigkeit“ (II, 1, 13). Ihr Wesen besteht 1) „in der belebenden Apperzeption“ oder der „Einfühlung, indem der Zuschauer eines Gegenstandes das eigene Selbst so in

das Objekt hineinprojiziert, daß er sich mit diesem eins fühlt, also nicht bloß den Gegenstand, indem er ihn belebt, zu einem andern macht, sondern auch sich selbst zum Objekt wird“ und 2) in der gefühlssteigernden Macht der Illusion (II, 1, 62f.). Die Mythen bildende Phantasie aber ist keineswegs auf die primitiven Völker beschränkt, sondern eine allgemeine psychische Funktion und von der Phantasietätigkeit überhaupt dem Wesen nach nicht verschieden (II, 1, 579).

Auf der untersten Stufe der mythologischen Vorstellungen steht der Seelenglaube. Die Körperseele ist an den Körper gebunden und sitzt etwa im Blut oder in den Nieren. Die von dem Körper trennbaren Seelen zerfallen in Hauch- und Schattenseen. Aus der Verschmelzung beider entstehen die Geister, welche die Beziehung auf bestimmte individuelle Wesen verloren haben, während bei den Seelen diese Beziehung noch besteht (II, 2, 125). Die Dämonen unterscheiden sich von den Geistern durch ihr Verhältnis zu den Menschen, denen sie Glück oder Unglück bringen (II, 2, 129). Aus Seelen entwickeln sich Geister, einzelne Geister werden Dämonen. Auf einer höhern Stufe betätigt sich die belebende und personalisierende Macht der Phantasie an den Naturobjekten. Es entsteht der Naturmythus, in welchem zum ersten Male die Götter auftreten. Ihnen sind drei Merkmale wesentlich: die Persönlichkeit, die übermenschliche Macht und das überweltliche Dasein (II, 2, 462). Das dritte Merkmal ist das Vorrecht des Gottes vor dem Helden, den Charakter der Persönlichkeit dagegen empfängt der Gott von dem Helden, den der übermenschlichen Macht von den Dämonen (II, 3, 323 ff.). Im Götterkult entfalten sich „zuerst in der Beziehung menschlichen Tuns und Leidens auf höchste ideale Wesen religiöse Motive“ (II, 3, 757), während Zauberhandlungen noch keinen religiösen Wert beanspruchen können und zahlreiche mythologische Vorstellungen mit der Religion nicht das Allgeringste zu tun haben (II, 3, 730). Die Entwicklung der Religion aus dem Mythos erfolgt langsam und allmählich in fortwährendem Wandel der Motive (II, 2, 305 f.; 3, 496 ff.) durch das Prinzip der Heterogenie der Zwecke (II, 3, 656). Auch die Götter erleiden noch mannigfache Umbildungen. Zuerst sind sie noch persönliche übermenschliche Naturwesen; dann werden sie geistig übersinnliche Mächte, und zuletzt erhebt sich frei vom Mythos die Idee der Unvorstellbarkeit der Gott-

heit als eines notwendigen Attributs ihres überfönnlichen und rein geistigen Wesens (II, 3, 738). Da aber die letzten Früchte der Entwicklung zugleich als ihre latenten Reime angesehen werden müssen, so haben wir in der Idee des Überfönnlichen, welche durch die mythologischen Vorstellungen hindurchscheint, die eine Wurzel der Religion zu erblicken. Daneben läßt der Göttertult aus dem primitiven Widerstreit egoistischer und altruistischer Triebe sittliche Normen hervortreten, und diese werden, obgleich ihre Quelle im eigenen Gemüt liegt, nach oben projiziert in den Willen der Götter. Dies ist die andere Wurzel der Religion, welche, weil aus dem Zusammenwachsen beider Wurzeln entsprossen, als eine metaphysisch-ethische Schöpfung anzusehen ist (II, 3, 752). „Die Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer überfönnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen“ (II, 3, 739). —

Die Kritik von Wundts Religionspsychologie wird am besten von seinem Begriff der Volksseele ausgehen. Derselbe ist gebildet nach Analogie der Individualseele, welche nach Wundts subjektloser Psychologie kein außerhalb des psychischen Geschehens befindliches Wesen ist, sondern „die Gesamttheit der innern Erlebnisse“, reines Geschehen, reine Aktualität, „empirisch verknüpft mit einem organischen Körper, selbst aber weder ein Körper, noch eine immanente Substanz, sondern der einheitliche Zusammenhang der Erlebnisse selbst“. Nun entstehen durch die Wechselwirkung der Individuen neue Erlebnisse, und da diese durch ihr Zusammenleben bedingten geistigen Erzeugnisse nicht minder tatsächliche Bestandteile der Wirklichkeit sind, als die psychischen Vorgänge innerhalb des Einzelbewußtseins, so folgt daraus, daß der Begriff der Seele in demselben empirischen Sinn von einem Volk wie von einem Individuum präbiziert werden kann, und daß die Volksseele genau ebensoviel Realität besitzt wie die Individualseele. Aber wie kann bei diesem aktuellen Seelenbegriff, nach welchem die Seele nichts anderes bedeutet als den gesamten Komplex der psychischen Vorgänge selbst, noch von einer genetischen Religionspsychologie die Rede sein? Wie kann sich dasjenige entwickeln, welches niemals ist, sondern immer nur wird, um neuen Produkten Platz zu machen, mit denen es zu-

gleich wieder verschwindet? Wie kann durch bloße Zusammenfegung der Teile ein organisches Ganzes entstehen, welches wächst, sich auswirkt und zur Entfaltung seines Wesens kommt? Einzelercheinungen, welche kausal mit einander verknüpft sind, ergeben wohl eine Reihe oder Kette von Ereignissen, von denen das eine auf das andere folgt, aber das Ganze ist kein einheitlicher, zielstrebigter Prozeß, keine Entfaltung eines Entwicklungsprinzips. „Schöpferische Synthese“, „psychische Resultanten“, „Motiwandel“, „Heterogonie der Zwecke“ — das sind die Zauberworte, welche uns die Unmöglichkeit verschleiern sollen, aus der bloßen Aneinanderreihung empirisch vorgefundener und kausal verknüpfter Erscheinungen die Kontinuität der Entwicklung vom primitiven Geisterglauben durch alle Stadien hindurch bis zu der philosophisch beeinflussten Gegenwartsreligion zu begreifen.

Durch die Verbindung und Wechselwirkung der Individuen werden nach Wundt neue geistige Schöpfungen erzeugt. Man nehme zum Beispiel folgenden Fall: Zwei Wanderer eilen ihrer Heimat zu. Indem sie nun ihre Gedanken einander austauschen, so schöpfen sie nicht bloß aus dem Schatz ihrer Erinnerungen; es wird nicht bloß aus der Seele hervorgeholt, was vorher schon latent in ihr vorhanden gewesen war und nur infolge der gegebenen Anregung wieder lebendig in ihnen wurde, sondern eben durch ihren Gedankenaustausch sollen neue Gedanken in ihnen erzeugt werden, welche sie vorher nicht gehabt haben. „Eins und eins ist nicht bloß zwei, sondern noch etwas mehr; dieses Gegeneinander ist das Abc des Kollektivismus“¹. Und auch weiterhin empfängt das Einzelbewußtsein unter dem Einfluß seiner geistigen Umgebung immer neue Inhalte. Durch den Wechselverkehr der Menschen werden religiöse Ideen erworben, die ihnen ursprünglich fremd gewesen waren, und auf diese Weise soll es sich erklären, daß so heterogene Dinge wie der primitive Geister- und Gespensterglaube und die Idee der überfülllichen, rein geistigen Gottheit nicht bloß aufeinander, sondern in langer Entwicklungsreihe auseinander folgen konnten.

Ohne Zweifel dient das Zusammenleben der Menschen und ihr gegenseitiger Wechselverkehr der Ausbildung des Geistes; aber verhält sich der Geist bloß receptiv, oder assimiliert er sich das Dar-

1. Thieme, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1911 S. 293.

gebotene in spontaner Tätigkeit? Werden durch den Gedankenaustausch neue Gedanken in uns erzeugt, oder kommt in uns nur zum Bewußtsein, was unbewußt in uns schlummerte, aber aus Anlaß einer gegebenen Anregung ins Bewußtsein trat und sich zu immer hellerer Klarheit hindurchrang? Gewiß ist die Gottesidee dem Menschen nicht angeboren, so wenig wie die Raum- und Zeitvorstellungen als ein fertiges Netz, in welches die Sinneswahrnehmungen eingefangen werden, im Gemüte bereit liegen, sondern wie letztere sich zugleich mit den Sinneswahrnehmungen entwickeln, welche auf die Seele wie Reize wirken und sie veranlassen, das Wahrgenommene zeitlich und räumlich zu ordnen, so entwickelt sich auch das religiöse Bewußtsein der Menschheit unter den Einflüssen, welche aus der geistigen Umgebung herfließen und wie Reize wirken. Aber die Reize schaffen nichts, sondern lösen nur aus und bringen zur Entfaltung, was ursprünglich in der Seele angelegt war. Man kann den Entwicklungsgedanken ablehnen; wenn er aber festgehalten wird, so muß man sich auch darüber klar sein, daß ein Subjekt da sein muß, welches sich entwickelt, und welches als einheitliche Größe durch alle Entwicklungsphasen hindurchgeht. Von einer religiösen Entwicklung der Menschheit kann offenbar keine Rede sein, wenn nicht von Anfang an die Religion zur ursprünglichen Ausstattung des menschlichen Geistes gehört¹.

1. Daß Buntt daneben auch die letzten Früchte der Religion zugleich als ihre latenten Keime betrachtet, aus denen sie mit der allem geistigen Werden immanenten Gesetzmäßigkeit hervorgegangen sind (II, 3, 751) und von einer individuellen Anlage spricht, welche infolge der Einwirkungen des gemeinsamen Lebens zur Ausbildung kommt (II, 1, 3), sei hier nicht übersehen; aber das gehört zu den vielen Widersprüchen bei Buntt, deren Lösung ich vergeblich versucht habe, und von denen ich nur folgende Beispiele anführe:

Thesis:

Mythologische Vorstellungen haben mit der Religion nicht das Geringste zu tun (II, 3, 730).

Der Kultus ist das einzige Kriterium des religiösen Glaubens. Kultus und Religion gehören zusammen, wie Denken und Handeln (II, 3, 22).

Die Geschichte beginnt mit dem ersten Auftreten einer Erscheinung (II, 1,

Antithesis:

Die Keime der Religion sind schon in den Anfängen der Mythenbildung anzutreffen (II, 3, 22).

Es gibt einen vorreligiösen Kultus (II, 3, 595) und eine kultusfreie Religion (II, 3, 602; 596).

Das Verhältnis des Einzelnen zur Masse ist im geschichtlichen und vor-

Wundt beachtet zu wenig die Spontaneität des Geistes. Gewiß empfängt der Einzelne mannigfache Einflüsse aus seiner Umgebung. Belehrung und Mitteilung dienen der Ausbildung des Geistes. Aber nichts kann uns mitgeteilt und zu unserm geistigen Besitz werden, was wir nicht durch eigene Geistesstätigkeit frei aufs Neue wieder erzeugen. Und da nun unser Geist kein totes Gefäß ist, das sich mit jedem beliebigen Inhalt erfüllen ließe, so ist die Religion auch nicht erlernbar, wohl aber regen die Lehren die Seele zu eigener Tätigkeit an, das Mitgeteilte in lebendigen geistigen Besitz umzuwandeln (bezw. abzulehnen), was ohne eine der Natur des empfangenden Geistes entsprechende größere oder geringere Umbildung des Stoffes nicht geschehen kann. Mag immerhin dieses selbsttätige Geistesleben auf den niedern Religionsstufen hinter den kollektivistischen Erscheinungen zurücktreten, ganz fehlt es auch da nicht, und je höher entwickelt es ist, desto mehr wird sich auch seine Selbständigkeit und Spontaneität geltend machen. Namentlich sind die führenden Geister in der Religion, soviel sie auch aus der Tradition und ihrer geistigen Umwelt in sich mögen aufgenommen haben, doch nicht die bloßen Kinder und Geschöpfe ihrer Zeit, sondern haben in ursprünglicher, schöpferischer Weise auf sie eingewirkt, Neues gegründet und der von ihnen gestifteten religiösen Gemeinschaft den Stempel ihres Geistes aufgedrückt. Wundt gibt selber zu, daß der völkerpsychologische Gesichtspunkt sich nur auf die Anfänge des gemeinsamen Lebens anwenden lasse, wo Mythos und Religion noch untrennbar mit einander verbunden seien; wenn aber die Religion sich als selbständige Größe vom Mythos scheide, so ändere sich die Sachlage, weil die Einzelpersönlichkeit entscheidender auf die Gesamtentwicklung einzuwirken beginne (Probleme S. 23). Aber damit ist zugegeben, daß

527), wobei der Einfluß einzelner Persönlichkeiten sich stärker geltend macht (Probleme S. 22).

geschichtlichen Stadium dasselbe (I, 12).

Der Dämonenkultus trägt schon den Charakter einer Religion (II, 2, 462).

Die Zauberceremonie hat keine religiöse Bedeutung (II, 3, 596).

Es gibt keinen ursprünglichen Monotheismus, auch nicht in der unentwickeltesten Form des Genotheismus (II, 1, 541).

Jede Stufe der Entwicklung ist schon in der vorhergehenden enthalten (I, 257). Die letzten Früchte in den ersten latenten Keimen (II, 3, 751).

Aber Widersprüche aufzuzeigen ist nach Schopenhauer die verrufenste und verworfenste Art, einen Autor zu widerlegen.

die völkerypsychologische Methode, welche die kollektivistischen Erscheinungen ins Auge faßt, für das Verständnis der Religion nicht ausreicht, womit natürlich nicht geleugnet wird, daß Wandts Untersuchungen, welche das Religionsproblem von einer neuen Seite in Angriff nehmen und beleuchten, ihre große Bedeutung behalten und einseitigen Theorien ergänzend zur Seite treten.

Die bisherigen Erörterungen haben zu dem Resultat geführt, daß sowohl die individual- als auch die sozialpsychologische Methode für sich allein zur Erkenntnis des Wesens der Religion unzureichend sind. Man wird also wohl beide Methoden mit einander kombinieren müssen, um der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Religion sowohl die individuellste als auch die allgemeinste Angelegenheit des menschlichen Herzens ist. Ohne Zweifel ist die Religion ein seelisches Erlebnis des Einzelnen, und wer alle mystischen Zustände aus ihr entfernen wollte, würde ihr damit alle Ursprünglichkeit und Tiefe rauben. Aber der Einzelne ist ein soziales Wesen, welches aus der Geschichte und Tradition, aus der Belehrung und Mitteilung und aus seiner ganzen geistigen Umgebung mannigfache Einflüsse erfährt. Wie weit diese sich erstrecken, oder wie weit in der Religion ursprüngliches, aus äußern Einwirkungen unableitbares Leben zum Durchbruch kommt, kann hier nicht näher untersucht werden, wohl aber müssen wir noch denjenigen Versuchen unsere Aufmerksamkeit zuwenden, welche die Religion als bloß menschliches Erzeugnis seelischer Triebe, Wünsche und Interessen begreifen wollen. Da wir hierüber schon an einer andern Stelle¹ ausführlicher gehandelt haben, so können wir uns hier kurz fassen.

Ohne Frage ist die Religion ein psychisches Phänomen und als solches Gegenstand der psychologischen Forschung. Niemand leugnet, daß sie in der Seele des Menschen ihren Sitz hat, seelische Bedürfnisse befriedigt und seelische Kräfte in Bewegung setzt. Die Frage ist nur die, ob sie diesen Bedürfnissen und Trieben ihren Ursprung verdanke, ob der Verständnisgrund mit der Entstehungsursache zusammenfalle, und ob die Psychologie als empirische Wissenschaft die Mittel besitze, nicht bloß die letzten Wurzeln der Religion bloßzulegen und sie als in der Natur der menschlichen Seele notwendig

1. Neue Archl. Zeitschr. 1917, S. 604 ff.

begründet nachzuweisen, sondern auch über ihren Erkenntniswert und Wahrheitsgehalt zu entscheiden.

Wenn man die Religion, welche erfahrungsgemäß das ganze Seelenleben des Menschen in Anspruch nimmt, Gefühle in ihm auslöst, Vorstellungsinhalte erzeugt oder modifizierend auf sie einwirkt und Willensentschlüsse weckt, psychologisch begreifen will, so muß man sich vor allem darüber klar werden, worin man den Grundtrieb der Seele zu suchen habe. Die einen erklären den Intellekt, die andern den Willen für das Primäre, und hieraus ergibt sich der Gegensatz der intellektualistischen und voluntaristischen Religionstheorie. Jene wird nach Wundt von den Anthropologen und Ethnographen, diese von den Philosophen und Theologen bevorzugt.

Die Religion ist nach jener Ansicht populäre Metaphysik, primitive Wissenschaft, mythologische Welterklärung. Als ein Erzeugnis menschlichen Nachsinnens soll sie dem Kausalitätsbedürfnis ihre Entstehung verdanken. Denn „auf jeder Stufe seiner geistigen Entwicklung fühlt der Mensch den Drang, für jede Erscheinung einer Tätigkeit und für jede Begebenheit einen Urheber zu ermitteln“¹. Die Religion ist tho belief in spiritual beings², und ihre Entstehungsurache liegt „in jenem tiefen Grundton der Seele, der sich in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Ummennbare zu nennen, offenbart; nennen wir nun dieses Streben eine Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen oder Liebe zu Gott“³. Nun mag die Religion früher dem Erkenntnisbedürfnis des Menschen genügt haben, jetzt hat sie sich mit dem Fortschritt der Wissenschaft als unhaltbar herausgestellt und ist als eine mißglückte, von der positiven Wissenschaft überwundene Erklärung des Weltgeschehens anzusehen.

Dieser Ansicht gegenüber ist festzustellen, daß das Erkenntnisstreben wohl zur Theologie und das Bedürfnis nach kausaler Erklärung der Naturvorgänge wohl zur Mythologie führt, aber nicht zur Religion. Bestünde die Religion im Wissen, so müßte der Mensch um so religiöser sein, je reiner und begründeter seine wissen-

1. Oskar Beschel, Völkerkunde S. 244.

2. Tylor Primitive Culture I 383.

3. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion S. 26.

schaftlichen Vorstellungen sind. Das Maß seines Wissens würde zugleich das Maß seiner Frömmigkeit sein. In Wirklichkeit finden wir bei unvollkommenen und kindlichen Vorstellungen reine und lautere Frömmigkeit. Sätze, um deren wissenschaftliche Haltbarkeit es schwach bestellt ist, werden aus religiösen Gründen wissenschaftlich begründeteren vorgezogen. Denn das rein theoretische Interesse, das den Philosophen leitet, liegt dem Frommen fern. Freilich bietet jede Religion ihren Bekennern eine fertige Welt- und Lebensanschauung; aber nicht auf dem Wege verstandesmäßiger Reflexion ist sie gewonnen, sondern auf dem Wege unmittelbarer intuitiver Gewißheit. Plötzlich, und ohne durch Denkopoperationen vorbereitet zu sein, tauchen die religiösen Ideen in der Seele der Seher und Propheten auf, und hinterher erst kommt die Reflexion, um jene vor dem Verstande zu rechtfertigen. „Das Eigentümliche des religiösen Erlebens liegt darin, daß wir unmittelbar, also nicht erst durch Denken, Schließen und Beweisen vermittelterweise eines ins Erfahrbare hineinreichenden Inhalts inne werden“¹. „Die religiöse Gewißheit ist in die vielgliedrige Reihe wohlbekannter intuitiver Gewißheitserlebnisse einzuordnen“². Dem Künstler und dem Dichter hilft das Grübeln wenig. Wenn er die Ideen nicht schaut, kann er sie durch kein Nachdenken gewinnen. Auch die religiösen Ideen sind nicht durch Denkopoperationen entstanden, sondern unmittelbar und ohne verstandesmäßige Ableitung brechen sie aus der Tiefe der Seele hervor, denn „es gibt eine Intuition, ein geistiges Schauen und Fühlen der Wahrheit und des Rechten, das der langsam nachhinkenden Deduktion und Erklärung nicht bedarf“³, und in dieser Hinsicht ist die Religion viel mehr mit der künstlerischen Inspiration als mit dem durch mühselige Denkarbeit entstandenen philosophischen System zu vergleichen. Wesentlich anders freilich liegt die Sache bei dem Theologen, welcher die religiösen Ideen mit dem wissenschaftlichen Denken zu vermitteln sucht, sowie auch bei der großen Masse des Volks, welches auf Autorität hin glaubt und seine religiösen Begriffe durch Belehrung und Tradition empfängt.

Die voluntaristische Religionstheorie erklärt die Religion aus dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen, aus seinem Glücksbedürfnis

1. Volkelt, Was ist Religion? S. 10.

2. Volkelt a. a. O. S. 12.

3. Betteg, Naturstudium und Christentum 7. Aufl. S. 254.

und Seligkeitsinteresse. Die Erfahrung von der eigenen Ohnmacht, von den Schranken und Hemmungen des Lebens veranlaßte die Menschen dazu, Hilfe bei übersinnlichen Mächten zu suchen. Die Furcht schuf die Götter, und die Not lehrte die Menschen beten; denn in aller Religion handelt es sich um Leben, um Erhaltung und Vermehrung von Gütern, um Erlösung von allem Übel. „Der Mensch ist von Haus aus darauf gerichtet, das in ihm gepflanzte Verlangen nach Leben und Glück zu befriedigen . . . , andererseits macht er die Erfahrung, daß er nicht imstande ist, sich das gewünschte Glück zu verschaffen oder es dauernd zu behaupten. Das ist der Ausgangspunkt aller Religion“¹.

Es ist unbestreitbar, daß die Religion, welche alle geistigen Bedürfnisse des Menschen befriedigen will, auch sein Glücksverlangen stillt und ihn in seiner Not und Schwachheit mit Mut und Kraft, Trost und Freudigkeit erfüllt. Andernfalls würde sie sich gar nicht behaupten können. Allein daraus folgt noch nicht, daß die Erfahrung von der eigenen Schwachheit die Vorstellung von Göttern erzeugt habe, sondern nur dieses, daß sie den Menschen dazu veranlaßte, mit letzteren, wenn ihre Existenz schon vorher, sei es bei den religiösen Helden durch Intuition oder Offenbarung, sei es bei der großen Masse des Volks durch Belehrung und Tradition feststand, ein religiöses Verhältnis anzuknüpfen. Der Verständnisgrund der Religion ist nicht ohne weiteres mit ihrer Entstehungsursache gleichzusetzen. Wenn man erklärt, aus welchem Bedürfnis die Sehnsucht nach Gott stamme, so ist damit keineswegs die Unmöglichkeit bewiesen, daß Gott selbst dieses Bedürfnis im Menschen geweckt haben könne, und daß derjenige, der es erweckte, es allein auch zu stillen vermöge. Derselbe religiöse Trieb, welcher sich angeblich in der Erdichtung einer übersinnlichen Welt äußert, könnte es vielmehr auch sein, der zur Ergreifung des sich uns anbietenden, sich in uns bezeugenden Gottes als des allerrealsten Wesens führt. Das Bedürfnis nach Speise schafft die Speise nicht, sondern sie muß uns dargeboten (oder durch eigene Arbeit beschafft) werden; das Bedürfnis aber gibt den Antrieb dazu, die als geeignet erkannten Mittel anzuwenden. Ebenso erzeugt die Hilfsbedürftigkeit die Götter nicht, wohl aber nötigt sie den Menschen

1. Raftan, Das Wesen der christl. Religion S. 211.

dazu, sich mit letztern in Beziehung zu setzen. Aber „die Anerkennung von Objekten muß der Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses vorangehen, wenn dieses die unentbehrliche Gewißheit erlangen soll, auf dem Boden realer Wahrheit und nicht bloß willkürlicher Erdichtung zu stehen“¹. Als bloßes Furcht- und Angstprodukt kann die Religion dem Menschen nicht den Trost und Halt im Leben geben, welchen sie ihm tatsächlich gibt. Die bloße Hilfsbedürftigkeit hat die Vorstellung von Göttern nicht hervorgerufen. Zu Wunschwehen und Hirngespinnsten seiner Phantasie konnte der Mensch nicht die Festigkeit des Zutrauens gewinnen, welche ihm der religiöse Glaube tatsächlich gewährt. Demnach ist zu bestreiten, daß die Religion aus dem Triebe entspringe, den sie befriedigt. Die Not brauchte keineswegs zu dem Glauben an überfinnliche Mächte zu führen; sie konnte auch den erfinderischen Geist des Menschen anregen, seine Kräfte zu verdoppeln oder, wenn auch das nichts half, ihn zur Verzweiflung führen. Nur die schon vorher feststehende und anderweitig gewonnene Überzeugung von dem Dasein überirdischer Mächte rettete ihn vor dem Zusammenbruch; die Not aber gab die Veranlassung, bei ihnen Hilfe zu suchen. „Das Bewußtsein der Bedingtheit und Ohnmacht unseres Strebens nach Glück konnte ebensowohl stumpfe Resignation erzeugen, wenn nicht andere Erfahrungen hinzutraten, Erfahrungen von dem tatsächlichen Eingreifen eines höhern Wesens in die Geschichte des Leben verlangenden Individuums“².

Wenn nun die Religionspsychologie den Ursprung der Religion weder aus dem Erkenntnistreben noch aus den irrationalen Trieben zu erklären vermag, so kann man noch versuchen, beide Theorien mit einander zu verbinden, indem man sowohl ein theoretisches als auch ein praktisches Interesse in der Religion anerkennt, und in der That würde man damit die Einseitigkeiten beider Erklärungen gegen einander aufheben und der Wahrheit erheblich näher kommen. Sehr fein unterscheidet der Lateiner zwischen *credere deum, deo* und *in deum*. Das Erste hebt das theoretische Moment des Glaubens als einer subjektiven Überzeugung von der Existenz Gottes hervor, das

1. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. 3. Aufl. S. 39.

2. S. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens S. 510.

Zweite betont die Gefühlsseite, das Dritte die Willenshingabe. Demnach würde der Glaube aus dem einheitlichen, ungeteilten Urgrunde der Seele hervordachsen, welcher in die psychischen Erscheinungsformen auseinandertritt und im religiösen Erkennen, Fühlen und Wollen sich auswirkt, und wir würden mit Eröftlich sagen können: „Das religiöse Erlebnis ist eine Verbindung von Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen, aus denen mancherlei Willensantriebe hervordachsen“¹. Damit hätten wir den Tatbestand der Religion wohl psychologisch richtig festgestellt, aber noch nichts über ihren Erkenntniswert oder ihre Rechtsgültigkeit ausgesagt, und eben hierin liegt die Schranke der psychologischen Methode.

Die Religionspsychologie ist eine empirische Wissenschaft. Aber keine Empirie liefert uns Wertmaßstäbe und Wahrheitskriterien. Sie konstatiert das Erscheinungsgefeßliche und leitet es von einander ab; aber auch die größte Anhäufung des empirisch vorgefundenen Materials verschafft uns kein wertendes Verständnis desselben. Aus den Tatsachen, welche sind, lassen sich Wahrheiten, welche gelten, ohne logisches Schlußverfahren, ohne die in unserer Vernunft liegenden Prinzipien und Normbegriffe nicht eruieren; die Normbegriffe aber liegen nirgends auf der Oberfläche der Erscheinungen.

„Es charakterisiert den Psychologismus, daß er von jeglicher Normierung des Bewußtseins von vornherein absteht, und daß er seine reine empirische Beschreibung der Bewußtseinsphänomene an der Hand naturwissenschaftlicher Kategorien vornimmt“². Er konstatiert den psychischen Tatbestand, beschreibt ihn phänomenologisch und sucht ihn genetisch zu begreifen. Aber auch die Hallucinationen und Visionen eines Fieberkranken oder die fixen Ideen eines Wahnsinnigen haben genau dieselbe psychische Wirklichkeit und phänomenologische Notwendigkeit wie die tiefsten und wahrsten Ideen des Philosophen. Was beide von einander scheidet, ist ihre normative Gültigkeit, über welche keine Psychologie entscheidet, sondern allein die Erkenntnistheorie. Mittelft der psychologischen Methode läßt sich weiter nichts erreichen, als die bei Erregung des religiösen Lebens in der Seele sich abspielenden Vorgänge zu beschreiben und ercheinungsgefeßlich kausal zu erklären; darüber hinaus kann sie die Frage

1. Zeitschr. für Theologie und Kirche 1895, S. 380.

2. Duntmann, Religionsphilosophie S. 197.

nach dem Geltenden nicht lösen. Zwar wenn es gelungen ist, die psychologischen Wurzeln der Religion bloß zu legen und sie als ein Produkt seelischer Triebe und Motive zu begreifen, so liegt der Schluß nahe, daß die Religion auch weiter nichts sei als ein bloß menschliches Erzeugnis unserer Wünsche und Interessen ohne Wahrheitsgehalt und rechtsgültige Verbindlichkeit. Allein unsere Wünsche entscheiden nichts, weder für noch gegen die Wahrheit, und unsere nach Assoziationsgesetzen verlaufenden Vorstellungen können ebenso wohl irrtümliche als auch gültige Gedanken sein. Will man daher die Religion werten, will man wissen, ob sie bloß ein psychisches Phänomen sei oder substantielle geistige Wirklichkeit, will man ein Urteil darüber gewinnen, ob ihren theoretischen Postulaten Wahrheit und ihren praktischen Konsequenzen Verbindlichkeit zukommt, so versagt die psychologische Methode und bedarf der Ergänzung durch die spekulative. Aber auch dann, wenn die Religion weiter nichts wäre als bloße Illusion, so würde sie doch unter allen Produktionen des menschlichen Geistes die interessanteste und wichtigste bleiben und damit das höchste Problem der Psychologie.

III. Die spekulativ-genetische Methode.

Die Welt durchschauen im Denken, das ist die vielgeschmähte Spekulation. Soel.

Die griechischen Philosophen unterschieden zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη*; jenes ist die wechselnde veränderliche Meinung der Menschen, dieses das sichere, allgemein gültige Wissen; jenes geht auf die *αἰσθητά*, dieses auf die *νοούμενα*. Dort haben wir Ansichten, hier Einsichten in das Wesen der Dinge. Flüchtige Meinungen des Augenblicks auf der einen Seite und gültige Wahrheiten auf der andern, unabhängig von menschlicher Willkür und Laune und in einer ewigen Ordnung der Dinge begründet — das ist der große Gegensatz, in dem wir uns auf theoretischem Gebiete bewegen.

Auf praktischem Gebiet macht sich derselbe Gegensatz geltend. Es gibt Grundsätze und Normen. Die Grundsätze wechseln mit den Objekten, auf welche sich der Wille richtet, die Normen wollen immer und überall beachtet sein. Sene sind abhängig von der in einer

Zeit herrschenden Sitte, diese beanspruchen eine unbedingte, zeitüberlegene Allgemeingültigkeit, und auch die herrschenden Sitten werden nach ihrem Maßstab gemessen. Jene sind hypothetischer Natur: Wenn du reich werden willst, mußt du arbeiten; wenn du klug werden willst, mußt du Erfahrungen sammeln; aber du brauchst nicht reich und klug zu sein. Die Normen aber sind nicht abhängig von einem Wenn und Aber. Denn nicht bloß das Wahre ist allem Wechsel menschlicher Lage und Meinung überlegen, sondern auch das Gute. Selbst wenn es von niemandem und nirgends geschähe, so soll es doch sein und wird von uns in unserm moralischen Urtheil anerkannt und das Gegenteil verworfen.

Wir fragen: Sollte nicht ebenso auch in der Religion zu unterscheiden sein zwischen den veränderlichen Erscheinungen, welche mit der Zeit entstehen und vergehen und in ihrer phänomelogischen Wirklichkeit kausal mit einander verknüpft sind, und einem ewig gültigen, bleibenden und wesenhaften Religionsideal, an dem die verschiedenen Religionsformen zu messen sind? Und wenn die einzelnen Religionen mit der Zeit wechseln und sich von den Natur- und Kulturbedingungen eines Volks mannigfach abhängig erweisen, sollte nicht die Religion überhaupt in einer zeitüberlegenen, substantiellen geistigen Wirklichkeit begründet sein? Die Spekulation behauptet es.

Wir haben Vorstellungen, welche auf reale von uns unabhängige Dinge und Vorgänge hindeuten, und solche, denen als bloßen Erzeugnissen unsres Geistes eine transsubjektive Wirklichkeit nicht entspricht. Die Lebendigkeit des Eindrucks, den wir empfinden, veranlaßt uns dazu, Sinneswahrnehmungen von reproduzierten Vorstellungen zu unterscheiden. Es ist freilich nur ein Glaube (belief nach Hume), daß Dinge außer unserm Geist existieren; denn wir kennen nur Bewußtseinsinhalte; aber dieser „Glaube“ wird uns durch einen gewissen psychologischen Zwang, durch unser Realitätsgefühl oder durch anderweitige Gründe aufgenötigt, so daß wir mit Schopenhauer jeden ins Tollhaus verweisen würden, der die Objectenwelt leugnen wollte. Sollte nun nicht auch in der Religion ebenso zu unterscheiden sein zwischen bloß subjektiven Erzeugnissen der Phantasie und solchen Ideen, denen Realitäten entsprechen, und mit denen sich auch, weil sie aus Einwirkungen der übersinnlichen Welt entstehen, ein Realitätsgefühl ebenso verbindet wie mit unsern

sinnlichen Wahrnehmungen? Freilich wäre die übersinnliche Welt ebenso wenig wie die sinnliche beweisbar. Ihr Dasein würde nur auf einem „Glauben“ beruhen. Aber ohne Glauben, d. h. ohne unbeweisbare Axiome und ohne hypothetische Annahme erster Prinzipien läßt sich überhaupt nichts anfangen noch vollenden, weder in der Wissenschaft noch in der Religion. Nur das muß verlangt werden, daß solcher Glaube nicht willkürlich sei, sondern auf Erfahrung beruhe und am besten zur Erklärung der Erfahrung diene. Daß wir es in der Religion mit Realitäten zu tun haben und nicht mit Illusionen, ist die Voraussetzung der Spekulation, welche auch dadurch nicht erschüttert werden würde, wenn die Beweise für das Dasein Gottes als mißglückt anzusehen sind; denn wie die sinnliche Welt nicht beweisbar, sondern nur wahrnehmbar ist, so ist auch Gott nur erlebbar und erfahrbar; denn Dasein läßt sich, wie Jacobi bemerkt, nicht beweisen, sondern nur aufweisen.

Und noch weiter müßte dieser Vergleich durchgeführt werden. Die Wahrnehmungen sagen uns nicht, was die Dinge sind, sondern berichten nur, wie sie auf die Seele wirken. Erst wenn wir die Wahrnehmungen mit einander verbinden, vergleichen und nach den unserm Bewußtsein immanenten Denkgesetzen verarbeiten, dürfen wir hoffen, zur Erkenntnis vorzudringen. Ebenso würde das religiöse Erlebnis, welches sich in Gemütsregungen verbunden mit Vorstellungen und begleitenden Willensantrieben äußert, nur der subjektive Eindruck sein, den das Göttliche auf uns macht. Ob und wie weit es gelingen mag, den subjektiven Faktor, welcher beim Zustandekommen der religiösen ebenso wie der sinnlichen Erfahrung mitspielt, auszuschalten und durch denkende Verarbeitung der Bewußtseinsinhalte die objektive Wahrheit begrifflich zu fassen, darüber können die Meinungen auseinandergehen. Aber daß der spekulativen Religionsphilosophie die Aufgabe gestellt ist, die religiösen Vorstellungen ihrer zeitgeschichtlichen, kulturell und individuell bedingten Form zu entkleiden und ihren ewigen Wahrheitsgehalt herauszustellen, darüber kann kein Zweifel sein.

Die Spekulation ist schauendes Denken und denkendes Schauen. Die Empirie liefert uns das Anschauungsmaterial in unendlicher Fülle; aber es ist ein ungeordneter Stoff, ein wirres Durcheinander. Die Spekulation durchleuchtet das Gegebene mit wertendem Verständnis, verbindet und ordnet es, stellt die mannigfachsten Be-

ziehungen zwischen den zerstreuten Elementen her und schreitet so vom Einzelnen, Zufälligen und unmittelbar Gegebenen fort zum Wesentlichen und Umfassenden. Alle Tatsachen der Natur und des Geisteslebens sucht sie zu einem einheitlichen Gedankensystem zu verknüpfen und alle Erfahrungsinhalte aus ihren Prinzipien zu begreifen. Imgrunde genommen ist daher jedes philosophische System, welches eine einheitliche Weltanschauung vertritt und ein geordnetes Wissen in systematischen Zusammenhang bringt, spekulativ.

Der Verstand zergliedert den gegebenen Stoff und hat dann die *disjecta membra* in der Hand. Aber dadurch, daß wir Kopf, Arm, Bein und alle Glieder zusammensetzen, erhalten wir noch kein lebendiges Ganzes, keine lebensvolle Einheit. Wir müssen die entgegengesetzten Teile zusammenschauen, ihre wechselseitigen Beziehungen zu einander zugleich mit auffassen und so eine Idee von dem Ganzen bilden, welche im Ganzen wirksam ist und das Verhältnis der Teile zu einander bestimmt. Der Verstand faßt die Dinge so auf, wie sie nicht gegeben sind, in isolierter Existenz. Allein man kann sie wohl begrifflich von einander scheiden, aber nicht faktisch von einander trennen. Wenn wir die Peripherie haben, haben wir auch das Zentrum, mit dem Nordpol ist zugleich der Südpol gesetzt. Wir scheiden sie wohl, aber wir trennen sie nicht. Die Gegensätze nun in ihrer konkreten Einheit zusammenschauen und in einer höhern Einheit aufheben, in welcher sie zugleich als Momente aufbewahrt bleiben, das ist die Gabe und Aufgabe der Spekulation.

Ich und Nicht-Ich, Erkennendes und Erkanntes, Geist und Natur sind nicht zwei von einander unabhängige Dinge, die für sich bestehen könnten und ein eigenes Sein besäßen ohne Beziehung auf einander, sondern sie sind stets mit einander gesetzt. Für sich genommen sind sie leere Abstraktionen. „Ein Objekt ohne ein Subjekt setzen oder umgekehrt heißt etwas, das nur in der Beziehung gegeben ist, außerhalb jener Beziehung setzen, in welcher es nicht gegeben ist“. In Wirklichkeit gehören sie zusammen, wie Inneres und Äußeres. Die Natur ist der Widerschein des Geistes, und der Geist entdeckt sich selbst wieder in der Natur. Demnach ist die Intelligenz spekulativ, sofern „der Begriff sich in den Objekten

1. Caird, *Einleitung in die Religionsphilosophie*, übersetzt von Ritter, Zürich 1893.

tamquam in speculo wieder erkennt und sich selbst als alle Wirklichkeit weiß“¹.

Die Dinge der Außenwelt spiegeln sich in unserm Innern, sie affizieren uns, und wir werden des Eindrucks inne, den sie auf unsere Seele machen. Aber die Seele ist kein Metallspiegel, keine wächserne Tafel, welche rein passiv die Eindrücke in sich aufnahm, sondern sie ist ein lebendiges, unendlich reizbares Einzelwesen, welches auf alle Affektionen aus ihrer Natur heraus antwortet. Schon die einfachste Empfindung kommt nicht zustande ohne ihre Mitwirkung, und vollends geschieht die weitere Verarbeitung des Empfindungsstoffes nur nach den ihr immanenten Gesetzen, welche der natürlichen Ausrüstung unsres Geistes angehören. Wir formen den Empfindungsstoff nach den in uns liegenden Anschauungsformen und Verstandesbegriffen, und das so gewonnene Bild projizieren wir nach außen. Im grunde genommen haben wir also ein doppeltes Spiegelbild: 1) dasjenige, welches die Dinge in uns erzeugen, den Eindruck der Außenwelt auf unsre Seele und 2) dasjenige, welches die Seele in die Welt hinaus trägt und in ihr wiederfindet. Beide stimmen nur dann zusammen, wenn dieselbe Vernunft, welche in uns ist, auch in den Dingen wirksam ist, sodaß der Geist nichts Fremdes, sondern sich selbst in der Natur objektiviert wiederfindet. Nur unter dieser Voraussetzung kann man mit Fichte sagen: „Was du siehst, bist ewig du selbst“. „Auf das Mannigfaltige zerteilt und getrennt schaue ich in allen Gestalten außer mir mich selbst wieder und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgen Sonne in tausend Taupfropfen mannigfaltig gebrochen sich entgegen glänzt“.

Wir machen die Anwendung von dem Gesagten auf die Religionsforschung und untersuchen, welche Aufgaben der spekulativen Methode hier gestellt sind.

Der Historismus zeigt uns die wechselnden Erscheinungen der Religion. Sie sind geschichtliche Bildungen, welche aus der Kultur Lage eines Volks, aus seinem geistigen Bildungsniveau, aus den wechselseitigen Einwirkungen der Religionen auf einander und aus andern positiv konstatablen Faktoren erklärt werden müssen. Sie entstehen und vergehen, um andern Bildungen Platz zu machen. Das Höchste, was hier erreicht werden kann, ist, daß man den Ur-

1. J. E. Erdmann, Grundriß § 723.

sprung nicht der Religion überhaupt, sondern der einzelnen Religionen als geschichtlicher Größen im Zusammenhang mit andern Tatsachen der Geschichte begreift. — Der Psychologismus hebt das Konstante an diesen Erscheinungen hervor, sei es nun, daß er auf die typischen Formen reflektiert, wie sie sich im Kultus und Ritus, im Mythos und Dogma äußern, sei es, daß er im Seelenleben der Individuen die innern Motive aufsucht, welche zu allen Zeiten gleich bleibend zur Religion geführt haben und immer wieder zu ihr führen werden. Aber damit hat man nur ein empirisches Tatsachenmaterial vor sich, welches man konstatiert, um daraus einige allgemeine Gesichtspunkte herauszuheben oder einige allgemeine Gesetze abzuleiten. Ob der Gegenstand der Religion, die Gottheit, existiert oder nicht, darnach wird hier nicht einmal gefragt, und so kann, bezw. muß die Religion als eine sonderbare Verirrung des menschlichen Geistes erscheinen. Das Höchste, was hier erreicht werden kann, ist, daß man die Religion als ein notwendiges Produkt seelischer Triebe und Motive begreift. Erst die Spekulation, welche diese Erscheinungen denkend durchschaut, verspricht uns weiter zu führen und zwar in dreifacher Hinsicht:

1) Sie stellt das Religionsprinzip auf. Unter Religionsprinzip aber verstehe ich den einer bestimmten Religion immanenten Wesensgrund, das einigende Band, welches einen bestimmten Erscheinungskomplex zusammenhält und gegen einen andern abgrenzt. Am christlichen Prinzip z. B. messen wir, ob eine Lehre oder Sitte als christlich zu bezeichnen ist.

2) Sie überschaut und durchschaut das ganze Gebiet der Religion und bildet ein Religionsideal. Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit strebt einem Ziele zu, welches in den Anfängen schon latent vorhanden war. Je mehr die einzelnen Religionen sich dem Religionsideal nähern, eine desto höhere Stufe der Vollkommenheit nehmen sie ein.

3) Sie prüft den Wahrheitsgehalt der Religion. Die einzelnen religiösen Vorstellungen und Lehren werden an einem kritisch aufgestellten Wahrheitsbegriff gemessen, welcher es ermöglicht, zwischen dem Ewigkeitsgehalt der Religion und seiner mehr oder weniger inadäquaten Ausdrucksform zu unterscheiden.

Ohne Zweifel führt uns die Spekulation auf die Höhe der

Betrachtung; aber metaphysische Höhen sind nach bekanntem Ausspruch wie „Turmspitzen, um welche gemeinhin viel Wind weht“.

„Ich sag' es dir, ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier auf dürrer Heide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt
Und rings umher liegt schöne grüne Weide.“

Aber wenn wir im Faust einige Zeilen weiter lesen, so hören wir aus demselben Munde die damit völlig im Widerspruch stehenden Worte:

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,

.....
So hab ich dich schon unbedingt.“

Das erste Zitat steht in der neuen Faustdichtung, in welcher Mephisto der Geist ist, der stets verneint, der reizt und dämpft und als Teufel schaffen muß. Das zweite aber stand schon in der alten Dichtung, in welcher Mephisto der Abgesandte des Erdgeistes ist, der dem Faust „alles gegeben“ und ihm „nicht umsonst sein Angesicht im Feuer zugewendet“ hatte. Es fragt sich nun — und von der Beantwortung dieser Frage hängt die Möglichkeit der spekulativen Religionsphilosophie ab —, ob wir es mit der alten oder der neuen Dichtung halten und Vertrauen haben zu der Erkenntnistraft unsrer Vernunft oder nicht.

Freilich muß die Spekulation Begriffe verwenden, welche ihr keine Empirie liefert, und daraus entsteht der Verdacht, daß sie die Erfahrung verachte; aber ohne Begriffe, welche das Induktionsmaterial durchleuchten, ist überhaupt keine Wissenschaft möglich, und wenn unser Wissen zum Abschluß kommen soll, wenn wir einen festen Standpunkt gewinnen wollen, von dem aus wir alles beurteilen und nicht in lauter Relativitäten stecken bleiben wollen, so müssen wir auch oberste Prinzipien haben, welche zunächst zwar Hypothesen sind, aber ihren hypothetischen Charakter in dem Maße verlieren, in welchem sie an der Erfahrung ihre Bestätigung finden. Auf keinen Fall läßt sich ein eindringendes Verständnis der Religion und eine wissenschaftliche Wertung derselben ohne die in unsrer Vernunft begründeten und vom spekulativen Denken aufgestellten Normbegriffe erreichen.

Die spekulative Religionsphilosophie wird nicht bloß von den

Vertretern der exakten Wissenschaften, sondern vielfach auch von Theologen angefochten und verdächtigt. Man mißtraut ihren Leistungen, man fürchtet ihre Ergebnisse und argwohnt, daß sie vom Glauben abführe. Freilich wird derjenige, welcher den gefährlichen Weg der Spekulation betritt, um zum Wesenskern der Erscheinungen hindurchzudringen, manche lieb gewordene Vorstellungen aufgeben müssen, in denen er aufgewachsen ist; und das mag schmerzlich sein. Aber heißt das am Glauben Schiffbruch leiden, wenn man durch kritische Sichtung überlieferter Lehren reinere Gottesvorstellungen gewinnt? Es ist bequem, in altausgefahrenen Geleisen einherzugehen; aber das Wahrheitsstreben ist eine „sittliche Tat, ruhend auf dem Glauben, daß Erkenntnis möglich ist“, und der Mut zur Wahrheit ist, wie Bruno so schön ausgeführt hat, ein „heroischer Affekt“. Der Stumpfe, der Gleichgültige, der Dumme beruhigt sich bei dem Überlieferten, und mit der Unwissenheit verbindet sich das Glück der Zufriedenheit. Er denkt nicht an Vergangenheit und Zukunft und ist ohne Sorge und Furcht. Der heroische Mensch dagegen geht auf Entdeckungstreifen aus und vermehrt dadurch seinen Schmerz. Wenn der Schmetterling ins Licht fliegt, weiß er nicht, daß das sein Tod sein wird. Jener aber weiß es und sucht dennoch das Licht auf. Er muß die Welt erforschen. Von unbezwinglichem Erkenntnisdurst getrieben, besteigt er den Rachen, und bald befindet er sich draußen auf unendlichem Meer. Je mehr er entdeckt, desto mehr bleibt ihm verborgen; dennoch läuft er manche schöne Insel an und lernt Land und Leute kennen; und wenn er zuletzt an einer Klippe zerschellt, so hat er doch mehr gesehen und erlebt, als wenn er zu Hause geblieben wäre.

Aber muß denn der Mensch in seinem Wahrheitsstreben an einer Klippe zerschellen? Hat nicht Bacon richtiger geurteilt, daß die Philosophie zwar, wenn sie oberflächlich getrieben werde, von Gott abführe, aber die gründlichere Beschäftigung mit ihr wieder zu Gott zurückführe? Lebte denn der Mensch von Illusionen, oder kann der Irrtum ihm nützen und die Wahrheit ihm schaden? „Was der Vernunft entgegen ist, ist gewiß, daß es Gott vielmehr entgegen ist. Denn wie sollte nicht gegen göttliche Wahrheit sein, was wider die Vernunft und menschliche Wahrheit ist?“ (Luther.) Vernunft und Wissenschaft zerstören den Glauben nicht, sofern man darunter nur nicht die bloße Annahme historisch überlieferter Lehrsätze, sondern

die moralische Überzeugung von Gott versteht. Viel mehr als die Zerstörung des Glaubens durch die Kritik und Spekulation ist die unkritische Oberflächlichkeit und das gedankenlose Nachsprechen zu fürchten. —

Einzelne Beispiele mögen nun wiederum zeigen, wie spekulative Denker ihre Aufgabe aufgefaßt und gelöst haben.

Nach Hegel ist es „in der Philosophie nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit: es ist, es gibt; denn in ihr sollen wir den Gegenstand nicht voraussetzen“¹, sondern wir müssen ihn finden und aus dem Resultat von Vorderfragen, welches die absolute Philosophie ergeben hat, auch den richtigen spekulativen Religionsbegriff gewinnen, womit zugleich die Notwendigkeit dieses Begriffs aufgezeigt und die Frage nach der Wahrheit der Religion gelöst ist. Aus der Einsicht in den Religionsbegriff lassen sich auch die bestimmten Religionen verstehen; denn auch diese dürfen nicht bloß empirisch aufgenommen, sondern es muß gezeigt werden, wie das „Allgemeine sich selbst entschließt zum Besondern“². Die einzelnen Religionen verhalten sich demnach zu der Religion überhaupt nicht bloß als Arten zur Gattung, „sondern die bestimmten Religionen sind nur besondere Momente des Begriffs, und eben damit entsprechen sie dem Begriff nicht; denn er ist nicht wirklich in ihnen; andererseits aber entsprechen sie dem Begriff der Religion, sie müssen ihn enthalten; denn sonst wären sie nicht Religionen“, d. h. sie sind notwendige Glieder in der zeitlichen Entwicklung des Religionsbegriffs, und wie die geschichtlichen Religionen aus dem Religionsbegriff folgen, so folgt dieser wiederum mit Notwendigkeit aus dem absoluten Sein.

In drei Sätzen läßt sich in aller Kürze die Summa der Hegelschen Religionsphilosophie zusammenfassen: 1. Die Religion ist das Wissen des unendlichen Geistes durch Vermittelung des endlichen Geistes oder das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als unendlicher Geist. 2. Die positiven Religionen sind die notwendigen Entwicklungsstufen der Selbstverwirklichung des Religionsbegriffs. 3. Das Christentum ist die absolute Religion, in welcher sich der Begriff mit der Erscheinung, die Wahrheit mit der Wirklichkeit deckt.

1. Das Wissen von der Versöhnung der obersten Gegensätze oder von dem Unendlichen im Endlichen stellt sich in drei Formen

1. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2. Aufl. I 87.

2. a. a. D. I 255.

3. a. a. D. I 256.

dar: in der Form der Anschauung, der Vorstellung und des Begriffs. Das erste ergibt die Kunst, das zweite die Religion, das letzte die Philosophie. Damit ist nun zwar gesagt, daß Religion und Philosophie denselben Inhalt haben, und zwar erstere in inadäquater, sinnlich verhüllter, symbolischer Form, letztere dagegen in rein begrifflichem Denken; aber es ist nicht damit gesagt, daß die Religion nur als eine Vorstufe der Philosophie anzusehen sei und von letzterer verdrängt und abgelöst werde. Denn das vorstellungsmäßige Denken ist und bleibt eine notwendige psychologische Funktion. Freilich wird in der Religion die Idee nicht in ihrer adäquaten Form erfaßt, sondern erscheint nur in sinnlichem Gewande. Aber eben dieses Bedürfnis nach sinnlicher Anschauung ist ununterdrückbar, weil wir nun einmal sinnliche Menschen sind. In der Philosophie nun kommt nach Hegel der Mensch nur als denkendes Wesen in Betracht; in der Religion dagegen das ganze konkrete Ich nach allen Seiten seiner Persönlichkeit und zwar auch nach seiner Gefühlsseite. Die bekannte Polemik Hegels gegen Schleiermacher, wenn die Religion im Gefühl beruhe, so habe auch das Tier Religion und die „königliche Blume sprosse auf demselben Boden mit dem wuchernsten Unkraut“, richtete sich doch nur dagegen, daß Schleiermacher jedes Gefühl als religiös bezeichnet hatte. Dem gegenüber betont Hegel, daß alles ins Gefühl kommen könne, das Niederträchtigste wie das Höchste, das Schlechteste wie das Edelste; in der Religion aber solle der höchste Gegenstand, nämlich Gott, dauernd ins Gefühl oder richtiger noch ins Herz kommen, damit der Mensch sich aus seiner Naturgebundenheit zu der in seinem wahren Wesen liegenden prinzipiellen Einheit mit Gott erhebe. Wie diese Einheit im spekulativen Denken dem Menschen zum Bewußtsein kommt, so wird sie auch praktisch von ihm im Kultus vollzogen. Der Kultus ist subjektive Verwirklichung der objektiv vorhandenen Einheit des endlichen und unendlichen Geistes. Er ist Genuß der Gemeinschaft mit Gott und bleibt als solcher von der Philosophie unberührt.

2. Die positiven Religionen sind Stufen im Entwicklungsprozeß des religiösen Geistes. Wie der Religionsbegriff sich in seine Momente entfaltet, so folgt auch geschichtlich eine Religionsstufe aus der andern. Die dialektische Entwicklung beschreibt zugleich den geschichtlichen Hergang. Es sind 3 Hauptstufen zu unter-

scheiden: I. In der Naturreligion wird Gott als etwas Natürliches gesetzt, als einzelne natürliche Existenz verehrt: „dieser Himmel“, „dieses Tier“. II. In der Religion der geistigen Individualität wird Gott als Subjekt betrachtet, welches sich selbst bestimmt und in dieser Freiheit nach allgemeinen Zwecken handelt, aber seine Zwecke sind noch äußerlich und zufällig. III. In der absoluten Religion steht Gott dem endlichen Ich nicht mehr äußerlich gegenüber, sondern kommt in ihm zum Bewußtsein seiner selbst. Die Hauptstufen umfassen wieder je drei Unter- und Unterunterstufen. I. Naturreligion. 1. Die unmittelbare Religion (Zauberei). 2. Die Entzweiung des Bewußtseins: die Religion der Substanz (a. die Religion des Maßes, China; b. der Phantasie, Brahmanismus; c. des Insihseins, Buddhismus). 3. Die Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit: Kampf der Subjektivität (a. die Religion des Guten oder des Lichts, Persien; b. des Schmerzes, Syrien; c. des Rätsels, Ägypten). Ebenso verläuft II. die Religion der geistigen Individualität in drei Stadien: die jüdische Religion oder die der Erhabenheit, die griechische Religion oder die der Schönheit und die römische, die der Zweckmäßigkeit.

3. Diese ganze fortlaufende Entwicklung kommt nun endlich im Christentum zum Abschluß. Wie für den allgemeinen Geschichtsprozeß der Staat ein absolutes Ziel bildet, in welchem der Prozeß sich vollendet, wie in der Geschichte der Philosophie der Hegelianismus die absolute Wissenschaft ist, so ist in der Reihe der Religionsbildungen das Ziel im Christentum erreicht, weil hier Gott nicht mehr äußerer Gegenstand ist, sondern im endlichen Ich zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Diese vollkommene Einheit des Menschen mit Gott findet in der Christologie ihren dogmatischen Ausdruck. Aber was in Christo sinnlich angeschaut wird, erlebt der Christ geistig in sich selbst. Er kommt zum Bewußtsein seiner Einheit mit Gott, das heißt aber bei Hegel: er kommt zum Bewußtsein, daß sein menschlicher Geist das Göttliche ist. Die göttliche Offenbarung ist das Sichbewußtwerden des an sich bewußtlosen Absoluten im Menschen. Demnach haben wir keine Offenbarung an den von Gott persönlich unterschiedenen Menschen, sondern Gott wird sich selbst offenbar unter der Form des menschlichen Bewußtseins. Es ist der Menscheng Geist, welcher seines Wesens als unendlicher Geist inne wird. —

Während man der Hegelschen Religionsphilosophie ihren konstruktiven und rein schematischen Charakter schon von ferne anmerkt, so verrät Hartmann¹ ein eingehenderes geschichtliches Studium und verwertet die Geschichte, um auf induktivem Wege spekulative Resultate zu gewinnen.

Die alle spätern Entwicklungsstufen keimartig in sich enthaltende Grundform der Religion ist der primitive Henotheismus, nach welchem alle Naturerscheinungen nur verschiedene Erscheinungsformen des Einen Göttlichen sind, ohne daß Natur und Geist schon von einander unterschieden würden. Diese naive Indifferenz von Natur und Geist kann noch nicht als Ahnung einer in der Natur waltenden absoluten Geistesmacht angesehen werden (S. 26). Der Henotheismus, mit welchem jedes Volk anfängt, bietet zwei Möglichkeiten weiterer Entwicklung. Entweder pflegt er die Seite der Einheit unter Vernachlässigung des Konkreten — hieraus wird abstrakter Monismus, der aber, da das abstrakte Eine keine Naturerscheinung mehr ist, über den Naturalismus hinausführt —, oder das Interesse am Konkreten macht sich geltend, und der Henotheismus geht in Polytheismus über.

Vom Polytheismus ist eine aufsteigende und eine absteigende Linie möglich. Letztere endigt im Animismus, Totemismus und Fetischismus. Erstere gabelt sich wieder in zwei Richtungen: in die anthropoide Vergeistigung — die Götter werden menschenähnlich gebildet und mit teilweise geistigem Inhalt erfüllt — und die theologische Systematisierung — die Götter werden in theologischer Spekulation zu einer Einheit zusammengefaßt. — Die anthropoide Vergeistigung nimmt wieder drei Formen an: eine ästhetische Verfeinerung im Griechentum, eine utilitarische Säkularisierung im Römertum, eine ethische Vertiefung im Germanentum. Die theologische Systematisierung aber zeigt zwei Entwicklungsstufen: den naturalistischen Monismus (ägyptische Religion) und den Seminaturalismus (Parfismus).

Diese ganze naturalistische Entwicklungsreihe geht „an dem Widerspruch zugrunde, daß die an und für sich ungeistige und unpersonliche Naturmacht zugleich als geistiger und persönlicher Gott angeschaut werden soll“ (S. 265).

1. Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. 3. Aufl. 1906.

Die supranaturalistische Stufe betont bei ihrem Hinauswachsen über den Gnotheismus entweder das *ἔν*, was den abstrakten Monismus ergibt, oder das *θεός*, woraus der Theismus entsteht. Der abstrakte Monismus nimmt im Brahmanismus die Form des Kosmismus an und die des absoluten Kosmionismus im Buddhismus. Die Ethik auf dieser Stufe ist autonom — negativ. Der Theismus durchläuft die Stufen des primitiven Monotheismus (Propheten), der Gesetzesreligion (Priester) und der heterosoterischen Christusreligion (Judenchristentum, Paulus). Die Ethik ist hier heteronompositiv. Die Synthese des abstrakten Monismus und des Theismus ergibt den konkreten Monismus, in welchem die Heteronomie aufgehoben ist, weil nicht mehr der persönliche Gott dem Menschen gegenübersteht, sondern der unpersönliche und übernatürliche Geist jede Persönlichkeit beseelt, sodaß keine Wesensverschiedenheit mehr zwischen dem gebietenden Gott und dem gehorchenden Menschen übrig bleibt. „Wenn der abstrakte Monismus und der Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden unvollkommenen Formen des Supranaturalismus darstellen, in welchem der naturalistische Gnotheismus sich bei seinem Hinausgehen über sich selbst gegabelt hat, so bildet der konkrete Monismus den synthetischen Schlußstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden, mit einem Wort die letzte abschließende Phase der Entwicklung des religiösen Bewußtseins“ (S. 621). „Die Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins ist nichts als der Prozeß des allmählichen zu sich selber Kommens des Geistes in religiöser Hinsicht. Sobald das Objekt des religiösen Verhältnisses als Gott-Geist als das autonome und autosoterische Immanenzprinzip des religiösen Bewußtseins begriffen ist, ist dieser Prozeß prinzipiell vollendet“ (S. 620).

Am durchsichtigsten und klarsten führt Dorner¹ den Gedanken durch, daß das religiöse Bewußtsein der Menschheit mit der geschichtlichen Entwicklung des Geistes fortschreitet und einem Ideal zustrebt, welches der Geist als solches Ideal erkennen kann und welches das treibende Prinzip in dem geistigen Entwicklungsprozeß ist.

1. Grundriß der Religionsphilosophie. Leipzig 1903.

Die Religion kann nur verstanden werden als die Beziehung des Geistes auf das absolute Wesen als auf eine über die endlichen Gegensätze hinausgreifende, hinter den sinnlichen Erscheinungen liegende Realität (S. 131); aber in welcher Weise diese Beziehung zum Bewußtsein kommt, ist vom Entwicklungsstadium der Menschheit abhängig (S. 51).

Zunächst ist der Geist noch in der Zerstreutheit der Natureindrücke befangen; dennoch erhebt er sich dazu, das Sinnliche zu transzendieren, indem er die Natur mit Geistern beseelt; der Polydämonismus ist die erste Form einer phantastischen Metaphysik (S. 61). Dann macht sich der Einheitstrieb des Geistes in der Weise geltend, daß er die Zusammenhänge der Natur beobachtet und die Vorstellung einer Naturordnung bildet. Dieser Stufe entsprechen diejenigen Religionen, welche die Naturordnung zum Inhalt haben und damit das Staatsleben in der Weise verbinden, daß einer übergeordneten Macht die Massen untertan sind (China, Ägypten, Babylon S. 73). Es folgt die Stufe, auf welcher der Geist sich von der Natur zu unterscheiden beginnt, aber er gewinnt noch keinen positiven Inhalt. Indem er das Ungenügende und Nüchtern des ganzen Naturlebens durchschaut, wendet er sich von demselben ab und versenkt sich in das All-Eine, in dem alles Konkrete verschwindet (Brahmanismus und Buddhismus S. 80). Den Übergang zu dieser Stufe bilden die Germanen, sofern sie das Endliche des Naturlebens ahnen und die Götter selbst in die Schuld verflochten sein und zugrunde gehen lassen (S. 74). Eine Erhebung über die bloß negative Abstraktion, durch die der Geist sich von der Natur löst, tritt in der persischen Religion hervor, welche in ihrem Dualismus ein positives, übernatürliches, geistiges Wesen in Ahuramazda bekennet; aber der Geist ist noch gebunden und noch nicht Herr über die feindlichen Mächte. Die Religion ist hier die Religion des Kampfes, die die Herrschaft des Geistes erstrebt, aber noch durch den Widerstand des Bösen gehemmt wird (S. 119). Bei den Griechen hat sich der Geist soweit verselbständigt, daß die Vernunft als die die Natur positiv gestaltende Macht erfaßt wird. Die in der Ordnung und Harmonie der Natur sich offenbarende Vernunft, welche auch dem Menschen immanent ist, ist als weltgestaltende Kraft zum Durchbruch gekommen (S. 98). Ihre Ergänzung findet die griechische Religion an der römischen, welche das Göttliche

mit dem Staatsleben identifiziert, sodaß der Jupiter Capitolinus die dem Rechts- und Staatsleben immanente Gottheit repräsentiert (S. 100).

„Daß die Gottheit nicht bloß als immanente Weltvernunft oder als im Staatsleben sich offenbarender, die Natur sich aneignender Rechtswille, kurz als der Welt immanente Größe aufgefaßt wird, sondern als sich selbst erfassender Geist, als der Herr, der erhaben über die Natur ist und sich von ihr unterscheidet, das ist die Ergänzung zu den höchsten Formen der arischen Religionen; das Moment, das in den höchsten Formen der semitischen Religionen zutage tritt“ (S. 102). Gott, der alles nach Maß und Ordnung in der Natur geordnet hat, hat selbst keinen Teil an dem Naturleben und ist in keinerlei Weise in dasselbe verflochten, sondern Herr der Natur. Diese Idee des seiner selbst mächtigen, von der Natur als Geschöpf unterschiedenen Geistes, der seinen erhabenen Willen seinem Volke vorschreibt, ist der Grundgedanke dieser Religion, der doch eine wesentliche Ergänzung zu der immanenten Vernunftreligion der Griechen und Römer bildet (S. 107).

Die Religion schreitet nun dahin fort, daß sie den immanenten Gott zugleich als den absoluten, unbedingt erhabenen auffaßt. Der Geist wird von seiner Geschiedenheit von Gott erlöst, indem er des göttlichen Geistes teilhaftig wird (S. 120). Die transzendente überweltliche Religion zeigt sich in der Aufstellung von Forderungen mit dem Charakter der Unbedingtheit und in der Befreiung von wesentlichen Unvollkommenheiten des Daseins; aber diese letztern werden durch positive Vollkommenheiten ersetzt, und die Erlösung wird durch die Immanenz Gottes oder durch seine Selbstmitteilung realisiert (S. 112).

Demnach ist die endlich erreichte Einheit Gottes und des Menschen oder das christologische Problem, welches den Mittelpunkt des Christentums bildet, das letzte Ziel, dem die religiöse Entwicklung der Menschheit zustrebt (S. 107).

Den verschiedenen Formen der Religion entsprechen verschiedene metaphysische Systeme (S. 123 ff.), sowie verschiedene Arten der Frömmigkeit (S. 133), worauf wir hier nicht weiter eingehen können. Dagegen muß noch hervorgehoben werden, daß auch die einzelnen Religionen ihre besondern Religionsideale haben, welche das ihnen Charakteristische am vollkommensten zum Ausdruck bringen und so-

weit sie berechnete Momente enthalten, in dem absoluten Religionsideal aufbewahrt werden (S. 159). So übernimmt das Christentum vom Judentum die Erhabenheit Gottes (S. 160), vom Griechentum seine Immanenz (S. 161), vom Römertum die Etablierung einer organisierten Priesterkirche (S. 165), von den Germanen die Gemüts-tiefe (S. 166), von den orientalischen Religionen seinen pessimistischen Zug (S. 167), vom Parsismus die Vorstellung vom Reich der Finsternis, welches im Kampfe zu überwinden ist (S. 170), von den Naturreligionen die Offenbarung der Gottheit in der Natur (S. 171). Denn alle früheren Stufen sind nur Vorstadien der Entwicklung, aber was sie herausgestellt haben, bildet doch ein Moment des Religionsbegriffs, und „es ist die Dialektik des religiösen Prozesses, daß jede Religionsform, welche ihren Inhalt für den jeweils höchststehenden hält und nicht allumfassend ist, dadurch ad absurdum geführt wird, daß ihr Prinzip sich als ungenügend zur Lösung bestimmter Rätsel erweist, die sich aufstun. Es wird dann diese Religion mit Notwendigkeit auf eine höhere hinweisen“ (S. 173), bis endlich das Ziel des ganzen Entwicklungsprozesses in einer Religion erreicht ist, welche das Berechnete aller in sich aufzunehmen vermag, womit, das absolute Religionsideal oder dasjenige Verhältnis Gottes und des Menschen sich herausgestellt hat, welches der menschlichen Geistesart und dem göttlichen Wesen am vollkommensten entspricht. Das ist aber die Religion der Gottmenschheit; „denn in ihr ist die Gottheit dem Menschen als lebendiger, alle Kräfte steigender Geist immanent, ohne daß sie deshalb aufhörte, der alle einzelnen Seelen überragende absolute Geist zu sein“ (S. 179).

Das absolute Religionsideal kann nicht der Geschichte oder Empirie entnommen werden, selbst dann nicht, wenn es irgendwo realisiert ist. Denn woher sollten wir wissen, daß dieses der Fall sei, wenn wir nicht schon vorher wüßten, welches das richtige Verhältnis Gottes und des Menschen zu einander ist? Wir müssen in uns einen Maßstab der Beurteilung finden, ob das Ideal realisiert ist. Dieser Maßstab folgt aber aus der Einsicht in das Wesen des Menschen, wie es in der Geistesphilosophie, und in das Wesen Gottes, wie es in der Metaphysik des Absoluten erkannt wird.

„Insofern, als die christliche Religion sich wirklich als umfassende Religion der Gottmenschheit darstellt, entspricht sie dem Ideal der Religion. Dies Ideal ist nicht bloß eine leere Abstraktion,

sondern es ist das religiöse Prinzip, dem die ganze religiöse Entwicklung der Menschheit zusteuert, zu dem alle früheren Religionen nur die Vorstufen bilden“ (S. 192).

Wir heben die gemeinsamen Grundanschauungen der vorstehenden Religionsforscher heraus und beurteilen sie.

Die Wahrheitsfrage wird energisch bejaht. Der Religion liegt eine überempirische Realität zugrunde. „Sie ist das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als unendlicher Geist“ (Hegel). „Sie gibt und fordert lebendige Wirklichkeit und setzt die transzendente Realität ihres Objekts voraus“ (Hartmann). „Sie ruht auf Gottes Tat, welcher auf Seiten des Menschen Empfänglichkeit entspricht“ (Dorner). Sie ist das „Ausleuchten einer selbständigen Geisteswelt im Menschen“, das „Werk und der Wille Gottes“ (Eucken), kurz in ihr handelt es sich um Realitäten und nicht um Illusionen. Zwar kann jede einzelne Glaubensvorstellung bloß ein subjektives Produkt der Einbildungskraft sein; aber daß sich der Mensch überhaupt auf ein Überfinnliches beziehen muß und die Idee einer überweltlichen Macht in sich trägt, hat objektiven göttlichen Grund. Was immer und überall, wenn auch in verschiedenem Heiligkeitsgrade mit unausweichlicher Notwendigkeit aus dem menschlichen Geiste hervorwächst, kann keine bloße Fiktion sein. Unser Geist müßte fehlerhaft organisiert und darauf eingerichtet sein, uns beständig zu täuschen, wenn er nur Hirngespinnste produzieren sollte. Denn die Ausrede, daß theoretische Illusionen doch praktischen Wert haben können, ist gar zu windig. Trotz aller eventuellen praktischen Brauchbarkeit müßte die Religion als eine im besten Falle unbewußte Selbsttäuschung angesehen werden, wenn in ihr nicht von einem Bewußtwerden des menschlichen Geistes von seinem wahren Wesen oder von einem Hineinragen der überfinnlichen Welt in die menschliche Bewußtseinsphäre oder von einer Affektion der Seele durch die Gottheit, kurz von Offenbarung die Rede sein könnte. Eben weil die bloß psychologischen Erklärungen der Religion diesen objektiven Faktor ignorieren, so sind sie ungenügend und führen „zu der wunderlichen Konsequenz, daß die gesamte menschliche Kultur- und Geistesentwicklung auf bloßen Illusionen beruhe“¹ (Hartmann).

1. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, 3. Aufl., S. 26.

Das religiöse Bewußtsein der Menschheit ist überall wesentlich gleich, aber in verschiedenen Graden deutlich ausgeprägt. Offenbarung haben wir demnach in allen Religionen, auch in den niedrigsten, aber sie ist nicht überall gleich vollkommen, sondern mannigfach abgestuft, dem Entwicklungszustande des menschlichen Geistes entsprechend, mit welchem die Religion selbst fortschreitet. Die Entwicklung der Religion beginnt mit den niedern, keimhaften, unentfalteten Anfangszuständen und strebt in successiv aufeinander folgenden Formen und Gestalten einem Ideale zu, welches endlich an einem bestimmten Punkt, sei es in der geschichtlichen Erscheinung des Christentums, wie Hegel will, oder in der Religion des Geistes, wie Hartmann lehrt, zur vollen, reinen und absoluten Verwirklichung gelangt. Aber wir müssen das Ganze dieser Entwicklung im Auge behalten, wenn wir die in allen diesen Formen sich auswirkende Idee begreifen wollen. Zwar gibt es Wissenschaften, zu deren Verständnis die Kenntniss ihrer Geschichte nichts beiträgt. Es sind diejenigen, welche sich mit konstanten, im Wechsel der Zeiten sich nicht ändernden Ordnungen und Beziehungen beschäftigen, wie die Mathematik und die Naturwissenschaften. Dagegen, wo die Wissenschaft genötigt ist, den Begriff des Organismus, des Wachstums und des Lebens einzuführen, genügt es nicht, die Erscheinung isoliert an irgend einem beliebigen Punkt zu fassen und zu prüfen, sondern wir müssen auch die Thatfachen der vergangenen Geschichte und vor allem ihren Ziel-punkt, die vollkommen ausgewirkte Gestalt mit in betracht ziehen, um daraus das Gesetz oder das Prinzip der Entwicklung zu entdecken. Die Idee einer Pflanze haben wir nicht eher, als bis wir auch ihre Blüte und Frucht kennen und den Religionsbegriff nicht eher, als bis wir gesehen haben, wie derselbe sich expliziert. Die Idee kann nur aus den Schöpfungen erkannt werden, welche sie hervorgebracht hat, freilich nicht in der Weise, daß wir ihre erste Schöpfung mit der letzten vergleichen und unter Abstrahierung von allem Ungleichartigen das Gemeinsame in beiden herausheben, sondern indem wir in dem Endstadium das entfaltet sehen, was schon in dem Anfangsstadium latent und keimhaft vorhanden war.

Die Religionsgeschichte ist demnach ein teleologischer Prozeß. Ein Vierfaches wird damit behauptet:

1. Die Entwicklung der Religion beginnt mit ihrer niedrigsten und unvollkommensten Gestalt.

2. Sie schreitet beständig fort vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, und selbst die Mißbildungen sind an ihrer Stelle notwendige Entwicklungsstadien und Durchgangsstufen.

3. Zwischen den einzelnen Religionen bestehen keine Wesenssondern nur Stufenunterschiede. Jede einzelne Religion stellt eine bestimmte an ihrer Stelle notwendige Entwicklungsstufe dar.

4. Der Abschluß wird in der Verwirklichung des Religionsideals erreicht, zu welchem die bestimmten Religionen hinstreben und welches explicite das enthält, was schon auf der untersten Stufe implicite vorhanden war.

Prüfen wir diese Voraussetzungen.

1. Es mag uns schwer fallen, in dem primitiven Geister- und Gespensterglauben schon die Wurzel des religiösen Bewußtseins des modernen Kulturmenschen zu entdecken. Wir sahen S. 27 ff., daß dieses Wundt so unmöglich erschien, daß er zu dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke und der schöpferischen Synthese seine Zuflucht nahm, nach welchem durch das Zusammenwirken von Faktoren ein qualitativ andersartiges Produkt herauskommen soll. Allein aus einem „vorreligiösen Kultus“ entsteht ebenso wenig ein religiöser als aus einer Hyazinthenzwiebel eine Eiche entstehen kann. Wer daher in den Vorstellungen der primitiven Völker nichts als Unsinn zu erblicken vermag, muß aufhören, von einer Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit zu reden oder die Religion überhaupt für eine sonderbare Verirrung des menschlichen Geistes erklären; denn aus Unsinn kann sich auf alle Fälle nichts als blühender Unsinn entwickeln. Allein indem die Wilden ihren Fetisch Gott nannten, so mußten sie schon den Prädikatsbegriff Gott besitzen, um ihn mit einem Subjektbegriff: Baum, Stein, Tier usw. verbinden zu können. Auch der Ahnenkultus erklärt die Entstehung des Götterglaubens nicht; denn durch Steigerung menschlicher Eigenschaften, die man auf einen Ahnen übertrug, erhielt man nur einen vergrößerten Menschen und keinen Gott mit den Prädikaten der übermenschlichen Macht und des übersinnlichen Daseins. Wir sehen uns daher zu der Annahme eines ursprünglichen, wenngleich unentwickelten Gottesbewußtseins genötigt und finden die geschichtliche Bestätigung für diese Annahme darin, daß bei allen primitiven Völkern die Vorstellung von einem großen Geist verbreitet ist.

welcher die Welt erschaffen hat¹. Verehrt wird derselbe nicht, weil er sich nicht mehr um die Welt bekümmert, verehrt werden die vielen spukhaften Geister, um sich vor ihnen zu schützen. „Oft fragte ich: Wo ist der Tempel des höchsten Gottes? und die Antwort, die deutlich genug in großem Erstaunen über eine so unerwartete Frage gegeben wurde, war stets: Ein Tempel des höchsten Gottes? Was soll das heißen? Einen solchen Tempel gibt es nicht, weil er keinen haben kann. Er ist ohne Namen, unfasslich, und wir können ihn nicht ansehen. Wir sind² sichtbarer Objekte bedürftig, in denen unser Geist Ruhe finden kann“³.

Auch die vergleichende Sprachwissenschaft, welche für die Bezeichnung des obersten Gottes dieselbe Sprachwurzel nachgewiesen hat (Dyaus bei den Indern, Ziu oder Tiu bei den Germanen, Ζεύς Ἄδς bei den Griechen, was das Leuchtende bedeuten soll) scheint zu derselben Annahme eines ursprünglichen primitiven Monothetismus zu führen. In der That war die Vorstellung der Einheit des Göttlichen durch die scheinbare Umgrenzung der Welt und durch die Anschauung des allumfassenden Himmelsgewölbes an die Hand gegeben. Was lag näher, als dieses leuchtende Himmelsgewölbe sich beseelt zu denken als Himmelsgott, welcher regnet, donnert und blüht? Wenn diese Vorstellung auch noch nicht Monothetismus im vollen Sinn des Wortes zu nennen ist, weil nach ihm Gott eine ethisch bestimmte Persönlichkeit, jener Himmelsgott dagegen ein sinnlich wahrnehmbares Naturwesen ist, so mag man sie mit Hartmann Pantheismus nennen und in diesem die Wurzel späterer, sittlich geläuterter Gottesvorstellungen erblicken. „In Dyaus-Zeus-Jupiter-Ziu, in Agni-ignis-agnis-ogni, in Donar-Thonerr usw. verehrte man auf der primitiven Stufe die geheimnisvolle Macht, den Teil des Unendlichen, die göttliche anima, die sich den Menschen in den Erscheinungen am Himmelsgewölbe, im Feuer, im Donner usw. offenbarte, aber noch nicht als ein Gott, der persönlich aufsaß wurde“³.

Freilich ist der Abstand in den Gottesvorstellungen der Primitiven und der heutigen Kulturmenschen ungeheuer groß; aber er ist nicht so groß, daß keine Verbindungslinien zwischen beiden herge-

1. Watz, Die Indianer Nordamerikas, Leipzig 1865, S. 126.

2. Mitchell Hinduisme post and present, London 1885.

3. Schrader, E. R. E. II 35, zitiert nach Söderblom a. a. D. S. 106.

stellt werden könnten. Der Fortschritt ist unverkennbar, wie in der Technik, Wissenschaft und Kunst, so in der Religion; aber er begründet keine qualitativen, sondern quantitative Unterschiede; er bedeutet nur eine Steigerung und Ausbildung ursprünglicher Geistesanlagen. Die Primitiven haben keine Fernsprecher und Luftschiffer; aber sie haben doch das, was kein Tier hat, nämlich die Kunst und das Werkzeug zur Herstellung von Gebrauchsgegenständen des täglichen Lebens. Ebenso wenig kennen sie Schleiermachers Reden über die Religion oder Fichtes Anweisung zum seligen Leben, welche das intensivste Denken voraussetzen; aber dieselben religiösen Grundgefühle, welche uns beherrschen: heilige Scheu, Abhängigkeitsgefühl, Ehrfurcht und Vertrauen zu den geheimnisvollen, übersinnlichen Mächten waren auch ihnen nicht fremd. Der Unterschied zwischen den rohesten und unentwickeltsten Religionsformen und der Gegenwartreligion des modernen Kulturmenschen wird kaum größer sein, als der auf allen andern Gebieten des menschlichen Wissens und Könnens.

2. Die Geschichte bestätigt die Annahme nicht, daß es mit der religiösen Entwicklung der Menschheit beständig aufwärts gehe, sondern zeigt uns vielfach Rückfälle und degenerierte Formen. Der Brahmanismus war kein Fortschritt gegenüber der vedischen Religion, die Apokalypstik war es nicht gegenüber der Prophetie, das Pharisäertum nicht gegenüber dem Glauben Abrahams, der mittelalterliche Katholizismus nicht gegenüber dem Urchristentum, die altprotestantische Orthogorie nicht gegenüber der Reformation. Überall sehen wir vielmehr ein Herabfallen von der Höhe, eine Entartung und Verdunkelung ursprünglich gefundener Wahrheiten. Jedem Religionsforscher muß es auffallen, daß die religiöse Hochflut am Anfange steht. Die Gründungszeiten der Religion sind ihre klassischen Zeiten. Am reinsten fließt der Fluß an seiner Quelle und am ursprünglichsten und klarsten das religiöse Leben da, wo es entspringt. Innerhalb einer bestimmten Religion gibt es demnach keinen andern Fortschritt als in der immer reineren und volleren Entfaltung des religiösen Prinzips oder in der immer lebendigeren Aneignung des ursprünglich Gegebenen; und wenn nun doch einmal von einem Fortschritt die Rede sein soll, so können wir ihn nur von einem neuen schöpferischen Anfang oder von einer neuen Gottesoffenbarung erwarten.

Dem religiösen Menschen selbst liegt der Fortschrittsgedanke durchaus fern, woraus freilich an sich noch kein Beweis gegen seine Richtigkeit herzuleiten ist. Selbst die großen Reformer können sich nicht mit ihm befreunden. Kongtse will nichts Neues bringen, sondern stellt nur „die altväterliche Religion der ersten drei Dynastien“ wieder her. Die Brahmanen finden ihr Brahma schon in den Veden. Zarathustra verkündigt „die alten Sprüche Ahuras“. Muhamed ist kein Neuerer, sondern das „Siegel der Propheten“. Paulus verkündigt kein neues Evangelium, sondern die alte Verheißung, welche schon dem Abraham gegeben war; das Gesetz ist nur dazwischen hineingekommen. Nach Augustin haben wir im N. T. dasselbe Gotteswort wie im A. T., nur etwas deutlicher ausgesprochen. Die Reformatoren identifizierten ihre Lehre unmittelbar mit der der Apostel, und wenn der Papst ein neues Dogma verkündigt, so ist es nur die Formulierung dessen, was die Kirche schon seit ihrem Bestehen geglaubt hat. In der Religion verlangt der Mensch nach etwas Festem, Bleibendem, Unwandelbarem, Ewigem. Tröltch hat dieses die „naive Absolutheit“ genannt. „Alle idealen Geistesinhalte treten nicht bloß mit der Selbstverständlichkeit des allein Wirklichen, sondern mit der Notwendigkeit des allein Gültigen auf“¹. Alle Religionen sind nach der Überzeugung ihrer Bekenner als absolute geboren, der Fortschritt aber scheint die Wahrheit ihres Glaubens zu gefährden und wird daher abgelehnt. Dies ist nun auch der Grund, weshalb das Neue sich in ein altes Gewand kleiden muß, wenn es sich Eingang verschaffen will. Die allegorische Auslegung der Schrift, welche der Apostel Paulus unbewußt übt, und die moralische Auslegung, welche Kant bewußt empfiehlt, finden bei aller Verschiedenheit ihrer Tendenz hterin ihren Erklärungsgrund.

3. Die Behauptung, daß die eine Religion sich aus der andern entwickelt habe und jede eine bestimmte Stufe in dem Entwicklungsprozeß darstelle, ist unhaltbar. Der Islam ist nicht die geradlinige Fortsetzung der altarabischen Religion, das Christentum ist nicht als eine Fortbildung des Judentums zu verstehen, und in keinem einzigen Falle läßt sich nachweisen, daß aus dem Animismus eine höhere Religionsform in organischem Wachstum entstanden sei. Immer sind es Einwirkungen von außen, Belehrungen, Missionierungen, Be-

1. Die Absolutheit des Christentums, Tübingen 1902, S. 101.

rührungen mit andern Völkern gewesen, welche ein Volk auf eine höhere Stufe religiöser Erkenntnis erhoben haben. Zweifellos ist eine Fortbildung und Umbildung der religiösen Vorstellungswelt eines Volkes anzunehmen, aber die wirksamen Gründe dafür liegen in realen geschichtlichen Mächten und Kulturbedingungen. Ein Ackerbau treibendes Volk hat andere Götter als ein nomadisierendes, ein Handelsvolk andere als ein kriegerisches. Die gesamte menschliche Kultur wirkt anregend und fördernd auf die Religion zurück, die sozialen und geographischen Verhältnisse üben ihren Einfluß aus. Die fruchtbarsten Anregungen zur Fortbildung aber empfängt die Religion durch ihre Berührung mit andern Religionsformen oder mit philosophischen Weltanschauungen. Soweit in ihr eine Entwicklungstendenz anzunehmen ist, kommt dieselbe nur dann zur Verwirklichung, wenn sie von außen angeregt wird, sei es nun, daß die Religion sich mit den in dem betreffenden Zeitalter herrschenden philosophischen Systemen auseinander zu setzen genötigt wird, oder sei es, daß sie mit andern Religionen bekannt wird und im Gegensatz zu ihnen ihren eigenen Wahrheitsbesitz polemisch und apologetisch behauptet. In beiden Fällen geschieht es oft, daß sie fremde Elemente in sich aufnimmt und mit sich verschmilzt, wie es im Christentum mit dem Neuplatonismus geschehen ist. Aber nirgends ist eine niedere Religionsform in organischem Wachstum in eine höhere übergegangen. Der evolutionistische Idealismus tut der Geschichte Gewalt an, wenn er in den positiven Religionen den Selbstentfaltungszweck des Religionsbegriffs erblickt.

Hierauf könnte nun erwidert werden, man wolle mit der Explizierung des Religionsbegriffs gar nicht den geschichtlichen Hergang beschreiben, wie die einzelnen Religionen zeitlich und sukzessiv auseinander entstanden seien, sondern nur eine Wertskala aufstellen. Alle Völker beginnen nach Hartmann mit dem Monotheismus; nur ermöglicht ihnen ihre verschiedene Anlage, verbunden mit den verschiedenen äußern Einflüssen, eine eigentümliche Entwicklung durchzumachen, welche in dem Charakteristischen gipfelt, das sie zur Entfaltung des Religionsbegriffs beitragen. Wir hätten demnach eine Reihe von Entwicklungen, welche selbständig nebeneinander herlaufen, und die verschiedenen Religionen würden einer Reihe von Bäumen gleichen, welche alle demselben Boden entwachsen, jedoch so gewachsen sind, daß der eine Baum immer höher ist als der andere. Es läßt

sich nicht leugnen, daß damit dem geschichtlichen Tatbestand mehr Rechnung getragen wird, und für die Beachtung der realen Entwicklungsfaktoren mehr Raum geschaffen ist. Allein die einzelnen Religionen können nun auch nicht mehr als Durchgangspunkte und Mittel für den Fortschritt aufgefaßt werden. Wenn wir eine aufwärts strebende Baumreihe wahrnehmen, so werden wir nicht glauben, daß sie von selbst so gewachsen sei, sondern daß das Messer des Gärtners kräftig nachgeholfen habe. Ebenso muß auch das Messer der Kritik die einzelnen Religionen gehörig zurechtstutzen und Unpassendes wegschneiden, wenn man in ihnen eine geradlinige, zielstrebige Bewegung aufzeigen will.

Die Wertung der Religionen und die Bestimmung des Fortschritts im religiösen Bewußtsein der Menschheit ist höchst unsicher. Dorner rechnet den Buddhismus zur untersten, Hartmann zur mittleren, Siebel zur höchsten Stufe; denn jeder bringt einen andern Maßstab der Beurteilung mit. Wenn man mit Kant die religiöse Gesinnung in die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote setzt, so ließe sich der religiöse Fortschritt etwa so beschreiben: Auf der untersten Stufe hat sich der Mensch überhaupt noch nicht als sittliches Wesen erfaßt, sondern sucht sich durch willkürliche und unsinnige Zeremonieen die Gunst der Götter, welche ebenso willkürlich handeln als die Menschen, zu erwerben. Die zweite Stufe bilden die geschichtlichen Religionen, in denen das Sittliche schon der Ausdruck einer gesellschaftlichen Ordnung ist, aber noch in Form von statutarischen Sätzen äußerlich an den Menschen herangebracht wird. Die höchste Stufe ist der reine Religionsglaube, der die Überzeugung in uns weckt, daß der gute Lebenswandel uns allein Gott wohlgefällig macht. — Zuerst weiß der Mensch überhaupt noch nichts von einem moralischem Gesetz als göttlichem Gebot; darnach will er erst wissen, daß etwas göttliches Gebot sei, um es als Pflicht zu erkennen; zuletzt will er erst wissen, was Pflicht ist, um es als göttliches Gebot zu erkennen. Man nehme irgend ein anderes philosophisches System: es gehört in der That wenig Scharfsinn und Erfindungsgabe dazu, um von den Voraussetzungen desselben aus „einen Stufengang der Entwicklung im religiösen Bewußtsein der Menschheit“ zu konstruieren. Das ganze Geheimnis besteht darin, daß man nur das heraushebt, was in das Schema hineinpaßt, das Übrige aber ignoriert oder umbildet. Dem gegenüber

muß energisch darauf gedrungen werden, daß die Spekulation zuerst die positiven Religionen rein geschichtlich studiere, und darnach versuche, das Wesenhafte oder das religiöse Prinzip jeder einzelnen isoliert für sich herauszustellen, und zuletzt erst sich an die Aufgabe wage, die verschiedenen Prinzipien zu einander in Beziehung zu setzen.

4. Der religiöse Fortschritt kommt, wie der Evolutionismus lehrt, endlich zu einem Abschluß, in dem das Religionsideal zuletzt erreicht wird. Meistens wird angenommen, daß es im Christentum geschehen sei. Damit soll die Absolutheit des Christentums bewiesen, sein höchster, alles überragender Wert sicher gestellt werden. In Wahrheit wird derselbe dadurch gefährdet; denn wenn das Christentum als ein natürliches Produkt organischen Wachstums im religiösen Bewußtsein der Menschheit ist und nicht als ursprüngliche Offenbarungstatsache verstanden wird, so ist nicht abzusehen, weshalb es sich nicht noch weiter fortbilden sollte. Die Welt steht doch nicht still. Der Entwicklungsfaden kann doch nicht irgendwo abgerissen werden, am wenigsten gerade da, wo wir zufällig stehen. Es ist daher durchaus konsequent, wenn Hartmann die Entwicklung noch über das Christentum hinausgehen und sich in der Religion des Geistes vollenden läßt, d. h. in derjenigen Religion, zu welcher er sich selber bekennt. Die ganze religiöse Entwicklung hatte demnach keinen andern Zweck, als daß am Schlusse derselben sich die Hartmannsche Religion herausstelle, sodaß, wenn unser Philosoph 3000 Jahre früher gelebt hätte, wir von der ganzen Religionsgeschichte glücklich verschont geblieben wären. Und wieder müssen wir fragen: Warum soll die Menschheit bei der Hartmannschen Religion stehen bleiben? Wenn nach dieser der Mensch Gott erlöst, während nach christlicher Lehre Gott den Menschen erlöst, warum sollte nicht darüber hinaus noch ein weiterer Fortschritt dahin denkbar sein, daß weder Gott noch Mensch der Erlösung bedürfen?

Es ist eine gar mißliche Sache um die Beschreibung und Nachzeichnung der religiösen Entwicklung der Menschheit. Wenn der Apostel Paulus Röm. 9—11 den göttlichen Weltplan in der Geschichte verwirklicht findet, so ist das von seinem Standpunkt aus wohl begreiflich. Denn die Entwicklung hat ihren Abschluß erreicht. Bald ist das Ende da, von dem aus der Apostel das Ganze überblickt und den Fußspuren Gottes in der Geschichte nachgehend in

den Lobpreis ausbricht: „O welch eine Tiefe des Reichthums“ usw. Auch die teleologische Geschichtsbetrachtung Augustins, des ersten, der in seiner Schrift de civitate dei die genetische Geschichtsanschauung anstelle der bis dahin üblichen pragmatischen eines Thucydides oder Livius in die Wissenschaft eingeführt hat, ist noch erträglich; denn wenn Augustin die Weltgeschichte in sechs aetates einteilt, von denen die letzte mit der Geburt Christi beginnt, so ist eben die Erscheinung Christi der Kulminationspunkt der Entwicklung. Alles Vorhergehende ist nur Vorbereitung, alles Nachfolgende ist nur Nachwirkung und ein Nachspiel von untergeordneter Bedeutung. Woher aber die modernen Religionsphilosophen, die nicht einmal wissen, ob wir noch im ersten oder schon im letzten Zehntel der Weltgeschichte stehen, die Zuversicht nehmen, den religiösen Fortschritt der Menschheit bis zur Erreichung des Religionsideals nachkonstruieren zu können, ist uns nicht ersichtlich. Wohl glauben wir an eine göttliche Weltregierung, und manchmal können wir auch etwas davon sehen; aber einen Überblick über das Ganze können wir doch höchstens erst am Ende der Tage gewinnen. „Unsre Geschichtsforschung bringt von allen Seiten Bruchstücke herbei; aber der Meister, der sie zum Ganzen formt und den göttlichen Gedanken der Menschheitsgeschichte noch einmal denkt, ist noch nicht da. Nur hin und wieder meinen wir sinnvolle Zusammenhänge zu sehen. Daran mag der Glaube sich aufrichten, daß ein alldurchwaltender Sinn vorhanden ist, der die Elemente des geschichtlichen Lebens zusammenbindet. Uns geht es so, wie es nach Goethe den vielen im Schauspiel geht. Sie sehen das Einzelne und ergötzen sich an dem bunten Wechsel der Scenen; aber den Sinn des Ganzen erreichen sie nicht.“

Wir fassen zusammen. Die Prüfung der vier Behauptungen, welche die Evolutionslehre in sich erhält, hat ergeben, daß die erste uns annehmbar erschien, während wir die drei letzten beanstanden mußten. Wenn wir damit richtig geurteilt haben, so müssen wir die spekulativ-genetische Methode als unzureichend ablehnen und uns der spekulativ-kritischen zuwenden, welche die Religion für einen konstitutiven Bestandteil des menschlichen Bewußtseins überhaupt erklärt.

IV. Die spekulativ-kritische Methode.

Es ist durchaus notwendig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht nötig, daß man es demonstriere. Kant.

Der Kritizismus prüft die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft und kommt zu dem Schluß, daß der Verstand zwar auf seinem eigenen Gebiet, dem der Erscheinungswelt, durchaus leistungsfähig und kompetent ist, aber über die Welt des Übersinnlichen und Intelligiblen schlechterdings nichts, sei es Positives oder Negatives, auszusagen vermag. Der mundus sensibilis ist das Feld, auf dem er sich betätigt; dagegen zu dem Bedingten der Erfahrung das Unbedingte zu suchen und alle Tatsachen der Natur und des Geisteslebens einheitlich aus ihren Prinzipien zu erklären und so Ordnung und Zusammenhang in sie hineinzubringen, ist eine Aufgabe der Vernunft, welche immer nur eine Aufgabe bleibt; denn das Unbedingte ist nirgends in der Anschauung gegeben, was doch nötig sein würde, wenn der Verstand es in seine Kategorien fassen soll.

Hieraus folgt für die Religion, daß ihr Transzendenzanspruch unberechtigt ist; denn sie besitzt keine eigenen Erkenntnismittel, kein besonderes, ihr eigentümliches Organ, das Übersinnliche zu vernehmen. Die religiösen Objekte, insbesondere die Gottesidee, unterliegen der Verstandeskritik.

Des Weitern unterscheidet der Kritizismus zwischen dem apriorischen Geistesbesitz und dem gegebenen Empfindungsstoff. Das Produkt aus beidem ist die Erfahrung. Wir formen die Dinge mittelst der in unserm Gemüt bereitliegenden Anschauungsformen und Verstandesbegriffe, in welche wir den Empfindungsstoff fassen. Auf dem apriorischen Element ruht die strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis.

Wenden wir dieses auf die Religion an, so ist auch hier zu unterscheiden zwischen dem Apriorischen, Rationalen, Allgemeinen und dem Tatsächlichen, Irrationalen, Einmaligen oder zwischen dem, was einerseits dem überindividuellen, transzendentalen Bewußtsein oder der menschlichen Gattungsvernunft angehört, und dem, was andererseits dem religiösen Subjekt in der Tradition und Geschichte gegeben ist, oder was den psychologischen Ablauf der religiösen Vorstellungen empirisch verursacht. Der Rationalismus betont aus-

schließlich das erste Moment und abstrahiert daher aus den positiven Religionen eine Vernunftreligion, welche in der Geschichte nirgends anzutreffen ist; der Historismus und der Psychologismus heben allein das zweite Moment hervor und machen daher die Religion zu einem Erzeugnis bloß menschlicher Wünsche und Bedürfnisse, in welchem sie einen notwendigen und allgemeingültigen Gehalt nicht zu entdecken vermögen. Der Kritizismus aber, welcher gleichsam als Synthese von Empirismus und Rationalismus zu betrachten ist, entdeckt in den empirischen Erscheinungen das notwendige, allgemein gültige, in dem menschlichen Bewußtsein überhaupt begründete Element, welches nirgends für sich allein gesetzt ist, sondern immer nur zugleich in und mit den empirischen Erscheinungen. „Das Religion haben, gehört zum Apriori der Vernunft. Aber indem die Religion hierauf reduziert wird, ist deutlich, daß das eben nur eine Reduktion ist, die von der empirischen Tatsächlichkeit ebenso abstrahiert, wie es die Kategorieen der reinen Vernunft tun. Diese Abstraktion darf nie und nimmer für die eigentliche Religion gehalten werden. Sie ist nur das rationale apriori der psychischen Erscheinungen, aber nicht die Ersetzung der Erscheinungen durch die von Trübungen freie Wahrheit. Über ihm darf die psychische Wirklichkeit nicht vergessen werden, in der allein es wirksam ist“¹.

In diesen beiden Punkten nun, in der Bestreitung des Erkenntniswertes der religiösen Objekte und in der Behauptung des religiösen Apriori scheinen mir die charakteristischen Merkmale der spekulativ-kritischen Methode zu liegen. Es ergeben sich aber hieraus weitere Folgerungen.

1. Die Religion gehört nicht zu den Geistesinhalten, wie Girgenson² mit großem Scharffinn und nicht ohne Geschick nachzuweisen sucht, sondern zur formalen Organisation des Geistes und entspringt mit Notwendigkeit aus dem Wesen und den Gesetzen des menschlichen Geistes. Sie ist mit der Vernunft überhaupt gesetzt, welche gar nicht anders kann, als sich religiöse Ideen bilden, wie wir auch nicht anders können, als uns die Dinge räumlich und zeitlich vorstellen. Während also der Psychologismus in der Religion ein sub-

1. Erbsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905, S. 44.

2. Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Centralidee, Leipzig 1903, S. 50 ff.

jektives Erzeugnis bloß menschlicher Wünsche und Bedürfnisse erblickt oder ein Produkt von Vorstellungen, welche empirisch verursacht wurden und nach Assoziationsgesetzen folgerichtig verlaufen, was in seiner Konsequenz dahin führt, sie für ein Phantasieprodukt und bloße Illusion zu erklären, so hat die Religion nach dem Kritizismus als substanzielle geistige Wirklichkeit zu gelten. Sie ist ein konstitutiver Bestandteil des menschlichen Bewußtseins und mit diesem unmittelbar gesetzt, sodaß die Religion aufgeben soviel heißen würde, als das menschliche Bewußtsein überhaupt zerstören. Mag man sie nun mit Kant als mit unserm moralischen Bewußtsein unabtrennbar verbunden sich denken, oder mit Schleiermacher sie als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl bestimmen oder mit Stange¹ sie als Anschauung des Übersinnlichen und notwendige Ergänzung zu der Unvollständigkeit der sinnlichen Erfahrung fassen — jedenfalls ist die Religion als ein notwendiger Faktor im Zusammenhang des menschlichen Bewußtseins überhaupt zu begreifen. Freilich ist die Religion auch nach kritisch-spekulativer Ansicht in gewissem Sinne Dichtung; jedoch keine willkürliche und freie Phantasietätigkeit, kein Produkt individueller Wünsche und Hoffnungen, kein mechanischer Ablauf eines nach Assoziationsgesetzen sich abwickelnden psychischen Prozesses, wie der Psychologismus will, sondern sie ist ein notwendiges, in der Organisation unsres Geistes begründetes Erzeugnis der Vernunft und zwar ein ebenso allgemeines und notwendiges Erzeugnis, wie unsre Erkenntnistätigkeit, mit welcher sie auch hinsichtlich der Erkennbarkeit der transzendenten Objekte auf gleicher Stufe steht. Denn unsre Sinne geben uns nur die Wirkungen der Dinge, nicht ihre getreuen Abbilder, noch weniger die Dinge selbst, sondern wir formen letztere nach den unsrer Vernunft immanenten Gesetzen, ohne daß eine adäquate Erscheinung des Absoluten in einem erkennenden Geiste überhaupt denkbar wäre. Ebenso sind nun auch „unsere religiösen Ideen Produkte derselben Natur, welche auch unsre Sinneswahrnehmungen und Verstandesurteile hervorbringt. Sie sind, mit Sinn und Verstand betrachtet, Produkte eines psychologischen Prozesses, in welchem unsre sinnlichen Wahrnehmungen ebenfalls ihre Rolle spielen“².

Der Kritizist untersucht, wie religiöses Erleben im menschlichen

1. Christentum und moderne Weltanschauung, Leipzig 1911.

2. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 8. Aufl., II 177.

Geiste entspringt und bestimmt die Stelle, welche die Religion im Ganzen des Bewußtseinslebens einnimmt. Denn es ist dem Menschen wesentlich, Religion zu haben, sie ist eine innere Notwendigkeit, eine Bewußtseinsstatfache, welche unter die Eigengesetzlichkeit des Bewußtseins gestellt und von hier aus begründet wird. Religiöse Ideen werden nicht empirisch aufgegriffen, noch willkürlich gebildet, sondern wurzeln in der vernünftigen Natur des Menschen, folgen aus dem Wesen und den Gesetzen seines Geistes und bilden ein integrierendes Moment seines Bewußtseins. Denn der menschliche Geist verfügt über eine gesetzliche Organisation, welche ihn zwingt, sich nur in bestimmten Formen zu betätigen. Wie daher für das theoretische, ästhetische und moralische Bewußtsein, so ist auch für das religiöse ein eigenes Erfahrungsgebiet abzugrenzen und durch die Analyse des menschlichen Bewußtseins näher zu bestimmen.

2. Die Wahrheit der Religion besteht nicht in der transzendenten Wirklichkeit ihrer Objekte (wenngleich die reale Existenz der übersinnlichen Welt in keiner Weise geleugnet zu werden braucht, nur ihre Erkennbarkeit ist jedenfalls ausgeschlossen), sondern darin, daß dieselben eine notwendige Stelle im Ganzen des menschlichen Bewußtseins einnehmen. Für gewöhnlich freilich versteht man unter Wahrheit die Übereinstimmung eines Erkenntnisinhalts mit der als unabhängig von unserm Bewußtsein existierend gedachten Wirklichkeit, die *aequatio rei et intellectus*. Allein dieser Wahrheitsbegriff ist kritisch unhaltbar. Denn 1) kann eine solche bewußtseinsstranzendente Wirklichkeit nicht nachgewiesen, sondern nur supponiert werden; höchstens würde man sagen können, daß wir eine psychologische Nötigung empfinden, sie anzunehmen. Aber auch dann, wenn diese Annahme richtig wäre, so würde uns 2) doch die Möglichkeit abgeschnitten sein, die bewußtseinsstranzendente Wirklichkeit mit unserm Bewußtseinsinhalt zu vergleichen, da alles, was wir besitzen, Bewußtseinsinhalte sind; und daß der eine der beiden von uns zu vergleichenden Bewußtseinsinhalte mit der als unabhängig von uns als existierend gedachten Realität identisch sei, würde nicht nur nicht von uns bewiesen werden können, sondern überdies auch noch voraussetzen, daß die Dinge an sich so sind, wie wir sie richtig vorstellen, oder daß die Denkgesetze mit den Seinsgesetzen übereinstimmen. Demnach verwirft der Kritizist den erkenntnistheoretischen Realismus, nach welchem die objektive Geltung unsrer Erkenntnis durch

eine dem Bewußtsein transzendente Welt der Dinge bedingt ist, und vertritt den erkenntnistheoretischen Idealismus, nach welchem die objektive Gültigkeit unsrer Erkenntnis von der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im Zusammenhang unsres Bewußtseins abhängt. Wahr ist, was logische Notwendigkeit in sich trägt und der Gesamtheit unsrer Erkenntnisse sich widerspruchsfrei einordnet. Demnach erledigt sich die Wahrheitsfrage für die Religion damit, daß sie einen ursprünglichen Tatbestand im Zusammenhange des menschlichen Bewußtseins bildet. Daß die Gottesidee einer transsubjektiven Wirklichkeit entspreche, läßt sich nicht feststellen, wohl aber, daß sie eine notwendige Vernunftidee ist.

3. Der Kritizismus stellt einen Normbegriff der Religion auf, an dem die empirischen Erscheinungen gemessen werden. Er behauptet auf ethischem Gebiet, daß die obersten sittlichen Normen nicht aus dem sittlichen Leben des Menschen, wie es uns in Vergangenheit und Gegenwart gegeben ist, abzuleiten sind, daß ihre Gültigkeit auch nicht davon abhängt, ob sie jemals befolgt werden, sondern daß sie unabhängig vom Wechsel der Zeiten sind und uns erst ein Urteil darüber ermöglichen, was im erfahrungsmäßigen Menschenleben sittlich zu heißen verdient. Und wie nun im Ethischen keine Brücke vom bloß Empirischen zum allgemein Gültigen, vom bloß Nützlichen zum sittlich Guten durch Verstandeschlüsse und Beweise hinüberführt, sondern die unbedingte, zeitüberlegene Gültigkeit des Guten in der Autonomie der Vernunft begründet ist, so ist auch der Normbegriff der Religion nur aus dem Wesen und den Gesetzen des Geistes zu gewinnen.

Soweit geht die kritische Methode mit der spekulativ-genetischen zusammen; aber nun trennen sich die Wege. Letztere nimmt an, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, daß das absolute Religionsideal sich sukzessiv in der Geschichte durchsetze. Aber diese Auffassung wird von vielen Schwierigkeiten gedrückt. Nirgends hat sich eine höhere Religionsform aus einer niedern entwickelt, der typische Charakter der einzelnen Religionen wird so stark betont, daß die Unterschiede, welche in das zu beweisende Schema nicht hineinpassen, darüber verschwinden, und vollends hindern uns die vielen Entstellungen, Rückbildungen und Entartungen, welche die Religion erfahren hat, einen gleichmäßigen Fortschritt anzunehmen, welcher in dem verwirklichten Ideal zum Abschluß kommt. Diese Fehler

vermeidet der Kritizismus, indem er seinem Normbegriff nur die Bedeutung eines kritischen Maßstabes beimißt, welcher es uns ermöglicht, eine Wertstala aufzustellen, ohne daß damit schon gesagt sein soll, daß die höher zu wertende Religion geschichtlich später entstanden sei, als die niedriger stehende, oder gar aus letzterer hervorgegangen sei. Demnach würde man sich die Entstehung der einzelnen Religionen nicht zu denken haben in der Weise, wie sich Darwin die Entstehung der Arten denkt, von denen die eine aus der andern durch allmähliche Umbildung und Fortbildung hervorgegangen sei, sondern wie sich Schelling dieselbe vorstellt, indem er annimmt, daß die schaffende Natur immer wertvollere Produkte hervorbringe, so daß die vollkommeneren Arten sich zu den weniger vollkommenen wie die jüngern und die ältern Geschwister zu einander verhalten. Da alle Religionen in analoger Weise nicht aus einander entstanden sind, sondern denselben Grund und Ursprung im menschlichen Bewußtsein haben, so stehen sie auch zu einander im koordinierten Verhältnis.

Demnach kann man streng genommen zwischen den einzelnen Religionen auch keine Stufenunterschiede mehr statuieren, sondern nur noch Artunterschiede, in denen eigentümliche Geistesrichtungen zu besonderer Ausprägung gekommen sind. Denn Stufen gibt es nur da, wo ein kontinuierlicher Fortschritt stattfindet und derselbe Geistesinhalt immer klarer und deutlicher ins Bewußtsein tritt. Wenn aber die Religion zur formalen Ausrüstung des Geistes gehört, so gibt es auch nur besonders geartete Gefühlsweisen, und die quantitativen Unterschiede, welche nach der größern oder geringeren Annäherung an das Religionsideal oder nach der helleren, bezw. dunkleren Gotteserkenntnis bemessen werden, gehen in qualitative Unterschiede über, welche eine besondere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins oder ein besonderes Grundverhältnis zur Gottheit zum Ausdruck bringen. Und da nun alle Arten gleich ursprünglich aus dem Vermögen und den Anlagen des menschlichen Geistes hervorgegangen sind, so verschwinden auch die Wahrheitsunterschiede der Religionen gegen einander. Sie sind alle gleich wahr — das ist hier die Konsequenz.

4. Besonders schwierig gestaltet sich das Verhältnis zur Geschichte, wenn wir der spekulativ-kritischen Methode folgen. Man sieht nämlich nicht, wie das religiöse Grunderlebnis, welches überall den gleichen Charakter der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit an

sich trägt, zu geschichtlichen Bildungen führen könnte, noch auch, wie die Kenntnis der Geschichte etwas zur Erkenntnis des Wesens der Religion beitragen kann, da diese ja aus der Analyse des menschlichen Bewußtseins gewonnen wird. Wenn die Geschichte ein teleologischer Prozeß ist, in welchem die Ideen die treibenden Kräfte der Entwicklung sind, so wird alles durchsichtig und klar, und selbst die religiösen Verirrungen sind an ihrer Stelle relativ vernünftig, weil sie als bloße Durchgangsstufen mit derselben Notwendigkeit sich wieder aufheben, mit welcher sie entstanden waren. Wir aber schauen dem zu, wie der objektive Geist seine Schöpfungen hervorbringt und mit dialektischer Notwendigkeit fortschreitend sich in neuen Bildungen manifestiert. Dagegen kann der subjektive Geist kein geschichtsbildender Faktor werden; denn, was das Individuum erlebt hat, hat nur individuelle Bedeutung. Es müßte, um weitere Bedeutung zu erlangen, erst von andern Individuen nacherlebt werden, und auch dann würden diese sich noch nicht zu einem sozialen Verbände zusammenschließen; denn, so wenig gemeinsame moralische Überzeugungen einen sozialen Organismus schaffen, so wenig vermag dieses das gemeinsame religiöse Empfinden für sich allein ohne Mitwirkung anderer geschichtlicher Faktoren. Wenn man aber von dem individuellen Charakter der subjektiven Erlebnisse absteht und das apriorische Element an ihnen betont, so entsteht eine neue Schwierigkeit; denn das Geschichtliche ist das Singuläre, das einmal Dagewesene und so nicht Wiederholbare und in dieser Hinsicht Zufällige, Relative und erscheinungsgesetzlich Bedingte; das Apriorische aber bedeutet das Allgemeine, das Notwendige und vernünftig Gedachte. Auch in den Religionen kann demnach das geschichtlich oder positiv Gewordene nicht das Wesenhafte sein, sondern nur, was aus der allgemeinen Vernunft notwendig folgt. Hieraus ergibt sich aber, daß, während nach der spekulativ-genetischen Methode sich entwickelnde Vernunft in der Geschichte ist, der Kritizismus den selbständigen Wert des Historischen nicht zu würdigen vermag, sondern es im günstigsten Falle als ein zeitgemäßes Mittel von vorübergehender Bedeutung zur Einführung allgemeiner Vernunftwahrheiten betrachten muß.

Wir illustrieren wieder an einigen Beispielen die Forschungsmethode kritischer Religionsphilosophen.

Ratorp¹ analysiert das menschliche Bewußtsein, um die Stelle zu bestimmen, welche die Religion in ihm einnimmt. „Welches ist ihr Grund im menschlichen Wesen, im menschlichen Bewußtsein? Denn im Bewußtsein muß ihr Quell nachgewiesen werden können, sofern sie uns etwas gelten soll“ (S. 35). Damit ist der kritischen Untersuchung ihre Aufgabe gestellt.

Nun besteht der gesamte Bewußtseinsinhalt aus Objektsetzungen. Objekt sein heißt geformt sein durch die Formgesetze des Bewußtseins; denn die „Objekte sind nicht gegeben, sondern das Bewußtsein gestaltet sie sich, aus gegebenem Stoff zwar, aber nach eigenen Formgesetzen; insofern ist alle Objektsetzung schöpferische Tat des Bewußtseins“ (S. 39).

Aber es besteht ein großer Unterschied in der Art der Objektsetzung. „Ich erkenne, was ist; ich will, was nicht ist, sondern erst werden soll“ (S. 38). Mit andern Worten: das theoretische Erkennen bezieht sich auf empirische Objekte, das praktische Handeln auf das absolute, erst noch zu realisierende Ziel. „Rein Absolutes kann je empirisch, kein Empirisches je absolut sein“ (S. 42). Demnach bleibt die abschließende Erkenntnis unerreichbar, weil das Unbedingte niemals Objekt der Erfahrung sein kann; dagegen kann es Objekt des Willens sein, weil das Objekt hier nicht einen erreichten Punkt, sondern einen bloßen Richtpunkt bedeutet (S. 42). „Das Höchste, empirisch fernste, ja überhaupt nicht mehr empirische Ziel ist für den Willen das erste, unmittelbar gesetzte Objekt“ (S. 43), und das Verhältnis zwischen empirischer und absoluter Setzung kehrt sich gewissermaßen um; denn während für die Erfahrung das Empirische allein Objekt ist, und die unendliche Reihe der bedingten Setzungen zum Unbedingten hinstrebt, ohne es zu erreichen, wird das Unbedingte in den Willen als das zu Realisierende aufgenommen. „Das Gute bleibt für den Menschen immer Idee; als Idee aber behauptet es seine richtende Bedeutung“ (S. 44).

Die Welt des Seins und die Welt des Sollens verbinden sich in einer dritten, völlig neuen und beiden ebenbürtigen Gestaltungsweise, der künstlerischen Phantasie (S. 44).

Das Wahre, welches ist, das Gute, welches sein soll, und das Schöne, welches ist, wie es sein soll, bilden den gesamten Bewußt-

1. Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Freiburg 1894.

seinsinhalt. Wie kann die Religion daneben noch einen Platz behaupten? Läßt sich neben den Objektsetzungen des theoretischen Erkennens und des sittlichen Wollens und der beide Setzungen in gewisser Weise verbindenden schöpferischen Tätigkeit der künstlerischen Phantasie im Umkreis des Bewußtseinslebens noch ein Sondergebiet aufweisen, auf dem die Religion heimisch ist? Sicherlich gibt es daneben nicht noch eine vierte Art der Objektsetzung; aber wenn „allem Bewußtsein die Beziehung auf ein Objekt wesentlich ist, so ist ihm nicht minder wesentlich die Beziehung auf das Subjekt, dessen Bewußtsein es ist“ (S. 45). Diese subjektive Seite des Bewußtseinslebens ist das Gefühl als „die individuierte, d. h. ungebrochene Einheit aller seelischen Funktionen“ (S. 61). Das Gefühl ist „die psychische Grundkraft, die ganze Innerlichkeit des seelischen Lebens, das eigentliche Selbst der Seele. Erkenntnis, Wille und Phantasie sind im Vergleich damit nur Äußerungen. Das Gefühl umfaßt sie gewissermaßen mit oder faßt sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen“ (S. 37). „Das Gefühl in seiner Urform vertritt die unnahbaren Tiefen der Innerlichkeit, die eigentliche Lebendigkeit, die unendliche Regsamkeit des seelischen Lebens“ (S. 48). Es ist das Wogen und Wallen, das aller Gestaltung eines Objekts vorangeht und zugrunde liegt (S. 45) und hat die Bedeutung des Unmittelbaren, subjektiv Ursprünglichen, Umfassenden, aber noch Gestaltlosen“ (S. 49). Aus dem Urgrunde des wogenden, gestaltlosen Gefühls gehen durch kategoriale Formung die Gestaltungen und Objektsetzungen hervor; aber so fest und klar umrissen sie sich auch gegenüber dem Gefühl verselbständigt haben, immer wieder sucht dieses, sie zurückzugewinnen und sich zurückzuerobern; immer wieder will das Gefühl die Welt der Erkenntnis, der Sittlichkeit und der künstlerischen Phantasie mit seinem unmittelbaren Leben durchtränken, mit seinem lodernnden Feuer durchglühen und dadurch sie in ihrer Objektivität gefährden (S. 49).

In diesem Urelement des Gefühls hat nun die Religion ihren Sitz (S. 50). Sie will Gefühl des Unendlichen sein (S. 52), indem die Unendlichkeit des Gefühls sich wie Erfüllung mit einem unendlichen Gegenstande darstellt (S. 61). Die Religion läßt sich mit den endlichen Objektsetzungen nicht genügen, sondern behauptet mit Überspringung des ganzen unendlichen, vom Endlichen zum Endlichen fortgehenden Objektsetzungsprozesses den Menschen mit

jenem Unendlichen, welches Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst nur als unendlich fernen Richtpunkt kennen, in eine direkte, unmittelbare Beziehung setzen zu können. Sie setzt „kühnlich das Unendliche als Gegenstand“ (S. 55). Mit Unrecht zwar; denn dem Gefühl eignet keine besondere Art der Objektsetzung, sondern bildet nur die subjektive Gegenseite derselben (S. 61). Der Transzendenzanspruch der Religion muß daher fallen, und es darf nichts auf Grund des religiösen Gefühls zugelassen werden, was vor der Kritik der menschlichen Vernunft, der theoretischen wie praktischen und ästhetischen nicht bestehen kann (S. 74). Aber da das Gefühl nicht bloß der Mutterchoß ist, aus dem Wissenschaft, Kunst und sittliches Leben hervorgehen (S. 49), sondern auch fortbauend alle Gestaltungen des Bewußtseins durchdringt und begleitet, so behält auch die Religion, welche den Sonderanspruch des Gefühls vertritt, innerhalb der Grenzen der Humanität ihre bleibende Stelle und kann in festem Bunde mit Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst zu neuer Stärke erblühen. Selbst die religiösen Vorstellungen mögen sich ruhig weiter behaupten, wofern sie nur nicht mit dogmatischem Anspruch auftreten, wie wir ja auch nicht aufhören zu sagen, daß die Sonne im Osten aufgehe, oder daß die Dinge farbig und tönend sind, obgleich die Wissenschaft uns gelehrt hat, daß der Tatbestand sich anders verhält (S. 83). —

Sabatier¹ erklärt die Religion aus dem Konflikt zwischen Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein. „Das Weltbewußtsein ist die Kenntnis der Dinge außer mir, das Selbstbewußtsein entsteht durch die Ausübung meines Willens. Das Ich will sich der Welt bemächtigen, aber die Welt verschlingt das Ich“ (S. 285). Die über sich hinausstrebende Aktivität des Menschen fühlt die Schranke der Endlichkeit, die Hemmungen der Naturverflochtenheit, den Druck und die Last der Welt (S. 11 ff.). Dieser Konflikt verschärft sich noch mehr durch den Gegensatz der theoretischen und der praktischen Vernunft. Denn das theoretische Erkennen führt zu einem mechanischen Determinismus, welcher alles in kausaler Verkettung zeigt. Die praktische Vernunft dagegen fordert die Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes und vertritt die Rechte der sittlichen Persönlichkeit. So

1. Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage. Freiburg 1898.

ist denn unser Bewußtsein zerteilt, und es ist unmöglich, die auseinander laufenden Äußerungen unsres geistigen Lebens auf ein einziges Zentrum zurückzuführen und die Moral in der Physik oder die Physik in der Moral aufgehen zu lassen. „Unser Geistesleben gleicht einer Ellipse mit zwei Brennpunkten. Auf der einen Seite ist der Brennpunkt des rezeptiven Lebens, wo die im Erfahrungswissen aufgenommenen Wahrnehmungen verarbeitet werden; auf der andern Seite ist der Brennpunkt des aktiven Lebens, wo alle Erfahrungen der geheimnisvollen eigentümlichen Energie unsres Geistes sich sammeln“ (S. 294).

Aus diesem Dualismus rettet sich der Mensch durch einen salto nicht mortale, sondern vitale in den religiösen Glauben. Die Religion bringt die Versöhnung des geschilderten Gegensatzes „durch einen gewaltigen instinktiven Aufschwung des Wesens, das dem Untergange nahe ist, sich selber seiner eigenen Würde gewiß wird und aus seinem eigenen Grunde die Religion des Geistes mit unwiderstehlicher Kraft hervorbrechen läßt“ (S. 284). Denn die Synthese zwischen dem Ichbewußtsein und dem Weltbewußtsein kann nur in dem „Bewußtsein von etwas Höherem gefunden werden, das sowohl über mir als über der Welt steht, und von dem beide gleich unbedingt abhängen. Dieses Frieden stiftende Bewußtsein ist das Bewußtsein von dem höchsten Sein, das Gefühl der Gegenwart Gottes. Um seiner Seelennot zu enttrinnen, hat der Mensch nie ein anderes Heilmittel besessen. Zu demselben nahm der Wilde seine Zuflucht je nach dem Maßstabe seines Bildungsgrades, wenn er unter den Schrecken der Naturerscheinungen und des beständig drohenden Todes die dunkle Macht der Götter um Hülfe rief, und auch der Philosoph, der an der Spekulation groß gezogen, zum dualistischen Bewußtsein Kants gelangt ist, gehorcht demselben Lebensdrang, wenn er im Gottesbewußtsein die Versöhnung des Konflikts sucht, den er zwischen dem Ich und der Welt, zwischen der reinen und praktischen Vernunft empfindet. Er braucht ein universales Wesen, unter dessen Abhängigkeit er sich selber stellt, und von dem er in derselben Weise auch die ganze Welt abhängig wissen kann. Indem er sich mit demselben vereinigt, findet er für das eigene Leben festen Trost und Halt. Er fühlt Gott innerlich . . . in seinem Willen unter der Form des Sittengesetzes wirksam und gegenwärtig“ (S. 285).

Die Religion dient demnach dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen und zwar auf der untern Stufe dem sinnlichen, auf der höhern dem sittlichen Selbsterhaltungstrieb. Sie befriedigt unsere Lebensansprüche, in ihr ist auch unser moralisches Bewußtsein verankert. Gott ist eine Hilfsvorstellung zu unserer Selbstbehauptung. „Der unter dem Gewicht der Dinge zermalmte Geist erhebt sich wieder und triumphiert im Gefühl seiner ewigen Würde“. (S. 285).

Freilich ist Gott nur eine Idee, ein praktisches Postulat und keine äußere Erscheinung. „Es ist eine alte Täuschung zu glauben, daß man Gott wie ein Naturphänomen erkenne Gott ist keine Erscheinung, die man außer sich selbst beobachten kann, auch nicht eine durch logische Beweisführung erweisbare Wahrheit“ (S. 297). Dennoch erkennen wir Gott, indem wir uns religiös erregt fühlen; denn in der Erregung selbst werden wir des Objectes der Religion, nämlich Gottes, inne. Aber es ist zwischen religiösem und theoretischem Erkennen zu unterscheiden. Ersteres beruht auf Wert-, letzteres auf Existenzurteilen.

„Die Existenzurteile beziehen sich allein auf die Ursache, die Aufeinanderfolge, die Ordnung der Erscheinungen, d. h. auf die Beziehung der Objecte unter sich, vom Subjekt gänzlich abgesehen. Die Grundlage, auf der sie ruhen, ist die Wahrnehmung, und da die Wahrnehmung ihre notwendige Form an der Zeit und am Raume hat, so bilden auch Raum und Zeit die Formen und Grenzen dieser Urteile Das Loos dieser objektiven Wissenschaft ist der stetige, unaufhaltsame Fortschritt, ohne je zur Vollendung zu gelangen. Sie findet nicht nur in der äußern Welt ein unerschöpfliches Gebiet für ihre Untersuchungen, sondern es begegnet ihr in dem Subjekt selber, welches sie schafft und bei diesem Schaffen außerhalb ihres Mechanismus bleibt, ein Geheimnis, in das sie mit ihren Methoden und Analysen nicht eindringen kann“ (S. 291). „Wenn aber das denkende Subjekt sich selber oder die Dinge in ihrem Verhältnis zu sich betrachtet, so fällt es über sich und die Dinge eine zweite Art von Urteilen, deren Charakter von den andern sich völlig unterscheidet. Es schätzt ihren Wert und zwar nach dem Maßstab, der in ihm selber liegt; es erklärt sie für gut oder schlecht, für schön oder häßlich. Es ist nicht mehr die Vorstellung der Zeit, sondern die Kategorie des Guten, die hier die notwendige Form der neuen Urteile bildet, und die man darum Werturteile nennt. Zwischen diesen beiden

Arten von Urteilen gibt es keinen gemeinsamen Maßstab. Sie können sich so wenig begegnen, wie zwei Kugeln, die in verschiedenen Ebenen dahinfliegen“ (S. 292).

Es besteht also eine völlige Divergenz zwischen dem religiösen und dem wissenschaftlichen Erkennen. Ersteres bezieht sich nur auf die Wirkungen, welche das Subjekt erfährt, ohne daß damit über das Objekt selbst etwas ausgesagt würde. —

Ritschl¹ findet den Ursprung der Religion in dem Kontrastgefühl, welches dadurch im Menschen entsteht, daß er einerseits als sittliches Wesen sich seiner Freiheit und Würde bewußt ist und andererseits als Naturwesen sich in den Naturzusammenhang verflochten und dem toten Mechanismus der kausalen Verkettung unterworfen sieht. Als freie autonome Persönlichkeit erhebt der Mensch den Anspruch auf Weltbeherrschung, muß aber seine endliche Naturbestimmtheit als lästige Schranke empfinden. Da ist es nun der Gottesglaube, welcher das sittliche Selbstbewußtsein des Menschen stärkt und seinen Anspruch auf Selbstbehauptung seines geistigen Wesens und Weltbeherrschung trotz der empirischen Abhängigkeit von der Welt aufrecht erhält. „In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich befindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht die Natur zu beherrschen; denn in jener ist er Teil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von andern Dingen. Als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit, dagegen zu bewahren. In dieser Lage entspringt die Religion als Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Druck der Naturwelt gewachsen ist“ (Rechtfertigung u. Versöhnung III 189). Der Gottesidee kommt demnach kein theoretischer Erkenntniswert zu, sondern Gott wird im Interesse der Harmonisierung der Natur- und Sittenwelt postuliert.

Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß die Religion bestimmte Aussagen über Gott macht; aber dieselben haben nicht Gottes Wesen, wie es an sich ist, zum Gegenstand; dieses zu erfassen ist Sache der

1. Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Aufl. Bonn 1888.

Metaphysik, mit welcher die Religion nichts gemein hat. Der Religiöse interessiert sich allein für die Frage, was Gott für uns ist, und was wir an ihm haben. Sein Für-uns-sein liegt in dem Werte für uns, und der Wert bestimmt sich nach den Wirkungen, welchen die Dinge auf uns ausüben. Demnach bewegt sich die Religion in Werturteilen und zwar in solchen, die sich „auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle der Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt“ (III 195).

Der Unterschied zwischen dem religiösen und theoretischen Erkennen liegt demnach nicht darin, daß das religiöse Erkennen die Welt als Ganzes begreift, das philosophische Erkennen die besonderen und allgemeinen Gesetze der Natur und des Geistes feststellt; denn jede Philosophie verbindet mit dieser Aufgabe auch die Absicht, das Weltganze in einem obersten Gesetz zu begreifen (III 194). Der Unterschied beider Erkenntnisarten liegt vielmehr im menschlichen Subjekt. Einerseits werden die Empfindungen in den Gefühlen der Lust nach ihrem Werte für das Ich, nach ihrer Bedeutung für das Selbstgefühl bestimmt; hieraus entstehen die Werturteile. Andererseits werden die Vorstellungen unter sich in Beziehung gesetzt, auf ihre objektiven Ursachen hin untersucht und zu einem einheitlichen Gedankensystem verarbeitet. In der Religion handelt es sich nun nicht um objektive Auffassung der Welt und denkende Verarbeitung der gewonnenen Eindrücke, sondern um eine in Werturteilen verlaufende innere Erfahrung. „Die Erkenntnis der Welt, die in den Religionen geübt wird, ist nicht uninteressiert theoretisch, sondern nach praktischen Zwecken bemessen“ (III 186).

Wenn wir nun versuchen, die gemeinsamen, von den vorstehenden Religionsforschern geltend gemachten Gesichtspunkte und Anschauungen herauszuheben und in Kürze zu beurteilen, so finden wir bestätigt, was wir S. 62 ff. als die charakteristischen Kennzeichen der kritischen Methode der Religionsphilosophie hervorgehoben haben.

Die Religion ist im geistigen Wesen des Menschen begründet, sie folgt notwendig aus der gesetzlichen Organisation seines Geistes und bildet einen konstitutiven Bestandteil des menschlichen Bewußtseins überhaupt. Sie ist „kein geistiges Erlebnis von zufälliger

Beschaffenheit bergestalt, daß sie an die individuelle Eigenart gebunden wäre, sondern wurzelt in der Einheit, d. h. in dem Wesen des Geistes selbst und muß überall da vorhanden sein, wo sich Geist findet¹. Als unmittelbare Größe geistigen Lebens, als Bewußtseinstatsache sucht der Kritizist die Religion zu begreifen und aus der Eigengesetzlichkeit des Bewußtseins zu begründen, indem er dasselbe analysiert und sie als in ihm notwendig enthalten anzeigt. Das ist etwas anderes als die Beschreibung des psychologischen Ablaufs von Vorstellungen und irrationalen Trieben, welche mit den Subjekten und Objekten wechseln, empirisch verursacht werden und nur phänomelogische Bedeutung haben; das ist die Betonung des apriorischen Elements und der Nachweis, daß die Religion im Ganzen des Bewußtseinslebens eine ebenso notwendige Stelle einnimmt, wie das theoretische, ästhetische und moralische Bewußtsein. Damit ist die Selbständigkeit der Religion gewahrt und für sie ein eigenes Erfahrungsgebiet abgegrenzt.

Die Religion ist nach kritischer Ansicht eine ebenso eigentümliche wie unveräußerliche Betätigung des Geistes, zwar weder ein Wissen, noch Wollen, noch künstlerisches Gestalten, wohl aber neben diesen Betätigungen des Geistes ein besonderes, in seinem Wesen und seinen Gesetzen begründetes, durch die Analyse des menschlichen Bewußtseins aufzeigbares Erleben eigener Art. Natorp läßt die Religion aus dem Urgrund des wogenden, gestaltlosen, unendlichen Gefühls hervorgehen, welches die spätern endlichen Objektsetzungen hervorbringt und dauernd begleitet, Sabatier aus dem Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, aus welchem sich der Mensch durch eine kühne Glaubensstat rettet, Ritschl aus der Selbstbehauptung der sittlichen Persönlichkeit, und um noch einige andere hierher gehörige Denker zu nennen, Stange aus der ergänzungsbedürftigen Unvollständigkeit der sinnlichen Erfahrung, Kant aus dem moralischen Bewußtsein des Menschen mit seinen Postulaten, Schleiermacher aus der Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins: kurz, wie man auch immer die Religion als im Wesen des vernünftigen Geistes begründet sich denken möge, aus welchen Anlagen und Vermögen sie auch hervorgegangen sein mag, jedenfalls ist sie mit seiner gesetzlichen Organisation gegeben und bildet einen

1. Duchmann, Religionsphilosophie 1917, S. 157.

integrierenden Faktor im menschlichen Bewußtsein überhaupt. Damit ist die phänomenologische Betrachtungsweise verlassen und die erkenntnistheoretische an ihre Stelle getreten; die psychologische Methode geht über in die transzendente, die empiristische in die aprioristische. Wenngleich der Nachweis des Apriori selbst nicht wieder aprioristisch ist, so gehört doch das Religionshaben, wie der Kritizismus nachgewiesen zu haben glaubt, zum apriorischen Geistesbesitz. Wäre die Religion bloß psychologisch zu erklären, so würde sie schwerlich dem Schicksal entrinnen, als ein bloßes Erzeugnis menschlicher Wünsche und Interessen vor der aufsteigenden Sonne klaren Denkens dahinschwinden zu müssen. Aber wenn sie substantielle geistige Wirklichkeit ist und einen konstitutiven Bestandteil des menschlichen Bewußtseins bildet, so ist sie mit diesem zugleich gesetzt und nimmt in diesem de jure einen ebenso notwendigen Platz ein, wie das moralische oder ästhetische Bewußtsein; und nicht bloß das, sondern sie wird auch ihren Platz de facto behaupten und erst mit dem menschlichen Bewußtsein verschwinden.

Freilich muß nun auch die Religion auf ihr Erfahrungsgebiet eingeschränkt bleiben und darf sich keine Grenzüberschreitungen zu schulden kommen lassen. Sie darf nicht zur Philosophie werden, noch Naturwissenschaften lehren, noch überhaupt mit dem Anspruch auftreten, neue Erkenntnisse mitteilen und über das Diesseits oder das Jenseits neue Aufschlüsse geben zu können; denn sie verfügt über keine besonderen Erkenntnismittel. „Die Ehrlichkeit des wissenschaftlichen Verstandes verträgt nicht länger die dogmatische Behauptung eines Überwirklichen, zu deren Sicherung die uns zustehenden Erkenntnismittel offenbar nicht ausreichen“ (Ratorp S. 106). Zwar bildet die Religion ihre Ideen; aber „eine Idee, so erhaben sie sein mag, kann nur das geben, was sie enthält, nämlich andere Ideen. Wir wissen wohl, daß unsre Ideen in unserm Geiste sind, aber sie sind daselbst eben nur als Ideen. Wie sollen wir wissen, daß die Gegenstände, welche sie vorstellen, außer uns existieren? Durch die Logik allein kann man nicht von der Idee einer Sache zur äußern Wirklichkeit dieser Sache gelangen. Hier ist Erfahrung nötig. Ohne sie sind unsre Ideen leere Formen. Man kann bis ins Unendliche mit ihnen spielen, ohne je ein Objekt zu erreichen“ (Sabatier S. 279). Die religiöse Vorstellung von Gott und der Welt stellt sich als „ein Objekt der anschauenden Phantasie“ dar (Ritschl III 198), und „eine

rein theoretische uninteressierte Erkenntnis Gottes ist auch nicht als die etwa notwendige Voraussetzung der Glaubenserkenntnis zu erstreben“ (III 202). Demnach herrscht bei diesen Denkern völlige Übereinstimmung darüber, daß die Religion unsere Erkenntnis nicht erweitert und ihr Transzendenzanspruch unberechtigt ist.

Nun ist es aber offenbar ganz unmöglich, den Glauben alles Erkenntnisinhalts zu berauben. Die Religion bietet ihren Bekennern eine bestimmte Weltanschauung auch dann, wenn sie noch nicht theologisch ausgebildet ist; sie macht Aussagen über Gott, die transzendente Welt ist ihr eine Wirklichkeit und ihren Vorstellungen darüber schreibt sie — darüber kann kein Zweifel sein — auch objektive Gültigkeit zu. Wie läßt sich das bei Ablehnung aller Metaphysik rechtfertigen? Oder geraten wir wieder in den Illusionismus der psychologischen Methode hinein, den wir glücklich durch Unterscheidung des Psychologischen und des Transzendentalen glaubten vermieden zu haben?

Die Schwierigkeiten, welche daraus entstehen, daß einerseits jede Erkenntnis des Überfinnlichen geleugnet wird und andererseits die Religion darüber doch Aussagen macht und schon im Interesse der Mitteilbarkeit und Belehrung machen muß, versucht man mittels der Werturteilstheorie zu lösen.

Religion und theoretisches Erkennen sind „zwei verschiedene Geistesfunktionen“ (Nischl III 194, 3. Aufl.), oder wie es in der 1. Aufl. heißt: „Religiöse Weltanschauungen und wissenschaftliche Welterkenntnis sind zwei heterogene Erkenntnisarten“ (III 179). Man müsse nämlich unterscheiden zwischen Seinsurteilen, deren Geltung auf der Rötigung der Wahrnehmung und des Denkens beruhen, und Werturteilen, deren Geltung auf der Stellung des fühlend-wollenden Subjekts zu den vorgestellten Objekten beruht. Erstere seien objektiv und brücken einen Tatbestand aus, wie er an sich ist, losgelöst von den Beziehungen zu dem vorstellenden Subjekt; letztere seien subjektiv und brücken ein Verhältnis aus, welches das Subjekt zu den Dingen einnehme; es seien Aussagen über die Beziehungen des Gegenstandes zu der Gefühls- und Willensseite des Menschen; denn der Wert der Dinge liege eben in ihren Wirkungen, in den Lust- und Unlustgefühlen, welche sie erregen, in der Befriedigung, welche sie gewähren. Ohne Erfahrung, heißt es, gebe es weder Wissenschaft noch Religion; aber die religiöse Erfahrung

sei anders geartet. In der Wissenschaft handele es sich um die Erfahrung der äußern Sinne, die durch das Denken verarbeitet werden, in der Religion aber um unmittelbare Erlebnisse des Fühlens und Wollens, welche in dem vom Denken erzeugten Urteilen zum Ausdruck kommen.

An dem allen ist nun jedenfalls soviel richtig, daß die Religion eine praktische Angelegenheit des Herzens ist. In ihr handelt es sich um persönliches Erleben, um Glaubenserfahrungen, um Wirkungen auf das Gemüt und den Willen. Aber daraus folgt doch nicht, daß der Gegenstand des Glaubens an sich dem Frommen gleichgültig sei. Es ist doch sehr bedenklich zu sagen, man glaube an Gott, weil man die trostreichen, wohltuenden und ermutigenden Wirkungen dieses Glaubens an seinem Herzen erfahren habe; denn damit würde man doch nur erklären, nicht beweisen zu können, daß der Glaube mehr als bloße Illusion sei. Das Bedürfnis über den Inhalt des Glaubens sich denkend Rechenschaft zu geben, läßt sich nicht unterdrücken. Mag immerhin der Gläubige in erster Linie fragen: „Was ist Gott für mich, und was habe ich an ihm?“ so darf doch darüber nicht vergessen werden, daß Gott tatsächlich nichts für mich sein kann, wenn er nicht auch an sich etwas ist, zu dem ich in persönliche Beziehungen treten kann. Und hiervon sich auch zu überzeugen ist dem Glauben notwendig und zu seiner eigenen Sicherheit unentbehrlich.

Freilich ist die Religion nicht bloß ein Wissen. Selbst wenn metaphysische Hypothesen bis zu dem Grunde der Welt vorzudringen vermöchten, so würde dieses an sich noch gar keine religiöse Bedeutung haben, vielmehr ist Gottes Dasein, aufs klarste dem Verstande bewiesen, mit einem irreligiösen Leben wohl vereinbar. „Die Teufel glauben's auch und zittern“ (Jac. 2, 19). Erst wenn Gott nicht bloß Gegenstand der Erkenntnis ist, sondern auch in das Gefühl und den Willen aufgenommen wird, entsteht die Religion. Allein darüber darf doch nicht vergessen werden, daß der Grund der Welt, von dem die Metaphysik redet, eben derselbe ist, den auch die Religion meint. Religion und Metaphysik können in demselben Subjekt nicht zwei Gedankenreife bilden, welche sich gegenseitig nicht berühren und beeinflussen. Glaubensaussagen beanspruchen objektive Gültigkeit. Wenn der Fromme sagt, Gott ist ein Helfer in der Not, so meint er damit keineswegs bloß, daß er persönlich ihn als solchen

erfahren habe, sondern er spricht damit ein Urtheil aus von allgemeiner Gültigkeit, welches jedermann anerkennen sollte. Demnach sind die religiösen Urtheile keine bloßen Werturtheile, welche nur die Beziehung des Gegenstandes zum Subjekt, welches den Wert empfindet, zum Ausdruck bringen, ohne ihm von dem Gegenstande selbst irgendwelche Kunde zu geben, sondern sie sind ebensowohl Seinsurtheile, welche zwar nicht auf wissenschaftlicher Beobachtung ruhen, wohl aber auf praktische Nötigungen hin und aus subjektiv zureichenden Gründen das Vorhandensein eines objektiven Tatbestandes behaupten.

Die Werturtheilstheorie vermag die Entbehrlichkeit der Metaphysik für die Religion nicht darzutun. Es gibt subjektive Werte, welche nach den Wirkungen des Gegenstandes auf das fühlend-wollende Ich bemessen, und objektive Werte, welche durch die Tauglichkeit des Gegenstandes zu irgend einem Zweck bestimmt werden. Ein Ding, welches für mich wertvoll ist, z. B. das Geschenk eines Freundes, ist vielleicht objektiv ganz wertlos. Würde es sich nun in der Religion um subjektive Werte handeln, so müßte man den Beweis der Wahrheit des Glaubens in den Wirkungen finden, welche er auf das Gemüt ausübt, und je trostreicher eine Lehre ist, desto wahrer müßte sie sein; d. h. aber, das Subjekt entscheidet über ihre Wahrheit und Gültigkeit nach irrationalen Affektionswerten. Handelt es sich aber in der Religion um objektive Wertungen, also um eine wertende Beurteilung gegebener Verhältnisse und Tatbestände, beispielsweise um die Frage nach dem Zweck des Daseins und nach dem Sinn der Welt, so kann eine Antwort darauf auch nur auf theoretischem Wege gewonnen und begründet werden, und der Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen würde dahinfallen. Demnach leistet die Werturtheilstheorie nicht, was sie sollte. Sie vermag nicht zu rechtfertigen, daß die Religion bei Ablehnung aller Metaphysik noch irgend welche Aussagen über Gott, wiewgleich auch nur in seiner Beziehung zum Menschen, mit dem Anspruch auf Gültigkeit zu machen befugt ist. Eine Religion aber, welche nichts zu lehren hat, verurteilt sich selbst zur Wirkungsunfähigkeit und Bedeutungslosigkeit und hört auf eine Macht im Leben der Völker zu sein.

V. Zusammenfassung.

Der Streit um die Methode ist der Streit um den Inhalt
der Religion. Guden.

Auf vier verschiedenen Wegen haben wir versucht, zum Wesen der Religion vorzudringen. Von ihnen zweigen sich noch mancherlei Seitenwege — wir erinnern beispielsweise an den Unterschied der individual- und sozialpsychologischen Methode — ab, die wir aber hier recapitulierend unberücksichtigt lassen. Wir überblicken den bisherigen Gang der Untersuchung, indem wir die einzelnen Methoden in nähere Beziehungen zu einander setzen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen suchen.

Die historische Methode zeigt uns die wechselnden Erscheinungen. Eine Religion löst die andere ab. Alle sind zeitgeschichtlich bedingt. Abhängig von den Natur- und Kulturbedingungen eines Volks oder von den Einwirkungen, welche sie von andern Religionsformen oder von philosophischen Systemen erleiden, ändern sie sich mit der Zeit und verleugnen den Charakter der Relativität nicht. Die psychologische Methode zeigt uns das Konstante in diesen Erscheinungen. Die Triebe und Motive des Seelenlebens, welche zur Religion führen, die Gemütsbedürfnisse, welche in ihr Befriedigung finden, sind immer dieselben; denn unter allen Veränderungen der äußern Lage bleibt der Mensch immer Mensch mit den gleichen Anlagen, Trieben und Bedürfnissen. Die spekulativ-genetische Methode begnügt sich nicht mit der phänomelogischen Seite der Religion, sondern zeigt, daß ihr eine überempirische Realität zugrunde liegt. Alle menschliche Entwicklung ist nur die Auswirkung einer Idee, welche sich im Gesamtprozeß der Geschichte entfaltet und im Endresultat verwirklicht. Die kritische Methode begründet die Religion aus dem Wesen und den Gesetzen des menschlichen Geistes und faßt sie als Bewußtseinstatsache, welche mit dem menschlichen Bewußtsein überhaupt gesetzt ist, so gut wie das theoretische, ästhetische oder moralische Bewußtsein. Auch hier kommt nicht das empirische Ich mit seinen irrationalen Trieben in Betracht, sondern die Ichheit oder das menschliche Bewußtsein überhaupt, durch dessen Analyse die Stelle aufgezeigt wird, welche die Religion in ihm einnimmt, indem für sie ein be-

sonderes Erfahrungsgebiet, eine „eigene Provinz im Gemüt“ abgegrenzt wird.

Die positiven Religionen werden vergehen, verkündigt der Historismus; als Zeugnisse des Kulturzustandes eines Volks werden sie mit diesem fortschreiten oder sich auflösen. Aber die Religion wird bleiben, setzt der Psychologismus hinzu; denn immer wieder steigt sie aus den Tiefen der Menschenseele hervor. Doch nicht als bloßes Produkt seelischer Kräfte ist sie zu begreifen, lehrt uns ergänzend die Spekulation, sondern als substantielle, geistige Wirklichkeit, nicht als bloß psychisches Phänomen ohne Wahrheitsgehalt, sondern als das wahre Wesen des seiner selbst bewußt werdenden Geistes. Indem nun die geistige Substanz der Religion von ihrer empirischen Existenzform unterschieden wird, so entsteht die Frage, worin wir erstere zu erblicken haben, und hier scheiden sich wieder die Wege. Diejenigen Forscher, welche der spekulativ-genetischen Methode folgen, bestimmen die Wahrheit der Religion materialiter als das Innewerden einer überempirischen Realität, als das Aufleuchten eines absoluten Geisteslebens in der Sphäre des menschlichen Bewußtseins oder als die Wahrnehmung des Übersinnlichen oder als Affektion der Seele durch die Gottheit, kurz als Offenbarung. Der Kritizist dagegen leugnet eine transzendente Wirklichkeit, mit welcher der Mensch im religiösen Akt in Wechselwirkung trete und erklärt die Religion für eine bewußtseinsimmanente Tatsache, welche im menschlichen Wesen selbst begründet sei, ohne daß der Verkehr des Bewußtseins mit einer Wirklichkeit außer ihm angenommen zu werden brauche. Die Religion gehört nach seiner Auffassung nicht zu den Geistesinhalten, welche mit dem Fortschritt des Geistes immer reiner und klarer herausgearbeitet werden, sondern zur formalen Organisation des Geistes, welche den Geist zwingt, sich immer in denselben Formen zu betätigen und unter anderm auch die Gottesidee zu bilden.

„In drei Stodwerken erhebt sich das mächtige Gebäude der menschlichen Erkenntnis“¹. Zunächst wird das raum-zeitliche Geschehen auf kausale Verhältnisse zurückgeführt und durch Aufstellung von Gesetzen in größere Zusammenhänge gebracht. Sodann wird das Ganze als der Zweck betrachtet, welcher die Zusammenordnung

1. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, Freiburg 1889, S. 57.

der Teile bestimmt hat. Das in Wirklichkeit Letzte ist in der Vorstellung das Erste, zu dessen Realisierung es einer Reihe von Mitteln bedurfte. Endlich aber beurteilen wir die Ereignisse als richtig oder verkehrt, als wertvoll oder wertlos, als gesund oder krank, indem wir Normbegriffe aufstellen, welche in unsrer wertenden Vermunft liegen, und deren Rechtsgültigkeit wir wissenschaftlich zu begründen suchen.

Wenn dieser Vergleich alles menschlichen Wissens mit einem dreistöckigen Gebäude richtig ist, so nehmen in der Religionsphilosophie das unterste Stockwerk der Historismus und der Psychologismus ein. Ihre Betrachtungsweise ist die kausale, aber die Grenzen ihres Gebiets sind umstritten, da sie vielfach ineinander fließen. Wenn man sagt, die Geschichte erzähle nur, was geschehen ist, und wie alles so geworden ist, wie es ist, während die Psychologie die innern Motive der menschlichen Handlungen erforsche, so setzt das den unhaltbaren Begriff von Geschichte voraus, nach welchem sie nur die Tatsachen und Ereignisse zu verzeichnen und in ihrem zeitlichen Verlauf zu verfolgen habe, während sie in Wirklichkeit doch auch diese Ereignisse verstehen und als menschliche Handlungen aus ihren Motiven erklären will. Wenn man aber den Unterschied der historischen und psychologischen Methode dahin angibt, daß man sagt, die Geschichte beginne erst da, wo die Einzelpersonlichkeit bestimmend in ihren Verlauf eingreife, während die typischen und kollektiven Erscheinungen Gegenstand der Sozialpsychologie seien, so ist dem entgegenzuhalten, daß namhafte Historiker wie Lamprecht, Buckle u. a. gerade die Massenvorgänge und sozialen Entwicklungen für das eigentliche Objekt der Geschichte erklären; denn das Völlerleben werde durch konstante Gesetze regiert; das Individuum aber werde von der Gesamtentwicklung getragen und könne dieselbe weder fördern noch hemmen. Wir meinen, daß die Geschichte das Gebiet des Singulären, Einmaligen, Konkreten und Unwiederholbaren ist, während die Psychologie das Konstante und in der psychischen Anlage des Menschen, die sich im Wesentlichen immer gleich bleibt, Begründete aus den wechselnden Erscheinungen heraushebt. Wie dem aber auch sei, jedenfalls sind Geschichte und Psychologie empirische Wissenschaften. Sie beschreiben phänomenologisch die religiösen Vorgänge und erklären sie ercheinungs-gesetzlich-kausal. — Die spekulativ-genetische Methode vertritt die teleologische Betrachtungsweise.

Sie überblickt die gesamte Religionsgeschichte und entdeckt in ihr einen geordneten Zusammenhang, in welchem Ideen die treibenden Kräfte sind. Das Ziel der Entwicklung ist das absolute Religionsideal, dem sich die einzelnen Religionen stufenweise annähern. — Der Kritizismus untersucht die Berechtigung der religiösen Bewußtseinsvorgänge und die normative Gültigkeit der religiösen Ideen. Denn nicht alles Wirkliche ist vernünftig, sondern es gibt auch Fehlentwicklungen, neben dem rational-Gültigen auch irrational-Tatsächliches. Zwischen beiden kann nur auf Grund von Normbegriffen entschieden werden, welche keine Empirie liefert, sondern die wertende Vernunft in sich selber entdeckt.

Der Wahrheitsfrage gegenüber verhalten sich der Historismus und der Psychologismus neutral. Ihr Forschungsgebiet ist das Phänomenologische, und wenn die Tatsachen der Erfahrung kausal auseinander abgeleitet sind, so ist das Interesse, welches sie an der Religion nehmen, befriedigt. Die Forscher dagegen, welche der spekulativ-genetischen Methode folgen, arbeiten mit dem transzendenten Wahrheitsbegriff: Wahr ist eine Vorstellung, welche mit der von uns unabhängig existierend gedachten transsubjektiven Wirklichkeit übereinstimmt. Der Kritizist aber vertritt den immanenten Wahrheitsbegriff: Wahr ist nicht, was von der einzelnen empirischen Persönlichkeit, sondern was von dem Bewußtsein überhaupt als notwendig und allgemeingültig anerkannt wird. Demnach zeigt uns die historisch-psychologische Methode die Wirklichkeit der Religion, aber nicht ihre Wahrheit; umgekehrt lehrt uns die kritische Methode die Wahrheit der Religion kennen, aber nicht ihre Wirklichkeit, während die spekulativ-genetische uns die zur Wirklichkeit gewordene Wahrheit in der Geschichte aufzeigen will.

Jede dieser Betrachtungsweisen hat ihre Vorzüge und ihre Mängel. \S (= der Historismus) warnt uns vor willkürlichen Konstruktionen. Das, worüber wir philosophieren wollen, müssen wir vorerst rein tatsächlich kennen lernen; aber daß das rein Tatsächliche auch nur das bloß Relative ist, und daß wir zwischen der Substanz der Religion und ihrer Existenzform, zwischen ihrem Wesen und ihrer Erscheinung zu unterscheiden haben, bleibt hier verborgen. Ψ (= der Psychologismus) lenkt den Blick von den äußern Abhängigkeiten und Kulturbedingungen auf die in der Tiefe der menschlichen Seele wirkenden Kräfte; aber ob das, was

in der Seele auftaucht, Illusionen seien oder normativ gültige Wahrheiten, darnach wird hier nicht gefragt. \mathcal{G} (= die genetische Methode) überblickt das Ganze der geschichtlichen Entwicklung und sucht alles an seinem Ort als vernünftig und notwendig zu begreifen; aber den geschichtlichen Tatbestand läßt sie nur soweit gelten, als er in das Schema hineinpaßt. \mathcal{K} (= die kritische Methode) weist die Religion als im Wesen des menschlichen Geistes begründet nach, aber da alle Religionen gleich ursprünglich aus derselben Quelle fließen, so fallen auch der Wertmaßstab und die Stufenunterschiede derselben gegen einander dahin.

Gemäß der Verschiedenheit der Betrachtungsweise gelangen die einzelnen Methoden auch zu verschiedenen Religionsbegriffen und Auffassungen vom Wesen der Religion.

\mathcal{H} bringt es nur zu einem Allgemeinbegriff der Religion, welcher von den positiven Religionen abstrahiert wird; aber man muß schon die einzelnen geschichtlichen Bildungen als religiöse erkannt und als solche von andern unterschieden haben, d. h. aber, man muß schon einen Religionsbegriff bewußt vorausgesetzt oder wenigstens instinktiv angewandt haben, bevor man an die Untersuchung herantreten und aus dem Besondern das Allgemeine abstrahieren kann. Nach \mathcal{G} ist die Religion ein Idealbegriff, auf dessen Verwirklichung die Geschichte hinsteuert; aber daß der Geschichtsprozeß ebenso fortschreitet, wie der Begriff sich in seine einzelnen Momente expliziert, ist eine unbewiesene Behauptung. Nach \mathcal{P} ist die Religion ein psychisches Phänomen; aber eine Wertung der empirisch vorgefundenen Tatbestände ist mit dieser Methode nicht zu erreichen. Nach \mathcal{K} ist die Religion eine Bewußtseinsstatsache; nicht das empirische Bewußtsein mit seinen Wünschen und Interessen produziert sie, sondern das Bewußtsein überhaupt enthält sie in sich als ein ihm wesentliches Moment; aber diese Methode arbeitet zeitlos wie die Logik ohne Rücksicht auf die Geschichte und die psychischen Vorgänge.

Demnach besteht zwischen den vier Methoden eine genaue geometrische Proportion:

$$\mathcal{H} : \mathcal{P} = \mathcal{G} : \mathcal{K}$$

Die Vorderglieder dieser Proportion berücksichtigen die Geschichte, die Hinterglieder das Ich, sei es als psychologisches oder als transzendentes gedacht. Die Glieder des ersten Verhältnisses fassen das Erscheinungsgesetzliche, die des zweiten Verhältnisses das normativ

Gültige und Substanzuelle ins Auge. Man kann daher auch die Mittelglieder umkehren:

$$\text{H} : \text{G} = \text{W} : \text{R}.$$

Hier bezeichnen die Glieder des ersten Verhältnisses diejenigen Methoden, welche durch das Studium der Geschichte in das Wesen der Religion eindringen wollen, während die des zweiten Verhältnisses das Subjekt in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, beides mit demselben Unterschiede, daß die Vorderglieder die empirischen Erscheinungen, die Hinterglieder das hinter der Empirie liegende Substanzuelle und Normative zu begreifen suchen.

Uns interessiert besonders dieser letztere Gegensatz. Wir wollen vor allem wissen, ob wir es in der Religion mit wandelbaren Erzeugnissen der dichtenden Phantasie oder mit transzendenten Realitäten, mit irrationalen Trieben oder mit rationalen Geistesaktivitäten zu tun haben.

Diejenige philosophische Richtung, welche sich darauf beschränkt, die Tatsachen der Erfahrung zu sammeln und aus ihnen allgemeine Sätze abzuleiten, nennen wir den Positivismus. Derselbe lehnt jede Metaphysik ab. Wir kennen nur die Phänomene und deren Relationen. Alles Wissen ist somit relativ. Wir können zwar durch Erfahrung feststellen, daß eine Erscheinung beständig mit einer andern verknüpft ist, und nennen die vorhergehende die Ursache der nachfolgenden; allein wir vermögen kein inneres Band zwischen Ursache und Wirkung zu entdecken. Nirgends blicken wir hinter den Vorhang, und bis zu den letzten Gründen alles Seins und Geschehens vorzudringen ist unmöglich. Der Philosophie verbleibt nur die Aufgabe, die Einzelercheinungen zusammenzufassen und auf allgemeine Gesetze zurückzuführen. Ihre Methode ist die induktive, ihre Wahrheit die Übereinstimmung mit den Tatsachen der Erfahrung, ihr praktischer Wert die Vorausbestimmung künftig eintretender Ereignisse, um das Handeln darnach einzurichten. *Savoir pour prévoir* (Comte). Dagegen ist jede Spekulation vom Übel. Metaphysische Begriffe, wie Substanz, Ursache, Zweck usw. sind Begriffsdichtungen; ethische Begriffe sind aus der Erfahrung gewonnen und wechseln mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung der Menschheit, und absolutes Wissen ist nirgends zu erreichen. Denn alles Denken und Wissen kann nur das tatsächlich Gegebene zum Gegenstande haben, und darüber hinaus zu einem erst wahrhaft Wirklichen zu streben

ist eine Torheit des allzeit dichtenden und trotz aller Mißerfolge schwer belehrbaren Menschengesistes. In der Religionsphilosophie wird der positivistische Standpunkt von Φ und Ψ vertreten.

Während der Positivismus das Gegebene als das Resultat aus der Wechselwirkung von Tatbeständen zu begreifen sucht, geht der Idealismus von der Voraussetzung aus, daß in den Erscheinungen sich etwas manifestiere, das ihnen als ihr wahres Wesen zugrunde liegt, selbst aber nicht wieder Erscheinung werden kann. Das wahrhaft Wirkliche ist nicht das Sinnenfällige, sondern die Idee oder der Geist, welcher der Urgrund alles Geschehens, die Substanz der Dinge, die Zweck setzende und realisierende Kraft in der Welt ist. Die Substanz kommt in den Dingen zur Existenz, die Idee in den Erscheinungen zur Verwirklichung. Die Erscheinung ist nicht Schein, sondern Verwirklichung der Idee, die äußere Darstellung eines Immateriellen, die Auswirkung der innen wirkenden Kraft; denn Geisteskräfte beherrschen den Weltlauf und realisieren sich in ihm. Der ideenlose Positivismus verwirft zwar alle Metaphysik als leere Begriffsdichtung; aber selbst, wenn es gelingen sollte, sie aus der Philosophie zu verbannen, so würde sie ihr doch wieder aus den Einzelwissenschaften zugeführt werden; denn „jede definitive Hypothese ist Metaphysik“ (Wundt). Definitiv aber ist eine Hypothese, welche nicht als bloße Vermutung einer Tatsache möglicherweise doch wieder empirisch nachgewiesen werden kann. Die Naturwissenschaft z. B. kann ohne den Begriff der Materie nicht auskommen. Materie, Atom, Kraft usw. sind definitive Hypothesen, keine Objekte sinnlicher Wahrnehmung, sondern metaphysische Begriffe. Aufgabe der Philosophie ist es nun, dieselben zu prüfen. Diejenigen Grundbegriffe, deren die Einzelwissenschaften nicht entraten können, müssen bearbeitet, von ihren Widersprüchen gereinigt und zu einem Gesamtsystem verbunden werden, damit eine umfassende Weltanschauung gewonnen werde, in welcher alles aus seinen obersten Prinzipien verstanden und einheitlich abgeleitet wird, nachdem alles auf letzte Prinzipien zurückgeführt worden ist. Bei dieser Prüfung kommt nun der Idealismus zu dem Schluß, daß der Geist das einzig Reale ist. Er (der Geist) hat sich erst den Begriff Materie gebildet; darum ist er auch das ihr Voraussetzende; es muß notwendig ein Bewußtsein statuiert werden, in welchem und für welches sie ist, während umgekehrt den Geist als Nebenprodukt der Materie zu setzen absurd

ist. „Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, daß er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äußern Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten“ (Loze). In der Religionsphilosophie wird dieser idealistische Standpunkt von G und Kr vertreten.

Zwischen Positivismus und Idealismus ist die Entscheidungsschlacht zu liefern.

Wir vergegenwärtigen uns noch einmal die Gründe, welche von beiden Seiten ins Feld geführt werden, indem wir unter P einen Vertreter des Positivismus, unter J einen Vertreter des Idealismus redend einführen.

P: Religion studieren heißt den Menschen studieren, sein Denken und Tun, sein Lieben, Hoffen und Fürchten, die ganze Vorstellungswelt, in welcher er lebt, und welche in den Kulturhandlungen sich äußert und in den geselligen Beziehungen zum Ausdruck kommt.

J: Ohne Zweifel ist der Mensch der höchste und würdigste Gegenstand menschlichen Studiums. Aber auch ich bin Mensch und darum kann ich auch dem, was im menschlichen Gemüte vor sich geht, nicht so fremd gegenüberstehen, wie der Naturforscher den Naturerscheinungen. Religiöse Bedürfnisse und Motive, Vorstellungen und Gefühle wohnen auch in mir, und darum habe ich auch ein lebhaftes persönliches Interesse daran, zu erfahren, ob ihnen ein Erkenntniswert und Wahrheitsgehalt inne wohnt.

P: Der Wunsch ist sehr natürlich und das Streben, bis zu den letzten Gründen vorzudringen, so alt wie das Menschengeschlecht; allein es ist ein vergebliches Bemühen. Wir müssen uns bescheiden und dürfen der Vernunft nichts zumuten, was sie nicht zu leisten vermag. Jeder Religiöse hält seine Religion für die einzig wahre; der Philosoph steht achselzuckend zur Seite und untersucht, wie solche subjektive Gewißheit entstehen mag; denn nur diese Frage ist allenfalls beantwortbar. Die Religion ist Tatsache. Warum soll sie anders behandelt werden, als andere Tatsachen, welche aus Ursachen, die im Bereich des Erfahrbaren liegen, erklärt werden? Das Seelenleben verläuft gesetzmäßig und folgerichtig. Aus Anlaß gegebener Einwirkungen und folgend innern Nötigungen bildet sich die Seele

ihre Vorstellungswelt. Und wenn nun die Wissenschaft die Religion aus der Gemütsanlage des Menschen begriffen, die zu ihrer Bildung mitwirkenden Faktoren aufgezeigt, ihre Abhängigkeit von Kultur- und Naturbedingungen nachgewiesen und den Einfluß erklärt hat, welchen die verschiedenen Religionen auf einander ausgeübt haben, so hat sie ihre Aufgabe gelöst.

F: Wenn das alles der Wissenschaft gelungen ist, so mag immerhin die Religion einem allgemeinen System von Tatsachen einverleibt sein; aber als Religion, d. h. als ursprüngliches Leben aus Gott, würde sie vernichtet sein. Hat sie sich doch nur darum halten können, weil ihre wissenschaftliche Erklärung aus natürlichen Ursachen nicht standhielt. Wenn wir wissen wollen, was sittlich gut ist, so fragen wir nicht, was die Kaffern und Gottentotten für gut halten, sondern wir bilden uns einen Normbegriff, an dem wir auch ihre Sitten messen. Ebenso können wir auch nicht durch Beobachtung empirischer Erscheinungen, noch durch Sammlung von Tatsachen, noch durch kausale Erklärung derselben eine Einsicht in das Wesen der Religion erhalten, sondern allein dadurch, daß wir einen Normbegriff derselben aufstellen, welcher im Wesen des menschlichen Geistes seine Begründung findet.

B: Aber die Normen wechseln wie die Kleidermoden. Jede Zeit, jedes Volk, ja jede einzelne Person hat ihre eigenen Ideale. Was der eine für seinen heiligsten Glauben hält, hält der andere für Aberglauben. Nur das, was zur öffentlichen Anerkennung gekommen ist, sei es durch stillschweigende Übereinkunft oder durch staatliche Sanktion, kann den Religionsforscher interessieren.

F: Und doch hat gerade der Religiöse sich mit der institutionellen Religion in Widerspruch gesetzt, sie angegriffen und zerstört im Namen der Religion; denn mit ihm war Gott, aber hinter den Institutionen stand nur der Mensch. Eben dieses religiöse Erlebnis ist das eigentliche Mysterium, welches nicht verstanden wird durch Beschreibung der Kultusitten, noch durch das Studium der Religionsurkunden, noch durch die Einflüsse der Natur oder der Kultur auf das Seelenleben der Menschen, sondern allein als gefühlsmäßige Überzeugung von dem Dasein einer Überwelt, eine Überzeugung, welche nur darum so fest und unausrottbar ist, weil sie auf einer Selbstmitteilung der Gottheit an den Menschen beruht.

B: Ich will nicht darnach fragen, wie solches zugehen mag,

daß die Gottheit sich selbst für den Menschen aufschließt; denn darüber würdest Du vermutlich ebenso wenig Auskunft geben können als ich. Aber angenommen, es sei so: Wie kommt es, daß die Gottheit sich so verschieden den Menschen offenbart, eine Religion der andern immer widerspricht und die Offenbarungsinhalte niemals übereinstimmen?

F: Auch die Denkinhalte sind verschieden. Zweifelt man darum an der Gültigkeit der Denkgesetze? Wenn zugegeben wird daß der Mensch ein Organ besitzt, das Übersinnliche zu vernehmen, mußte er sich dieses nicht verschieden vorstellen je nach dem Grade der Ausbildung seines Geistes und dem Maße seiner Fassungskraft?

A: Verzeiht, daß ich unterbreche. Ich habe Euren Streit mit angehört, Gründe und Gegen Gründe wohl erwogen. Höret meine Ansicht:

Auch für das Seelenleben ist ohne Frage bis zu einem gewissen Grade ein psychischer Mechanismus zu konstatieren; aber unabhängig davon folgt das Denken seinen eigenen Gesetzen, und denkend erbauen wir uns eine Idealwelt, welche normative Gültigkeit beansprucht und alles bloß Natürliche negiert. Wie kommen wir dazu, uns mit uns selber in Widerspruch zu setzen? Warum begnügen wir uns nicht mit einer friedlichen Vegetation? Warum sind wir ewig unzufrieden mit uns selbst und seufzen unter dem schmerzlichen Zwiespalt zwischen unserm empirischen Sein und unserm idealen Wesen nach Erlösung? Wären wir bloße Naturprodukte, so würde es nicht geschehen; aber die Ideale überwältigen uns, daß wir ihnen nicht entinnen können, ob wir es gleich wollen. — Diejenigen nun, welche die Religion bloß historisch-psychologisch untersuchen, werden in ihr erscheinungsgesetzliche Notwendigkeiten erblicken nach Art bloßen Naturgeschehens, und wenn sie konsequent bis zu Ende denken, so muß sich ihnen die Religion auflösen in Phantasieen und Illusionen. Diejenigen aber, welche das ideale, gottesebnliche Wesen trotz alles empirischen Widerspruchs als ihr wahres Wesen anerkennen, werden in der Religion die Offenbarung Gottes als der absoluten, uns verpflichtenden, aber auch den Zwiespalt in uns lösenden und versöhnenden Geistesmacht erblicken. Darum „der Streit um die Methode ist der Streit um den Inhalt der Religion“.

Schlusswort.

Noli foras ire; in te ipsum redi, in interiore homine
habitat veritas. Augustin de ver. rel. c. 39.

Was wir S. 1 f. befürchtet hatten, ist eingetreten. Unsere Untersuchungen sind resultatlos verlaufen — wenigstens insoweit, als uns keine einzige der besprochenen Methoden zur Erklärung des Wesens der Religion auszureichen schien. Überall stießen wir auf so erhebliche Schwierigkeiten und ernste Bedenken, daß wir daran verzweifelten, hierüber ein demonstrierbares Wissen zu erhalten und auf dem Wege begrifflichen Denkens die Entscheidung zu treffen. Trotzdem sind nun unsere Untersuchungen nicht wertlos gewesen. Denn wir haben verschiedene Methoden kennen gelernt, ihre Vorzüge und Mängel aufgezeigt und gegen einander abgewogen und wissen nun auch, was sie leisten, und was wir von ihnen erwarten dürfen. Als Hauptgegensatz, bei dem uns keine Vermittlung möglich erschien, erkannten wir den zwischen dem Positivismus und dem Idealismus. Jener sammelt das Induktionsmaterial und leitet daraus einige allgemeine Gesetze ab, dieser sucht hinter dem Empirischen das wahrhaft Wirkliche und normativ Gültige. Jener geht von der Anschauung aus, dieser vom Begriff. Dort verfährt man induktiv, hier deduktiv. Aber müssen denn die verschiedenen Ausgangspunkte notwendig zu verschiedenen Resultaten führen, oder ist es auch möglich und denkbar, auf induktivem Wege spekulative Resultate zu gewinnen? Auf dem Gebiet der Naturwissenschaften scheint das Problem gelöst zu sein, Induktion und Deduktion so mit einander zu verbinden, daß sie sich gegenseitig ergänzen und zu unanfechtbaren Ergebnissen führen. Die großen Gesetze eines Newton und Galiläi sind zweifellos auf induktivem Wege gefunden worden. Man hat einige wenige Fälle beobachtet, aus ihnen eine Regel abstrahiert, dieselbe verallgemeinert und allen künftig zu beobachtenden Fällen als richtig supponiert und so immer aufs Neue wieder an der Erfahrung verifiziert. Induktion, Deduktion, Verifikation ist demnach der gewiesene Weg.

Wir versuchen, ob derselbe Weg auch in der Religionsphilosophie gangbar ist, und ob es hier auch gelingen mag, auf Grund der Kenntnis einzelner religiöser Fälle und Vorgänge, welche die

Anschauung liefert, das Wesen der Religion herauszustellen, welches an den später festzustellenden Tatsachen der Erfahrung seine Bestätigung findet. Die Nichtigkeit und Anwendbarkeit des aus der Einzelbeobachtung gewonnenen und vorerst nur hypothetisch angenommenen Religionsbegriffs müßte sich darnach bei einem spätern Rundblick über das gesamte Gebiet der Religion immer aufs neue wieder verifizieren lassen. Voraussetzung ist dabei, daß auch in der Geisteswelt eine ebenso durchgängige Ordnung und Gesetzmäßigkeit herrscht, wie in der Natur.

Dem vorgeschlagenen Kanon gemäß bedienen wir uns, um das Wesen der Religion zu erforschen, zunächst der Induktion. Wir beobachten die Tatsachen des religiösen Lebens, sammeln, ordnen und vergleichen sie, um daraus einige allgemeine Merkmale und Regeln zu abstrahieren. Allein je mehr Anschauungsmaterial wir gesammelt haben, desto verwirrter werden wir. Es geht uns so wie dem Raritäten- und Antiquitätenfahmler, welcher ohne Sachkenntnis Wertvolles und Wertloses durcheinander mischt; denn die unterscheidenden Merkmale sind ihm verborgen, und damit geht ihm auch jedes Einteilungsprinzip verloren. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“. Blind ist das Fenster, durch welches man nicht hindurchblicken kann. Alles bleibt uns eine ungeordnete Masse, der gegenüber uns der Durchblick fehlt, und nicht einmal das können wir unterscheiden, ob die statuierten und registrierten Erscheinungen als religiöse anzusprechen sind. Demnach müssen wir schon mit einem Religionsbegriff an die Erfahrungstatsachen herantreten. Erst müssen wir wissen, was Religion ist, wenn wir die Gefahr vermeiden wollen, daß wir etwas ganz anderes, etwa den Mythos oder die Kunst erklären.

Wir kehren daher um und beginnen mit dem Religionsbegriff. Wir zerlegen ihn in seine Momente und schreiten durch Deduktion zum Einzelnen und Besondern fort. Alles stellen wir an seinen Ort und bringen es in einen systematischen Zusammenhang. Allein wie weit wir auch in der Explizierung des Begriffs fortschreiten mögen, immer noch würde uns der Nachweis fehlen, daß das, was so sein könnte und sein müßte, wenn wir richtig deduziert hätten, auch in der Erfahrung seine Bestätigung findet. Eine materiale Erkenntnis gewinnen wir auf diese Weise nicht. Denn Ideen können nur das geben, was sie enthalten, nämlich andere Ideen, nicht aber

die äußere Wirklichkeit einer Sache. Hierzu sind Anschauungen nötig, welche die leeren Begriffe füllen.

So sehen wir uns denn vor dieselbe Frage gestellt, mit welcher Hegel seine Religionsphilosophie beginnt: „Das, womit wir anfangen haben, ist die Frage: Wie haben wir einen Anfang zu gewinnen?“ Da wir weder von der Anschauung noch vom Begriff ausgehen können, so scheint es, als könne man in der Religionsphilosophie überhaupt nichts anfangen.

In unsrer Verlegenheit erinnern wir uns, daß es nur Ein unmittelbares sicheres Wissen gibt, nämlich das des Subjekts um sich selbst. Wenn man früher von Gott auf die Welt und von der Welt auf den Menschen schloß, so geht man jetzt in der Philosophie den umgekehrten Weg. Seitdem Descartes das *cogito, ergo sum* ausgesprochen hat, glaubt man, im Selbstbewußtsein oder im Ich den festen archimedischen Punkt gefunden zu haben, von dem aus man das All erklären könne. Zwar macht noch immer der Schluß vom Subjekt auf das Objekt große Schwierigkeiten. Es gähnt hier, wie es scheint, eine tiefe, unausfüllbare und unüberbrückbare Kluft. Aber man hat wenigstens den Anfang gefunden, den wir gesucht hatten.

Machen wir diese Wendung auf das Subjekt mit, so haben wir in der Religionsphilosophie ohne Frage mit der Selbstanschauung zu beginnen.

Unsere ersten Bemühungen müssen darauf gerichtet sein, aus der Beobachtung unserer eigenen Gemütszustände und innern Erregungen, Gedanken und Gefühle einen Religionsbegriff zu gewinnen. Die Induktion, welche nach der vorausgehenden allgemeinen Erörterung und dem dort aufgestellten Kanon das Erste sein soll, erstreckt sich zunächst nur auf diesen einen konkreten Fall der Selbstanschauung, weil nur dieser uns unmittelbar bekannt ist. Aus unserm Innenleben scheiden wir eine Gruppe von Erlebnissen und Erfahrungen aus, welche sich durch ein bestimmtes, angebbares Merkmal, nämlich durch ihre Beziehung auf das Unendliche oder Übersinnliche oder Gott von allen übrigen unterscheidet, und erhalten so ein Paradigma der Religion, welches verallgemeinert und zum Kanon erhoben wird. Darauf beginnt die Deduktion, indem die oberste Einheit, welche jener Gruppe von Erlebnissen zugrunde liegt, in ihre einzelnen Momente auseinander gelegt und daraus abgeleitet wird, was sich

daraus ableiten läßt. Mit dem allen wären wir noch bei uns selbst geblieben. Eine weitere Bedeutung erlangt das aus der Selbstanschauung gewonnene Resultat erst dadurch, daß wir annehmen, daß dasjenige, was wir in uns gefunden haben, nur ein Spezialfall von dem sei, was auch andere in sich erleben. Trotz aller Verschiedenheiten der Kultur- und Naturbedingungen bleibt der Mensch im Grunde seines Wesens immer Mensch und dieselben religiösen Erregungen und Motive, die wir bei uns vorfinden, sind auch sonst in der Geschichte der Menschheit wirksam. Ohne diese Annahme einer Harmonie und gesetzmäßigen Ordnung in allem Geschehen ist überhaupt keine systematische Wissenschaft möglich. Wenn aber eine gesetzliche Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit nicht bloß in der Natur, sondern auch in der Geisteswelt herrscht, so müssen auch die durch die Selbstanschauung gewonnenen Resultate, sofern sie richtig erschlossen waren, an dem durch das Studium der Religionsgeschichte herbeigeschafften Anschauungsmaterial sich verifizieren lassen.

Demnach bildet den methodischen Ausgangspunkt für die Erforschung der Religion die durch Selbstbeobachtung erfaßte eigene Religiosität des Forschers; denn nur diese ist ihm unmittelbar bekannt, und fremdes Seelenleben kann er nur soweit verstehen, als er es nach Analogie mit seinem eigenen zu deuten vermag. „Von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Leben verstehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch religiösen schärfen, mit verschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der fremden und eigenen Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen — das und das allein ist die gewiesene Methode religionspsychologischer Forschung¹.“

Freilich unterliegt auch dieser Weg großen Schwierigkeiten und Bedenken, sodaß es manchem zweifelhaft erscheinen mag, ob er überhaupt gangbar ist, und zwar sind es in der Hauptsache drei Einwände, welche gegen unsere These, daß der methodische Ausgangspunkt für die Religionsforschung von der Selbstanschauung zu nehmen sei, erhoben werden können:

1. Wenn der Religionsphilosoph durch Beobachtung des eigenen

1. Wobbermin, Zeitschr. für angewandte Psychologie 1910, S. 533.

Innenlebens wenigstens vorläufig eine allgemeine Anschauung von dem, was überhaupt Religion ist, gewinnen soll, so schließt das die Forderung ein, daß er selber religiös sei. Damit wird aber, wie es scheint, der objektive Charakter der Religionsphilosophie gefährdet, und sie scheidet aus dem Kreis der Wissenschaften aus. Denn in der Wissenschaft suchen wir nicht subjektiv gefärbtes, individuell bedingtes Wissen, sondern wir erstreben in ihr Erkenntnisse, welche losgelöst von aller Subjektivität Allgemeingültigkeit besitzen. Von diesen Erwägungen aus muß man es wohl auch verstehen, wenn Jodl schreibt: „Wer noch religiöse Bedürfnisse hat, kann über die Religion nicht philosophieren, wenn er auch sonst ein philosophischer Kopf ist, so wenig sich ein Kranker selbst behandeln und diagnostizieren kann, wenn er auch selber Mediziner ist. Über die Religion hat nur derjenige ein Recht mitzusprechen, der aufgehört hat, religiös zu sein“¹. Allein der von Jodl angeführte Vergleich paßt nicht; denn die Religion ist keine Krankheitserscheinung, sondern der normale Zustand eines gesunden Menschen; „Irreligiosität dagegen setzt einen Mangel an Kraft und Energie des Geistes voraus und verrät eine Schwäche des Kopfes und des Charakters“². Wenn jener Vergleich aber passen würde, so würde er das Gegenteil beweisen; denn jedermann, der auf sich selber acht hat, kennt, auch wenn er nicht Mediziner ist, naturgemäß seinen eigenen Körper, das, was er leisten und vertragen kann, seine Konstitution, besser, als den fremden Körper. Wir meinen, wer eine Geschichte der Musik schreiben will, muß selber musikalisch sein, um die Schöpfungen der Musiker nachempfinden zu können; dem Unmusikalischen fehlt dazu das Organ, sie aufzufassen und zu würdigen. Ebenso kann auch nur der religiöse Mensch religiöse Erscheinungen richtig beurteilen, weil nur er ein inneres Verständnis für sie besitzt. Wenigstens ein hypothetisches Nacherleben muß dem Religionsforscher möglich sein, wenn er nicht wie ein Blinder von der Farbe reden will. Wir verlangen Kongenialität für das Verständnis einer Kunstschöpfung und mit demselben Recht auch Religiosität für die richtige Beurteilung und Würdigung der Religion.

2. Ein weiteres Bedenken, welches gegen unsere Forderung erhoben wird, liegt in dem Einwand, daß das Subjekt sich nicht

1. Geschichte der Ethik II, 475.

2. Fichte, Anweisung zum seligen Leben. 11. Vorlesung.

selber in Subjekt und Objekt zerspalten könne, mithin auch eine Selbstbeobachtung im Moment der religiösen Erregung unmöglich sei. „Psychische Erlebnisse lassen sich nicht, während sie erlebt werden, zugleich vorstellen“¹. Das ist richtig. Die Reflexion stört die religiöse Erregung. Letztere nimmt die ganze Seele in Anspruch und läßt keinen Raum für weitere simultane Tätigkeiten. Man denke sich einen Vetter, der sich selbst beobachtet, und man wird einsehen, daß das ein ganz unnatürlicher Zustand ist. Zwar wird von Cäsar berichtet, daß er gleichzeitig habe lesen, schreiben und diktieren können, und von Swedenborg, daß er mit sich selbst in der Vision in Verkehr getreten sei; aber das sind ungewöhnliche Zustände, welche für den normalen psychischen Verlauf religiöser Erregungen nichts zu bedeuten haben; hier gilt vielmehr die Regel, daß die Selbstbeobachtung und gleichzeitige Einmischung anderweitiger Vorstellungen die Andacht stört und unmöglich macht. Allein von dem religiösen Erlebnis bleibt doch ein Erinnerungsbild in der Seele zurück, welches zwar von der Lebendigkeit und Frische des ursprünglichen Erlebnisses manches verloren haben mag, immerhin aber noch deutlich genug ist, um erkannt, analysiert und durchdacht zu werden. Wir bleiben uns unsrer früheren Bewußtseinszustände noch lange, nachdem sie vorübergegangen sind, bewußt und fühlen uns aufgefordert darüber zu reflektieren. Denn wir wollen über uns selbst zur Klarheit kommen. Nichts liegt dem Menschen, sofern er ein denkendes Wesen ist und als solches sich betätigt, näher, als daß er sich von dem Rechenhaft zu geben sucht, was in ihm selber vorgegangen ist.

3. Ein Bedenken bleibt noch übrig; es ist das letzte und schwerste. Indem das Subjekt sich selbst beobachtet, um aus seinem eigenen Innenleben das Wesen der Religion zu abstrahieren, so entgehen ihm vielleicht gerade die wesentlichen Züge. In jedem Paradigma findet die Religion ihre konkrete Ausgestaltung, welche so nur einmal vorhanden ist und neben dem Essentiellen auch manches Zufällige enthält. Welches Kriterium besitzt nun das Subjekt, das Besondere und ihm Eigentümliche von dem Allgemeinen, das individuell Bedingte von dem Substanziellen richtig zu unterscheiden? Möglicherweise lenkt gerade das Individuelle am meisten die Auf-

1. S. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens S. 37.

merksamkeit des Beobachters auf sich, und er wird dazu verleitet, das, was er als etwas ihm Eigentümliches besonders besitzt, für das Wesenhafte zu erklären und sich selbst zum Maß aller Dinge zu machen. Diese Gefahr läßt sich gar nicht vermeiden und eben darum muß auch der subjektiv individuellen Methode die subjektiv komparative, welche aus den Biographien, Selbstbekenntnissen, Reden, Hymnen, Gebeten usw. ihr Material schöpft, ergänzend zur Seite treten. So werden die Mängel und Fehler des Beobachters, der sich selbst zum Objekt der Untersuchung macht und über seine eigenen Gemütszustände reflektiert, allmählich beseitigt, und je mehr sein Gesichtskreis sich erweitert, desto mehr darf man auch darauf vertrauen, daß der durch die Selbstanschauung vorläufig gewonnene Religionsbegriff durch die nachfolgende Verifikation von seinen subjektiv bedingten Einseitigkeiten gereinigt werden wird.

Die Gegengründe haben unsere Überzeugung nicht zu erschüttern vermocht, daß alle ins Verständnis eindringende, wirklich fruchtbringende Untersuchung des Wesens der Religion mit der Selbstanschauung zu beginnen und auf ihr zu ruhen habe. „Der außerhalb der Religion stehende kühle Denker hat zwar einen gewissen Vorteil seines Standpunkts. Leichter durchschaut er größere Zusammenhänge, weiter überblickt er ganze Entwicklungen, welche der mitten darin Befangene so nicht erkennt. Aber es ist, wie wenn jemand die Konturen eines Gebirges wohl aus der Ferne erblickt, aber verborgen bleiben ihm seine frischen, klaren Quellen und seine grünen, schattenreichen Täler; er atmet nicht den würzigen Odem, er wird nicht überrascht oder erschreckt durch steile Höhen und schwindelnde Tiefen, durch Lawinen oder plötzlich daherrauschende, wilde Gewässer. Nur wer dies alles selbst empfunden, selbst erlebt hat, gewinnt für seine Betrachtung und Beurteilung ein homogenes Organ.“¹

Wenn wir nun von der Selbstanschauung ausgehen, zu welchen Ergebnissen werden wir dann kommen? Wird nunmehr aller Streit über das Wesen der Religion geschlichtet und ein sicheres, dem Zweifel nicht mehr ausgesetztes Wissen gewonnen werden?

Wir sind nicht so kühn, diese Frage unbedingt zu bejahen. Richtige Ausgangspunkte verbürgen noch keineswegs richtige Resultate.

1. Jentsen, Die Religion im Lichte der Psychologie. Göttingen 1880, S. XVI.

tate. Auch unter denjenigen Religionsforschern, welche von der Selbstanschauung ausgehen, wird keine Übereinstimmung herrschen. Die einen werden die Religion für emotionales Denken erklären, die andern für das Aufleuchten einer selbständigen Geisteswelt in der Sphäre des menschlichen Bewußtseins, die dritten für ein dunkles, unbestimmtes, gestaltloses Wogen und Wallen des Gefühls usw. kurz, dieselben Gegensätze, auf welche wir vorhin gestoßen waren, werden noch einmal wiederkehren und zwar jetzt in verschärfter Gestalt; denn der unmittelbare, selbsterlebte und selbstgeschauter Gesamtanblick ist eben ein verschiedener. Was hätten wir nun damit gewonnen, daß wir die Selbstanschauung zum methodischen Ausgangspunkt wählten? Wir meinen, gewonnen wäre trotzdem sehr viel, nämlich unter allen Umständen ein größeres Verständnis für die Religion, ein lebhafteres Interesse für ihre Lebensäußerungen, ein reiferes Urteil über ihren pädagogischen Wert und über ihre Brauchbarkeit zur Befriedigung der tiefsten Gemütsbedürfnisse und über dies alles wäre noch das Letzte und Einzige gewonnen, was sich da, wo das diskursive Denken und das logische Schlußverfahren versagt, überhaupt noch erreichen läßt, nämlich eine auf eigene Erfahrung und eigenes Erleben gegründete intuitive Wahrheitsgewißheit.

Es ist eine, wie Scheler sehr richtig bemerkt¹, tief tragische Tatsache, daß unsre Erkenntnisse nach ihrer Evidenz und ihrem Werte, den sie für unser Leben besitzen, fast in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen. Wir berechnen mit größter Genauigkeit den Eintritt einer Sonnenfinsternis, wir beweisen mit unwidersprechlicher Gewißheit die mathematischen Lehrsätze. Aber was liegt daran, ob die Winkelsumme des Dreiecks 2 oder 3 Rechte beträgt, oder ob die Sonne sich 10 Minuten früher oder später verfinstert? Es kann uns das persönlich sehr gleichgültig sein; denn unser Wohlbefinden hängt nicht davon ab. Ein größeres persönliches Interesse haben wir schon daran, die Gesetze unsrer eigenen Werte, der Sprache, der Volkswirtschaft, des geschichtlichen und sozialen Lebens zu ergründen. Aber hier sind unsere Erkenntnisse vom Standpunkt der Logik aus unsicherer und zweifelhafter. Entgegengesetzte Auffassungen bekämpfen sich, und nur selten wird es auf diesen Gebieten der

1. W. F. Scheler, Die transzendente und psychologische Methode, S. 100.

Wissenschaft gelingen, Sätze aufzustellen, denen nicht widersprochen wird. Am unsichersten aber werden wir da, wo es sich um die für uns brennendsten Fragen nach dem Wesen unsres Geistes, nach unsrer Bestimmung, nach dem Sinn und Zweck des Daseins, nach Gott und unsrer eigenen Seele handelt. In den metaphysischen Fragen wird es am allerwenigsten möglich sein, durch begriffliches Denken und logische Bearbeitung der Erfahrung zu exakt wissenschaftlichen Resultaten zu gelangen. Sollen wir uns nun dabei beruhigen, daß wir eben vieles nicht wissen können? Aber was jenen Wissenschaften, die unser Heil betreffen, wie der Ethik, Psychologie und Metaphysik an Evidenz abgeht, das wird ihnen durch die Bedeutung, welche sie für unser eigenes Leben besitzen, zurückgegeben. Es kann uns nicht gleichgültig sein, wie wir uns zu den letzten und höchsten Fragen des Lebens stellen. Hier aber, wo die Verstandeserkenntnis durch Beweise versagt, gibt es, wenn wir nicht überhaupt auf eine einheitliche, in sich geschlossene Welt- und Lebensanschauung verzichten wollen, keine andere Lösung als auf dem Wege der Intuition.

Es ist — rein wissenschaftlich betrachtet — möglich, daß der Materialismus die Welt ebenso gut oder schlecht erklärt, als der Gottesglaube. Freilich ist „der ganze Materialismus mit der Annahme der Unerklärlichkeit aller Naturvorgänge ewig verloren“¹ und wenn D. Fr. Strauß meinte, wie sich die Bewegung in Wärme umsetze, so könne sie sich auch in Empfindung umsetzen, so verkannte er gänzlich die Ungleichartigkeit beider Vorgänge. Aber ist denn die entgegengesetzte Weltanschauung wissenschaftlich besser fundamentiert? Wenn der Materialist nicht sagen kann, was die Materie ist, können wir denn besser sagen, was Gott ist? Wenn jener nicht erklären kann, wie das Bewußtsein aus dem Bewußtlosen entsteht, können wir denn besser erklären, wie der Geist sich materialisiert? Wird nicht durch die Unmöglichkeit logisch stringenter Beweise für das Dasein Gottes der ganze Boden, auf dem der Theismus ruht, unsicher und schwankend gemacht? Von gleich großen Schwierigkeiten wird die naturalistische und die religiöse Weltansicht gedrückt. Was ist es nun, das die Entscheidung bringt? Ist es der Intellekt, das distinktive Denken, das logische Schlußverfahren? Ganz gewiß

1. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 8. Aufl. II, 7.

nicht; sondern es ist der Gesamteindruck, den die Dinge auf uns machen, der Durchblick, den wir durch die Welt nehmen, die Zusammenhang der Totalität der Gegenstände. In allen letzten und höchsten Fragen hilft uns keine Verstandeserkenntnis durch Beweise, sondern Entscheidung und Gewißheit bringt hier allein das unmittelbare Einleuchten der Anschauung. Ein Gedicht verstehen wir nicht, indem wir es grammatisch konstruieren und logisch zergliedern, den Sprachgebrauch feststellen, Haupt- und Nebensätze unterscheiden u. dgl. m., sondern indem wir die ganze Grammatik vergessen und uns dem Gesamteindruck hingeben, welchen das Gedicht auf unser Gemüt macht. Ebensovienig werden wir den Sinn der Welt und den Wert des Lebens erkennen durch logische Gedankenoperationen, sondern indem wir Welt und Leben auf uns wirken lassen und das Gesamtbild anschauen, in welchem sich die empfangenen Einzeleindrücke zu einem Totaleindruck verschmolzen haben. „Die Anschauung ist die Erkenntnis *κατ' ἐξοχήν*, die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis“¹. Prinzipien, von denen alles abgeleitet wird, können selbst nicht wieder abgeleitet werden, sie werden intuitiv erfaßt.

Nicht überall und unbedingt darf die Intuition in einem philosophischen System vorherrschen. Die erste Bedingung für ihre Einführung ist, daß der Philosoph diese Art der Erkenntnisgewinnung mit klarem Bewußtsein als intuitiv bezeichne und auch den Leser darüber nicht im Zweifel lasse, wo das logische Verfahren anfängt und aufhört. Die zweite Bedingung aber ist, daß die intuitive Erkenntnis mit andern gesicherten und auf Grund der logischen Verarbeitung der Erfahrung gewonnenen Erkenntnissen nicht in Widerspruch stehe. Läge die Sache so, daß die materialistische Metaphysik wissenschaftlich bewiesen wäre, so müßte die Stimme der religiösen Intuition als irreführend abgelehnt werden. Am allerwenigsten aber dürfen die unzusammenhängenden Offenbarungen der Intuition regellos in die wissenschaftliche Arbeit bald hier und bald da einbrechen und den geschlossenen Zusammenhang des Systems unterbrechen. Aber — wenn es bei der wissenschaftlichen Behandlung eines Problems sich herausstellt, daß man auf Grund logischer Bearbeitung der Erfahrung zu keinem positiven Resultat zu kommen vermag,

1. Schopenhauer, Griesbachsche Ausgabe II, 89.

wenn die begriffliche und logische Verknüpfung des Gegebenen unsern Bemühungen spottet, wenn die Reduktion der Tatsachen der Erfahrung auf letzte Prinzipien nicht gelingt, so bleibt, wenn wir nicht alles in suspenso lassen wollen, das unmittelbare Einleuchten der Anschauung das letzte Rettungsmittel; und diese auf intuitivem Wege gewonnene Gewißheit wird um so mehr als allgemein maßgebend gelten dürfen, je weniger sie das Gepräge des Individuellen, Stimmungsmäßigen und subjektiv Gefärbten an sich trägt, oder je mehr man annehmen darf, daß jeder normal empfindende Mensch die Sache ebenso anschauen muß.

Nun haben sich uns alle oben besprochenen Standpunkte und Methoden zur Erforschung des Wesens der Religion als unzulänglich herausgestellt. Für das diskursive Denken bleibt das Wesen der Religion ein Mysterium. Gleich starke Gründe werden von den entgegengesetzten Seiten ins Feld geführt und folgerichtig deduzieren alle von ihren Voraussetzungen aus; aber ob wir die letzten Voraussetzungen annehmen oder verwerfen, hängt nun nicht wieder von einem Schlußverfahren ab, sondern von dem direkten und unmittelbaren Gesamteindruck, den wir empfangen haben, von der Durchschau und Innenschau des Beobachters; denn der unmittelbare, selberlebte und selbst geschaute Gesamtanblick des Forschers, welcher seine eigene Erfahrung zu Rate zieht, bleibt maßgebend; er täuscht sich selber, wenn er meint, in den höchsten Fragen der Welt- und Lebensanschauung von seinem eigenen Innenleben, von seiner persönlichen Erfahrung und von seinem Selbstbewußtsein abstrahieren zu können.

Aber wird damit nicht eine objektive, von der Person des Urteilenden unabhängige Erkenntnis gelangt und die letzte Entscheidung in das Belieben des Individuums gestellt? Und vollends, wenn wir fordern, daß der Religionsforscher von der Selbstanschauung ausgehe, welche doch von niemandem kontrolliert werden kann, wird dann nicht der Willkür Tür und Tor geöffnet, sodaß man argwöhnen muß, die Selbstanschauung sei nur ein bloßes Mittel, den willkürlichsten Gebilden der Metaphysik den Schein empirischer Ableitung zu verleihen?

„Die mystische Intuition“, urteilt Windelband¹, „welche jede

1. Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1914, S. 396.

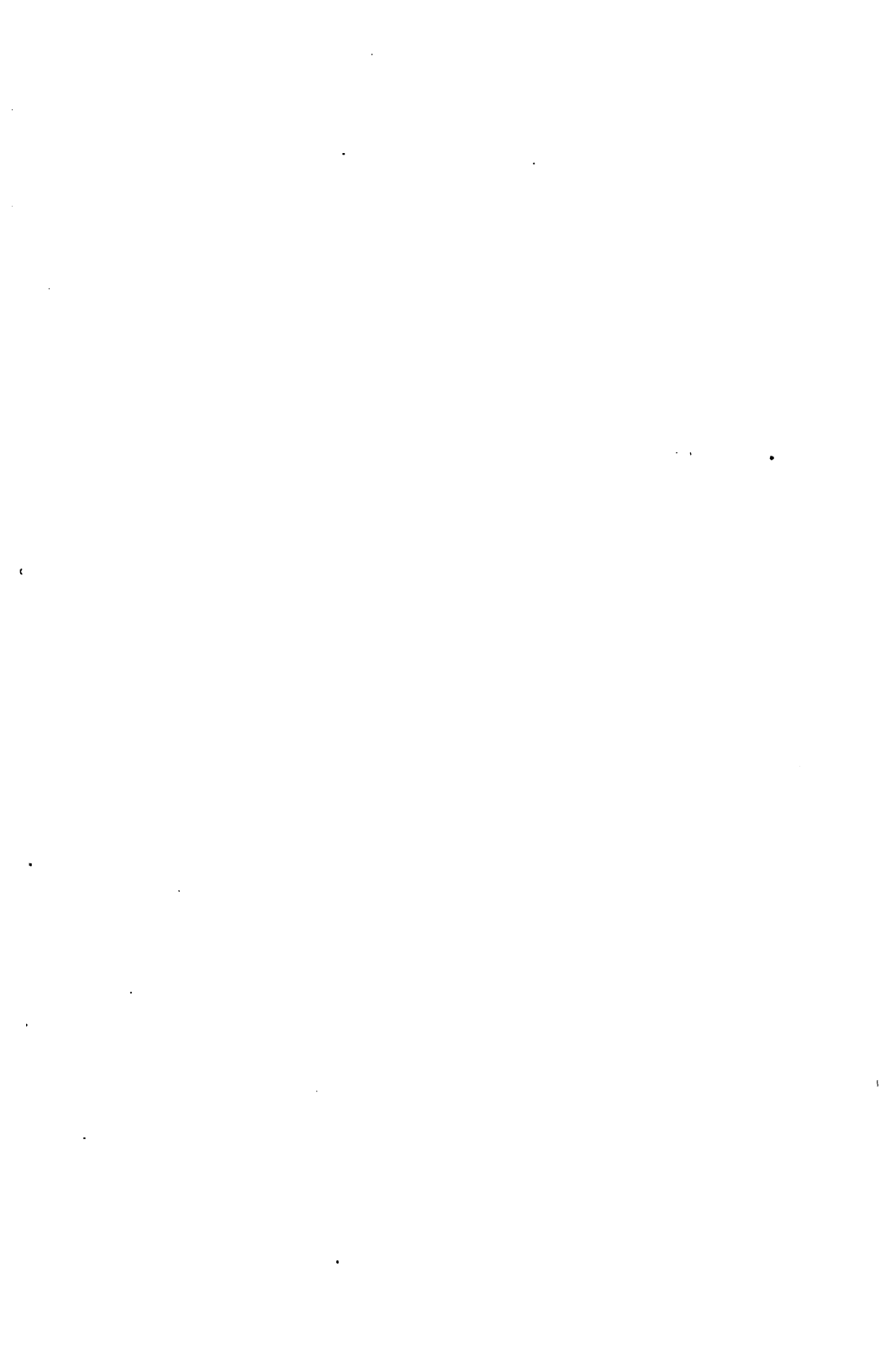
begriffliche Erkenntnis ihres Gegenstandes verschmäht, gewährt kein festes und gestaltetes Ergebnis. Sie ist ein stimmungsvolles Erlebnis, und so macht sie schließlich, wie die Geschichte immer neu lehren zu müssen scheint, nur den Boden locker, auf dem kirchlicher Dogmatismus seine Lehre säet und später die Früchte seiner Herrschaft ernten wird.“

Dieses ungünstige Urteil findet darin seine Erklärung, daß die Intuition oft dazu mißbraucht worden ist, um die Entscheidung auch in den Fragen zu treffen, welche dem wissenschaftlichen Beweisverfahren zugänglich sind, und unbedingte Unterwerfung unter ihre Aussprüche auch dann zu fordern, wenn sie mit der Logik streiten. Wo man sich auf höhere Offenbarungen und persönliche innere Erlebnisse beruft, hört alle wissenschaftliche Diskussion auf. Wir meinen aber umgekehrt, daß erst da, wo das logische Schlußverfahren, dem überall der Vorrang und die Kontrolle gebührt, aufhört, die Intuition ihren Platz und ihr Recht behauptet. Zwar ist die Hoffnung, daß man auf intuitivem Wege zu einem gesicherten und allgemein anerkannten Resultate kommen könne, eitel; denn naturgemäß sieht jeder nur mit seinen eigenen Augen. Aber es gibt doch auch ein normales Sehen und eine Anschauung, die jeder, der gesunde Augen hat, gewinnen muß. Wenn wir ein Gemälde schön finden, so meinen wir nicht, daß nur wir persönlich davon einen schönen Eindruck empfangen hätten, sondern wir setzen voraus, daß es allgemein gültige ästhetische Gesetze gebe, nach denen jeder ebenso empfinden müsse, und wer nicht so empfindet, mit dem können wir nicht weiter streiten; denn die Schönheit eines Gemäldes können wir niemandem beweisen; wohl aber können wir uns der einzelnen Momente denkend bewußt werden, welche in ihrem Zusammenwirken den schönen Gesamteindruck auf uns hinterlassen haben. Ebenso ruht auch die intuitive Wahrheitsgewißheit auf sich selbst und bedarf keiner weitem Stützen; sie ist das unmittelbare Einleuchten einer Sache, die wir denkend durchschaut haben.

Von zwingendem, logischem Schlußverfahren grundverschieden ist die Intuition eine Gabe, die niemandem andemonstriert, noch durch eigenes Bemühen erworben, sondern höchstens durch Übung ausgebildet werden kann. Mancher durchschaut einen Menschen, mit dem er in Berührung kommt, sofort beim ersten Blick, ein anderer aber läßt sich immer aufs neue wieder täuschen. Darauf also wird

es antommen, daß wir mit gesundem Sinn und klaren Augen die Sache so anschauen, wie sie jeder normal empfindende Mensch, der sich von ihrem unmittelbaren Eindruck leiten läßt, anschauen muß. Aber auch dann, wenn dieses nicht der Fall ist, sondern die Schranke der individuellen Bedingtheit sich in störender Weise geltend macht, kann von Willkür keine Rede sein. Denn die auf eigene Erfahrung und eigenes Erleben gegründete, durch Selbstanschauung gewonnene Überzeugung von dem Wesen der Religion, wird nicht beliebig von uns gebildet oder angenommen, sondern hängt mit unserm ganzen innersten Sein und Wesen unabtrennbar zusammen. Denn darüber kann m. E. kein Zweifel sein, daß der Geist sich in allem, was er betrachtet, wiederfindet. „Was du schaust, bist ewig du selbst“. Und wenn Fichte meinte, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei, so gilt dieses in noch weit höhern Maße von der Religion. Denn unsere Religion ist nichts anderes als unsere Lebenserfahrung, unsere Weltanschauung, unser eigenstes innerstes Wesen und der konzentrierteste Ausdruck unserer gesamten Persönlichkeit.

I 57



YL 30886

798928

BLS1
G48

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes.

VI, 132 S. gr. 8°. 1914.

3,60 M.

Von

Lic. Emanuel Hirsch,
Privatdozent.

„Fichtes Religionsphilosophie stellt eine der wahrhaft großen Aufgaben der religionsphilosophischen Arbeit dar. Eine Bearbeitung dieses Gegenstandes, die auf der Höhe ihrer Aufgabe steht, ist eine bedeutende, dankenswerte Leistung. Als solche ist Hirschs Buch anzusprechen. Es hat die Fichte-Literatur wirklich bereichert. Vor allen Dingen deshalb, weil er nicht nur auf Grund beschränkter, sondern eindringender und umfassendster Kenntnis der Fichteschen Schriften arbeitet. Er beherrscht diesen spröden Stoff, Gerade der systematischen Grundlage der Fichteschen Philosophie, gerade der Wissenschaftslehre, hat er seine Arbeit zugewandt, und er bewegt sich in den kühnsten und abgezogensten Gedankengängen der Fichteschen Spekulation sicher und behende. Es ist höchst lehrreich, sich von ihm zeigen zu lassen, wie die religionsphilosophische Stellungnahme Fichtes in ihren verschiedenen Ausgestaltungen sich mit Folgerichtigkeit aus den systematischen Grundgedanken, aus der Wissenschaftslehre in ihren verschiedenen Ausgestaltungen, ergibt, und wie beides, die Entwicklung der Religionsphilosophie und der Wissenschaftslehre, mit innerer Notwendigkeit fortschreitet. In dem Eindringen in diese systematische Folgerichtigkeit und Notwendigkeit, mit der die einzelnen Gedanken und die verschiedenen Entwicklungsstadien der Fichteschen Philosophie verknüpft sind, liegt die Bedeutung des Buches. Es ist eine historisch strenge wie systematisch tiefe Leistung. . . .“ *Dtsch. Literaturzeitung, 1916, 31.*

Dazu ein Feuerungszuschlag von 10 Prozent des Verlags, außer dem von 10 Prozent des Sortiments.