



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.

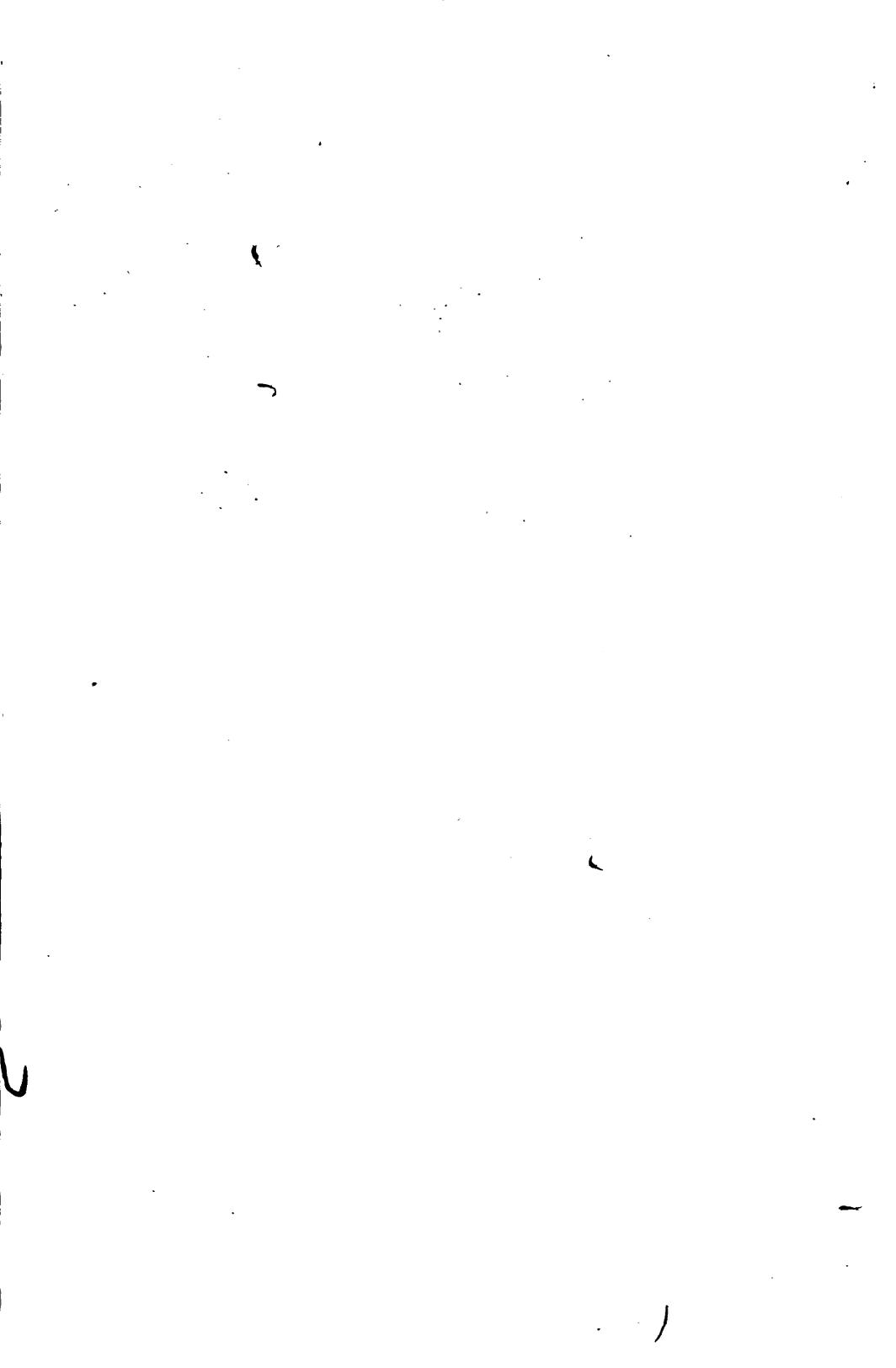
Über Google Buchsuche

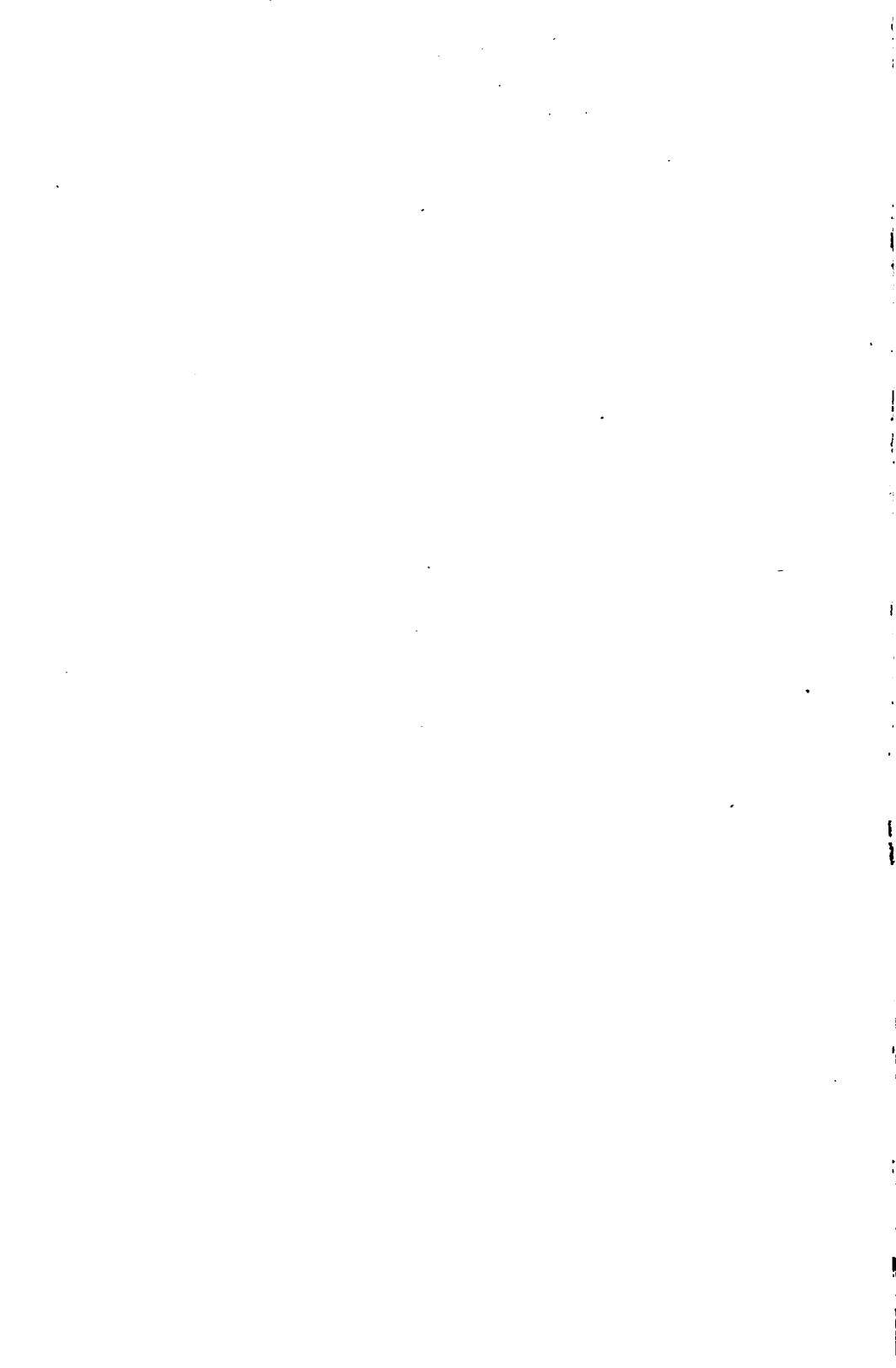
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können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



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class





Die Frage
nach dem
Wesen der Religion.

Grundlegung

zu einer

Methodologie der Religionsphilosophie.

Von

Lic. Theol. **Max Reischle.**
Professor am Karls-Gymnasium in Stuttgart.



Freiburg i. B. 1889.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Sieber).

B 251
A-1

GENERAL

Vorwort.

Die nachstehende Abhandlung sollte ursprünglich in den größeren Zusammenhang einer systematischen Untersuchung von grundlegenden dogmatischen Problemen und Kontroversen als erstes einleitendes Stück aufgenommen werden. Da die Uebernahme eines neuen Berufskreises die Vollenbung dieser größeren Arbeit für mich hinausgerückt hat, habe ich mich zur abgesonderten Veröffentlichung des einleitenden Abschnittes entschlossen, um so eher, da derselbe bei der Art seines Gegenstandes auf weniger allgemeines Interesse rechnen kann als die anderen in Aussicht genommenen Probleme, zudem aber zu einer Ausdehnung angewachsen ist, durch welche er den Rahmen jener ursprünglichen Anlage zu sprengen droht. Die abgesonderte Herausgabe bringt den Uebelstand mit sich, daß der Eindruck der Resultatlosigkeit, welchen rein methodologische Untersuchungen machen können, in keiner Weise durch eine sich anschließende Verwertung derselben vermindert wird. — Darauf, daß meine Untersuchung manchen Lesern an der einen Stelle als eine Häufung von Spitzfindigkeiten, an der anderen als eine Kette von Selbstverständlichkeiten erscheinen werde, bin ich durchaus gefaßt; solche, welche für methodologische Probleme kein Interesse haben, warne ich von vornherein vor der Lektüre derselben. Daß die Arbeit in einzelnen Partien an einer gewissen Eintönigkeit des Ausdrucks leidet, bedaure ich, darf es jedoch vielleicht (wenigstens zum Teil) mit der Art des Untersuchungsgegenstandes entschuldigen, welcher zu verschwimmen droht, wenn man ihn in möglichster Fülle des Ausdrucks mannigfaltig wiederzuspiegeln sich bemüht, statt durch Wiederholung festgeprägter Begriffe die Umrisse desselben scharf zu zeichnen.

Stuttgart, den 21. Februar 1889.

Max Meißle.





I. Einleitung.

Häufig kann man die Ansicht aussprechen hören: ehe man in den dogmatischen Streitverhandlungen über den Inhalt des christlichen Glaubens eine Entscheidung suche, thue es Not, in der allgemeineren Frage nach dem Wesen der Religion eine feste Stellung zu gewinnen.

Die Bedeutung dieser Frage, welche dereinst in den Prolegomena zur Dogmatik ein ziemlich harmloses Dasein führte, hat seit dem großen Aufschwung, welchen die Religionsphilosophie vom Ende des vorigen Jahrhunderts an erlebte, eher zu- als abgenommen. In einer Dogmatik wie der Biedermann'schen liegt der Schwerpunkt des Ganzen in der Untersuchung des Religionsbegriffes, welche in dem ersten prinzipiellen Teil geführt wird. Zwar zählt E. von Hartmann auch Biedermann noch zu den Theologen, welche „die Analyse des religiösen Bewußtseins nur zu einer Art Einleitung benützen, aus der sie je eher je lieber zur Apologetik einer bestimmten geschichtlich gegebenen Religionsform zurückkehren“. (Religion des Geistes, Vorwort p. VIII). Jedoch wenn wir auch in der That bei Biedermann diese apologetische Absicht, in Uebereinstimmung mit Hartmann, erkennen, (nur zugleich, im Widerspruch mit Hartmann, sie als einen Vorzug anerkennen,) so ist darum doch die entscheidende Bedeutung der Religionsphilosophie in der Biedermann'schen Glaubenslehre nicht in Abrede zu stellen: als Resultat der religionsphilosophischen Erkenntnis des allgemeinen Wesens der Religion ist bei Biedermann schon alles das fertig gegeben, was nachher in der kritischen Darstellung der Schrift- und Kirchenlehre als Beurteilungsprinzip und in dem positiven spekulativen Teil der Glaubenslehre als der auf den reinen Gedankenausdruck gebrachte Inhalt des christlichen Prinzips erscheint. — Auch Pfeiderer ist zwar bemüht, der Dogmatik, der „technischen Lehre von der richtigen Behandlung der Dogmen einer bestimmten Kirche zu einer

bestimmten Zeit“, durch Betonung ihres praktischen Zweckes eine selbständige Stellung gegenüber der Religionsphilosophie zu wahren; aber doch ist es die Religionsphilosophie, welche den Dogmatiker befähigt, zu unterscheiden, „was an den dogmatischen Formulierungen der kirchlichen Bekenntnisse der bleibende Kern, das wertvolle religiöse Motiv, und was nur die zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung sei“ (Religionsphilosophie, 2. Aufl. II, p. 667); der Religionsphilosophie wird damit die früher der h. Schrift vorbehaltene *judicialis auctoritas*, qua sola debet dirimere pugnantium de religione lites, in aller Form übertragen.

Aber auch auf anderer Seite, wo die Aufgabe der Religionsphilosophie mit Vorbedacht so beschränkt wird, daß der geschichtlichen göttlichen Offenbarung die materielle Entscheidung darüber, was Christentum und Inhalt des christlichen Glaubens ist, vorbehalten bleibt, wird doch der Untersuchung, welche die allgemeinen Merkmale, das Wesen der Religion festzustellen bemüht ist, eine große Tragweite für die Erkenntnis der christlichen Religion beigemessen. Raftan findet, daß die Resultate einer Untersuchung, welche auf den eben genannten Zweck sich beschränke, „eine ebenso unverfängliche als unentbehrliche Grundlage für die Erforschung des Christentums“ bieten (Raftan, das Wesen der christlichen Religion 2. Aufl. p. 27).

Dazu kommt noch, daß insbesondere in den durch Ritschl angelegten Verhandlungen über dogmatische Probleme auch solche, welche sonst die Religionsphilosophie mit Mißtrauen zu betrachten gewohnt sind, indirekt für die Ansicht Zeugnis ablegen, daß die Feststellung des allgemeinen Begriffs von Religion die unerläßliche Vorbedingung einer richtigen Auffassung der christlichen Religion sei; oft können wir ja von Gegnern Ritschl's die Klage hören: Ritschl verkenne darum das Wesen des Christentums, weil er einen falschen Begriff von Religion überhaupt habe: er mißachte das Mystische im Wesen aller Religion, fälschlich fasse er die Religion überhaupt als ein Verhältnis des Menschen zur Welt, er lasse die theoretische Seite, welche der Religion wesentlich sei, zu kurz kommen u. dgl.

Diese weitverbreitete Hochschätzung der Frage nach dem allgemeinen Begriff der Religion bringt uns bei allen dogmatischen Untersuchungen in eine unangenehme Lage: eine völlige Mißachtung derselben kann uns von vornherein das Urteil zuziehen, daß wir bei unserer Besprechung dogmatischer Kontroversen keinen festen Grund

unter den Füßen haben; andererseits verwickelt uns eine Nachgiebigkeit gegen die Voranstellung der religionsphilosophischen Frage sofort in die ganze Verworrenheit der hier gepflogenen Verhandlungen. Möglicherweise können wir für dogmatische Untersuchungen eine Errettung von dieser Verstrickung finden, wenn wir auf die Frage nach dem Wesen der Religion uns zwar einlassen, aber in erster Linie, statt sogleich eine Entscheidung für die eine oder andere der sich widersprechenden Antworten zu erstreben, eine Kritik der Mittel vornehmen, welche für die Beantwortung jener Frage zur Verfügung stehen, also an eine Kritik der religionsphilosophischen Methode uns wagen.

Wir betreten damit keinen neuen Weg. Als das größte Verdienst, welches Raftan mit dem ersten Teil seines vorhin genannten Buches, der von den allgemeinen Merkmalen der Religion handelt, sich erworben hat, betrachte ich es, daß dadurch die kritische Befinnung über die Methode der Religionsphilosophie die lebhafteste Anregung gewonnen hat. Ritschl¹⁾, Gottschid²⁾ und Herrmann³⁾, Biedermann⁴⁾ und Lipsius⁵⁾, A. Dörner⁶⁾ und Julius Röstlin⁷⁾, W. Bender⁸⁾ wie verschiedene andere⁹⁾ sind in die Erörterung

¹⁾ Ritschl: Rezension des Raftan'schen Buchs in der Theol. Sitztg. 1881. Col. 306 ff.; ferner Rechtf. u. Verf. III. ²⁾ p. 185 ff.

²⁾ Gottschid: Theolog. Sitztg, bes. Jahrg. 1886, Col. 226 ff. (Rezension von Lipsius, Philosophie und Religion) und 1888, Col. 115 ff. (Rezension von Raftan, Wesen der christl. Religion).

³⁾ Herrmann: Bemerkungen über den Gegenstand schon vor Erscheinen des Raftan'schen Buches in „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“; ferner: Theol. Sitztg. 1886, Col. 84 ff. (Rezension von Bender, Wesen der Religion).

⁴⁾ Biedermann, christliche Dogmatik ²⁾ 1884 § 67 u. 68.

⁵⁾ Lipsius, Philosophie und Religion 1885. Abschn. IV.

⁶⁾ A. Dörner, Ueber das Wesen der Religion, Theolog. Stud. und Krit. 1888. Heft 2. p. 217 ff.

⁷⁾ J. Röstlin, Religion nach dem N. Testament, Theolog. Stud. und Krit. 1888. Heft 1, bes. p. 10 ff.

⁸⁾ W. Bender, Wesen der Religion. 1. Aufl. 1886, bes. Einleitung.

⁹⁾ Bei D. Pfeleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage ²⁾ sind ausdrückliche Bemerkungen über die Methode nur da und dort in beiden Teilen eingestreut zu finden.

Gelegentlich äußert sich über die religionsphilosophische Methode Raftans z. B. Seman, der Ursprung der Religion 1886 Anm. 6 u. 2. Stählin, Kant, Loge A. Ritschl 1888. Anm. p. 245 ff.

der Frage eingetreten. Obwohl ich nun überzeugt bin, daß bei dieser Diskussion die richtigen Gesichtspunkte zur Beurteilung der methodischen Probleme schon aufgestellt worden sind, halte ich doch eine zusammenhängende Besprechung, welche die von mir für richtig gehaltenen methodologischen Grundsätze umfassender begründen und sie zugleich erneuter kritischer Prüfung vorlegen will, für geboten.

Wollen wir aber über die Mittel, welche für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion gegeben sind, eine kritische Ueberschau halten, so stellt sich alsbald die Schwierigkeit ein, daß die Frage selbst ihrem Sinne nach an sich nicht genügend klar ist. Was ist unter Wesen zu verstehen? — Wenn das Wesen oder die Essenz einer Sache festgestellt werden soll, so ist die Beiseitelassung der zufälligen Erscheinungen, der accidentiellen Bestimmungen, der *συμπεφυκота* gefordert. Durch die Vieldeutigkeit des letzteren Ausdrucks aber wird die Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Wesen“ vielleicht am besten beleuchtet: als accidentiell werden 1) die vorübergehenden Zustände eines Dings bezeichnet, welche auf Grund einer Vergleichung desselben Dings in verschiedenen Zeiträumen seines Daseins dem Bleibenden an dem Ding entgegengesetzt werden, ebenso 2) die individuellen Verschiedenheiten, welche bei einer Vergleichung der unter demselben Namen befaßten Einzeldinge, mögen dieselben nun gleichzeitig sein oder nicht, im Unterschied von dem Gemeinsamen an den Einzeldingen sich herausstellen. — Die erste Frage nach denjenigen Merkmalen eines Dings, welche in der Zeitfolge der wechselnden Erscheinungen bestehen bleiben, können wir, sofern es sich auch da um die gemeinsamen Merkmale der zeitlich wechselnden Gestaltungen des Dings handelt, auch etwa mit der zweiten Frage zu der allgemeinen Frage nach den gemeinsamen Merkmalen einer Mehrheit von Erscheinungen zusammenfassen.

Wer nun aber auch nur einigen Einblick in die Geschichte der Begriffe *οὐσια* und *essentia* hat, der weiß, daß dem Inbegriff der gemeinsamen Merkmale nicht nur die logische Bedeutung beigegeben wurde, der Bildung klarer wohl unterscheidbarer Begriffe zu dienen; vielmehr sollte durch den Begriff, zu welchem die gemeinsamen Prädikate zusammengefaßt werden, auch das in den Dingen wirksame Bildungsprinzip bezeichnet werden, welches als *Realgrund* die hauptsächlichsten Bestimmungen ihres Daseins hervorbringt. Hiernach ist das Wesen

eines Dings 3) die ursprüngliche bildende Kraft in demselben, und von den hieraus erwachsenden Eigenschaften des Dings werden an demselben diejenigen besonderen Bestimmungen seines Daseins unterschieden, welche durch wechselnde reale Beziehungen zu anderen Dingen und von diesen erfahrene Einwirkungen verursacht sind. — Diese letzteren Einwirkungen nun aber werden in der Regel auch 4) als Störungen angesehen, durch welche die reine Auswirkung jener bildenden Kraft gehemmt wird; hiernach gelten jene besonderen Abwandlungen des Gattungstypus als Abweichungen von demselben, welche von der das Wesen desselben ausmachenden normalen Daseinsweise unterschieden werden.

Auch in der Frage nach dem Wesen der Religion machen diese verschiedenen Bedeutungen von „Wesen“ in verwirrender Weise sich geltend. Aber noch verwickelter wird die Untersuchung dadurch, daß auch das zweite Glied, der Begriff der „Religion“, nicht durchaus eindeutig ist. Es sind zum mindesten zwei verschiedene Bedeutungen von Religion, welche sich in ihrem Unterschied möglichst allgemein so bezeichnen lassen: unter Religion versteht man einmal einen Inbegriff von gewissen für wahr gehaltenen Anschauungen, von Lebensnormen und Gebräuchen, welche in einer größeren oder kleineren geschichtlich gewordenen Gemeinschaft in bestimmten Zeiträumen gegolten haben oder heutzutage gelten; man versteht für's zweite darunter dasjenige subjektive Verhalten von Personen, durch welches sie Glieder jener Gemeinschaft sind¹⁾. — Die beiden Untersuchungsobjekte, die objektiven Religionen und die Religiosität in ihren verschiedenen Arten stehen nun offenbar in sehr enger Beziehung zu einander; das zweite Glied ist ja von uns in Abhängigkeit vom ersten definiert worden. Aber diese nur vorläufige Definition kann noch nicht den Anspruch machen, das wirkliche Verhältnis durchaus richtig anzugeben, und für die wissenschaftliche Untersuchung ergibt sich die Schwierigkeit, bei welchem Glied sie einzusetzen habe, bei den objektiven Elementen der Religionen oder bei der subjektiven Religiosität, demgemäß aber auch eine Verschiedenheit der Untersuchungsmethoden.

Kreuzen wir nun die verschiedenen Bedeutungen des Wortes

¹⁾ A. Laffon, „über Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie“ (Philos. Monatshefte 1879. Bd. XV) stellt (p. 3) noch eine größere Zahl von Bedeutungen des Wortes Religion fest, welche sich aber doch in die zwei obigen Gruppen einordnen lassen.

„Wesen“ mit denen des Wortes „Religion“, so ergeben sich folgende sechs Fragen, von denen je zwei zu einer Doppelfrage verbunden sind: 1a) und b) was sind in den zeitlich wechselnden und den neben einander bestehenden verschiedenen Gestaltungen von objektiven Religionen und subjektiver Religiosität die gemeinsamen Merkmale? 2a) und b) was ist die bildende Kraft, aus welcher die objektiven Religionen und die subjektive Religiosität entspringen? 3a) und b) was ist die normale Religion (welches sind die normalen religiösen Anschauungen, Lebensnormen zc.?) und was ist normale Religiosität?

In der Religionsphilosophie ist nun bald die eine, bald die andere Frage vorangestellt, noch häufiger sind sie in unklarer Weise in einander gemischt worden. Wir verzichten darauf, uns, ehe wir selbst einen Leitfaden gefunden haben, in dieses Labyrinth der vorliegenden Untersuchungen zu verlieren, machen uns vielmehr den Umstand zu Nutz, daß heutzutage eine der obigen drei Doppelfragen ein besonderes Ansehen genießt. Es ist die erste. Gemäß dem empiristischen Zug der modernen Wissenschaft ist das Bewußtsein lebendig: auch die Religionsphilosophie hat auf empirischer Grundlage sich aufzubauen; ihre erste Aufgabe ist es, die gemeinsamen Merkmale derjenigen Erscheinungen, welche mit dem Namen „Religion“ und „Religiosität“ zusammengefaßt werden, festzustellen. Diese Fragestellung hat etwas unmittelbar Einleuchtendes: wir haben nun einmal in der Sprache den Gebrauch, „Religion“ und „Religiosität“ als Allgemeinbegriffe zu verwenden. Die Untersuchung der gemeinsamen Merkmale geht darauf aus, diesen thatsächlich bestehenden Sprachgebrauch zu rechtfertigen und zu klären. Mit besonderer Entschiedenheit hat K a f t a n der Religionsphilosophie den Weg einer empirischen Untersuchung als den allein zu einem Ziele führenden angewiesen; und wie mächtig diese Strömung ist, dafür ist auf der anderen Seite Bieder mann ein Zeuge: wenigstens in thesi fordert er eine „induktive Analyse und begriffliche Zusammenstellung dessen, was das dem allgemeinen Phänomen der Religion Gemeinsame, sie von anderen Erscheinungen im Menschheitsleben Unterscheidende ist.“ (Christl. Dogmatik * § 67. p. 174).

Also Induktion! Aber was ist das Material, welches für das induktive Verfahren die Grundlage bilden soll? Während nach Bieder mann's Ansicht aus dem Phänomen subjektiver Religiosität durch Abstraktion des Gemeinsamen der psychologische Begriff von Religion

gewonnen werden soll (l. c. § 68), stellt dagegen Raftan die Frage nach denjenigen Merkmalen, welche allen geschichtlichen Religionen gemeinsam sind (Wesen der Christl. Religion p. 3 f.) an die Spitze. Wir knüpfen nun einmal an die letztere Fragestellung an und suchen, in selbständigen kritischen Verfahren, zum Teil in Uebereinstimmung mit Raftan selbst, Ausgangspunkte, Mittel und Ausichten derselben uns zu entwickeln.

II. Die Sammlung des Materials für ein induktives Verfahren in der Erforschung des Wesens der Religion.

Wie liegen die geschichtlichen Religionen als Objekt empirischer Untersuchung uns vor? Wenn wir eine bestimmte geschichtlich gegebene Form der Religion z. B. die Gestalt der christlichen Religion in der griechisch-katholischen Kirche untersuchen wollen, so greifen wir in erster Linie nach den anerkannten Religionsbüchern derselben, also etwa nach einem griechisch-katholischen Katechismus. Wir finden darin eine Summe von Vorstellungen, welche einen wirklichen Thatbestand darlegen wollen, zusammengefaßt in Sätzen über Gott, die Welt, den Menschen; ferner gewisse Regeln für das Wollen und Thun gegenüber der Welt und den Menschen, endlich auch Regeln, durch welche ein besonderes auf Gott gerichtetes Handeln (Kultus) vorgeschrieben und über die richtige Ausübung desselben Belehrung gegeben wird.

Wegen seiner Stabilität erweist sich dieses Objekt als besonders günstig für die Untersuchung, sie wird sich also zuerst hierauf richten; bei geschichtlichen Religionen, welche der Vergangenheit angehören, haben wir ja ohnedem zum Teil kein anderes Untersuchungsobjekt als die mit Autorität bekleideten Religionsbücher derselben. Das Vertrauen aber, daß sich daraus wirklich das Verständnis einer geschichtlichen Religion schöpfen lasse, hegen wir, wie es scheint, nicht ohne Grund: denn was sich in ihnen als Summe fester Vorstellungen und Regeln niedergeschlagen hat, wird von den einzelnen religiösen Gemeinschaften selbst als Erziehungsmittel benützt, durch welches das heranwachsende Geschlecht in die betreffende Religion eingeführt und zur aktiven Teilnahme an der religiösen Gemeinschaft herangezogen werden soll.

Und doch, wenn wir die gegebene Wirklichkeit einer geschichtlichen Religion im wahren Sinn verstehen wollen, dürfen wir nicht mit der Zusammenstellung jenes Inbegriffs von Vorstellungen und Normen uns begnügen, sondern werden notwendig auf den Begriff subjektiver Religiosität hinübergeführt. Ihr objektives geschichtliches Dasein führt eine Religion überhaupt nur, sofern und solange sie für lebendige Subjekte eine Geltung hat; und wenn wir oft von einer Religion wie der altindischen als einer gegenwärtigen und noch wirklichen, ganz objektiven Größe reden, weil ihre Religionsbücher uns vorliegen, so wird doch auch ihr Inhalt in seiner lebendigen Wirklichkeit uns nur verständlich, wenn wir ihn auf die lebendigen Subjekte beziehen, bei welchen er Geltung hatte. Diese Geltung aber besteht in der Ueberzeugung von der Wahrheit der als Wahrheit sich gebenden Anschauungen von Gott, Welt und Leben, in der Unterwerfung des Willens unter die Regeln, welche für das Leben resp. die besonderen kultischen Handlungen gegeben sind, insbesondere aber in einer gewissen Gefühlsstimmung, in welcher jene Anerkennung und dieser Gehorsam vollzogen wird. Und wenn wir vorhin die Summe von Vorstellungen und Regeln als Behiel für die Fortpflanzung der Religion bezeichnet haben, so dürfen wir nicht vergessen, daß in einer religiösen Gemeinschaft die unmittelbaren Rundgebungen des überzeugten Glaubens, die Aeußerungen des entschlossenen Gehorsams und die ungesuchten Offenbarungen der persönlichen Gefühlsstimmung als lebendiges Erziehungsmittel teils neben dem fixierten Inhalt der Tradition wirken, teils in diesem Inhalt selbst leben und reden. Die empirische Untersuchung sieht sich demnach sofort auf die Aufgabe hingewiesen, die Wahrheitsüberzeugung, das Willensverhalten und die Gefühlsstimmung, welche bei den Anhängern einer bestimmten geschichtlichen Religion vorhanden sind, je in ihrer Eigenart festzustellen. Dies aber ist nur dann erreicht, wenn die besonderen Gründe jener Wahrheitsüberzeugung, die eigentümlichen Motive jenes Willensverhaltens und die Bedeutung jener Gefühlsstimmung für das einheitliche Selbstgefühl klargelegt werden. In Summa: Objekt der empirischen Untersuchung, welche sich mit den einzelnen geschichtlichen Religionen beschäftigt, ist in letzter Linie der Komplex eigentümlicher Bewußtseinsphänomene, welche sich bei den Anhängern derselben finden ¹⁾, und nur

¹⁾ cfr. hierüber auch Raftan, l. c. p. 15.

in diesem Zusammenhang nehmen jene Vorstellungen und Regeln, welche in den Religionsbüchern sich krystallisiert haben, ihre Stelle ein.

Mit welchen Schwierigkeiten hat nun aber hier die geforderte Empirie zu kämpfen! Sie sieht eine geradezu unendliche Menge von Objekten vor sich: die Zahl der sich gegen einander abgrenzenden religiösen Gemeinschaften, welche bestehen oder bestanden haben, ist etwa noch zu übersehen; aber innerhalb dieser Gemeinschaften selbst ist die eigentümliche psychische Situation, in welcher die Anhänger derselben sich befinden, schon bei den gleichzeitig Lebenden keineswegs dieselbe; vollends aber vollziehen sich im Laufe der Zeit die durchgreifendsten Veränderungen: wie verschieden die Stimmungen und Motive, welche bei einem Christen des zweiten Jahrhunderts und einem evangelischen Christen unserer Zeit herrschen! — Aber in der unendlichen Vielheit der Untersuchungsobjekte liegt noch keineswegs die größte Schwierigkeit; eine größere erwächst aus der Art derselben, welche eine sehr verwickelte Untersuchungsmethode erheischt. Rastan bestimmt die letztere mit den Worten: „Die erfahrungsmäßige Kenntnis menschlichen Lebens, welche mit diesem Leben selber identisch ist, bietet den einzigen Schlüssel zum Verständnis der Geschichte. Und dieses Schlüssels haben wir uns namentlich da, wo es sich um die innere Seite der Geschichte, um Religion, Sittlichkeit und geistige Kultur handelt, in methodischer Weise zu bedienen“ (Das Wesen der christl. Religion² p. 16). Ich stimme dem im allgemeinen zu, halte es aber für notwendig, dies mehr ins Einzelne zu verfolgen.

Was ist das bezeichnende Merkmal für das Verstehen des geschichtlichen menschlichen Geisteslebens im Unterschied vom Erkennen der Natur? Die Grundforderung der Naturerkenntnis ist, daß wir das anschaulich Gegebene in seinen Qualitäten und Quantitätsverhältnissen mit Hilfe von Maß und Zahl genau zu bestimmen und kausale Beziehungen, die unter allgemeinem Gesetz sich subsumieren lassen, zwischen den einzelnen Erscheinungen festzustellen uns bemühen. Die Naturwissenschaften suchen vom Standpunkt eines den Objekten gegenüberstehenden Beschauers aus dieselben aufzufassen, zu ordnen, in ihre letzten Komponenten zu zerlegen, und halten die unkritische Zumutung, noch einen anderen Standpunkt einzunehmen und in ein noch tieferliegendes Innere der Dinge selbst sich zu versetzen, mit Recht sich fern¹⁾.

¹⁾ cfr. Kant, Krit. d. r. V. (ed. Rehrbach p. 250 ff.): „Die Materie ist sub-

Dagegen ist gerade dies die Grundforderung für das Verständnis des geschichtlichen Geisteslebens in der Menschheit: dasselbe ist nur erreicht, wenn wir das Leben der anderen nicht bloß als ein äußeres Objekt uns gegenüberstellen, sondern dasselbe in unserem Innern mit Beziehung auf unser Selbstgefühl nachbilden.

Es gibt nun aber zwei Formen dieses Nachbildens, welche jedem vertraut und in ihrem Unterschiede jedem bekannt sind. Wir wissen, daß, wenn wir den religiösen Zustand eines andern verstehen wollen, wir nicht nötig haben, diesen selbst durchzuleben; wir brauchen, um die religiöse Haltung eines Katholiken zu verstehen, nicht selbst katholisch zu werden, sondern nur, wie wir zu sagen pflegen, uns auf den Standpunkt eines Katholiken zu versetzen. Wir unterscheiden damit ein wirkliches Erleben dieses Zustands von einem nicht wirklichen oder von einem — der Ausdruck wird sich sogleich rechtfertigen — nur hypothetischen Nacherleben. Es kann nichts weiter von uns geleistet werden, als diesen Zustand, dessen jeder für sich innwerden muß, möglichst deutlich zu bezeichnen. Worin liegt nun der charakteristische Unterschied des wirklichen Erlebens von dem bloß hypothetischen? Auch das letztere ist, als unsere Geistesthätigkeit, von der Einheit des in der Erinnerung sich bethätigenden Bewußtseins umfaßt. Und doch ist es nicht völlig in unser Ich aufgenommen. Durch Hinweisung auf etwas Verwandtes kann dies vielleicht am besten aufgeklärt werden: Häufig geht dem Fassen eines wirklichen Entschlusses ein klar sich abgrenzendes Studium der Ueberlegung voran: in diesem stellen wir mit Hilfe der Phantasie einen Zustand (der für uns äußeren Welt oder unseres inneren Lebens) uns vor, welcher durch unser Wollen und Handeln verwirklicht werden kann. Diesen vorgestellten Zustand beziehen wir nun mit dem klaren Bewußtsein, daß er ein nicht wirklich wahrgenommener, sondern nur durch die Einbildungskraft dem Bilde der Wahrnehmungswirklichkeit hinzu- oder, besser gesagt, eingefügter ist, auf unser Selbstgefühl, welches in den durch die wirkliche (wahrgenommene) Welt erregten Lust- und Unlustgefühlen und den in den Willen aufgenommenen und auf die wirkliche Welt

stantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können.“ „Ins Innere der Natur bringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde“.

sich richtenden Bestrebungen und Zwecken lebt; genauer aber besteht diese Beziehung auf unser Selbstgefühl darin, daß wir diejenige Stimmung antizipieren, in welche unser Selbstgefühl versetzt würde, wenn der in der Phantasievorstellung vorgebildete Zustand als wirklich von uns wahrgenommen würde und mit den unser Selbstgefühl konstituierenden Gefühlen und Bestrebungen zusammenträfe ¹⁾. Mit größerer oder geringerer Lebhaftigkeit kann dieses hypothetische Sichhineinleben vollzogen werden. Durch eine Entscheidung des Ich, jenen vorgestellten Zustand zum Zwecke des Wollens zu machen, wird zwischen jenem nur hypothetischen Erleben und dem nun folgenden wirklichen Erleben ein deutlicher Abschnitt gebildet: von hier an haben wir ein zwar von jener Zweckvorstellung geleitetes, aber auf die Wahrnehmungswirklichkeit sich richtendes Wollen und wirkliche Lust- und Unlustgefühle, welche durch die in der äußeren resp. inneren Wahrnehmung gegebene oder nicht gegebene Verwirklichung jenes Zwecks bestimmt sind ²⁾. Auf diesem Gebiet des alltäglichen Lebens ergibt

¹⁾ Das oben genannte Antizipieren scheint, noch genauer betrachtet, ein wirkliches Anklingen der betreffenden Gefühle und Stimmungen zu sein, welches aber durch das reflektierende Bewußtsein, daß wir uns nur in der Beziehung auf Phantasieobjekte bewegen, auf ein Minimum herabgedrückt ist. Wir sagen wohl oft, daß wir uns ein Gefühl vorstellen; aber sobald dies nicht bloß bedeuten soll, daß wir die Worte (das Wort) uns vorstellen, durch welche wir ein Gefühl zu bezeichnen pflegen, sobald wir vielmehr die durch das Wort bezeichnete Sache uns vergegenwärtigen, scheint mir nichts anderes möglich als ein sehr wenig intensives, ein durch die genannte Reflexion gebändigtes Produzieren desselben, welches in dem Maß, als die Reflexion zu entschwinden droht (z. B. bei einem Phantasten), an Intensität zunimmt. — Die weitere Verfolgung dieser Frage, ob das Vorstellen eines Gefühls ein durch Reflexion reduziertes Vollziehen desselben ist oder doch noch irgendwie sich davon unterscheiden läßt, kann ich, da es für den weiteren Verlauf unserer Untersuchung nichts austrägt, den Psychologen überlassen.

²⁾ Auch wenn wir uns früherer Gefühlsstimmungen und Bestrebungen absichtlich erinnern, welche auf eine dereinst gegenwärtige, jetzt der Vergangenheit angehörige Weltwirklichkeit sich bezogen, hat dieses Erinnern oder Sichvergegenwärtigen in ähnlicher Weise den Charakter eines hypothetischen Erlebens; es läßt sich in die Frage fassen: wie wäre mein Selbstgefühl affiziert, wenn jetzt all jenes Vergangene als Wahrnehmungswirklichkeit mir gegeben wäre? Dieses versuchsweise Reproduzieren unterscheidet sich von dem oben bezeichneten versuchsweißen Antizipieren hauptsächlich dadurch, daß uns feste Vorbildungsabilder der vergangenen Wirklichkeit, welche wir mit einem Bewußtsein der Notwendigkeit vorstellen, dazu in der Regel auch — auf Grund einer dereinstigen Selbstbesinnung — einzelne von uns selbst fixierte Bezeichnungen unserer damaligen Gemütsstimmung als unverrückbare Richtpunkte für das hypothetische Erleben gegeben sind.

sich somit: Das Ich hat sein wirkliches Erleben in demjenigen Wollen und Fühlen, welches sich auf die wirkliche Welt bezieht d. h. auf die mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit in einem einheitlichen unverrückbaren Zusammenhang von uns angeschauten und gedachten Wahrnehmungsgegenstände (der äußeren und inneren Welt); dagegen das bloß hypothetische Erleben spielt sich lediglich in Beziehung auf ein Objekt ab, das wir als einen bloß von der Phantasie dem Zusammenhang der wirklichen Welt hinzugefügten Gegenstand klar wissen¹⁾; es kommt uns deshalb auch als unterschieden von demjenigen Willen und Fühlen zum Bewußtsein, welches in der Beziehung auf die als wirklich gewußte Welt verläuft.

Ähnlich nun ist es mit dem hypothetischen Sichhineinleben in den geistigen Zustand eines anderen Menschen, insonderheit in die psychische Situation dessen, welcher in einer uns fremden Form des religiösen Lebens sich bewegt. Wir bilden mit der Phantasie diejenigen Vorstellungen, welche er als Glied seiner Religionsgemeinschaft hegt, und versuchen in einer hypothetischen Beziehung unseres Selbstgefühls auf das so Vorgestellte diejenigen Stimmungen und Strebungen nachzubilden, welche bei jenem vorhanden sind. Hypothetisch bleibt dies Nacherleben auch hier, solange wir das in der Phantasie Vorgestellte nicht als wirklich anerkennen — die Anerkennung der Wirklichkeit beruht in diesem Gebiet auf etwas anderem als auf dem Bewußtsein einer gegebenen Wahrnehmungswirklichkeit — und solange wir im Zusammenhang damit auch jenen nachgebildeten Stimmungen und Willensregungen keinen bestimmenden Einfluß auf unser wirkliches Wollen und Fühlen gestatten d. h. auf dasjenige Wollen, welches in unserem Handeln auf die Wahrnehmungswelt sich bethätigt, und auf diejenige Gefühlsstimmung, mit welcher wir die Wahrnehmung der raumzeitlichen Wirklichkeit innerlich aufnehmen²⁾. Nehmen wir

¹⁾ In dem „klaren Wissen“ des bloß phantastemäßigen Charakters liegt der Unterschied des hypothetischen Erlebens vom Traumleben, welches wir in Beziehung auf eine von der unbewußt schaffenden Phantasie gebildete, für Wahrnehmungswirklichkeit gehaltene Welt, in einem auf diese vermeintliche Wirklichkeit gerichteten Fühlen und Wollen leben. Daß zwischen beiden Erscheinungen Uebergänge vorhanden sind, zeigt der Phantast, welcher bei sonst wachem Leben in einzelnen bloß von der Phantasie vorgestellten Gegenständen so, als ob sie wirklich wahrgenommen wären, lebt.

²⁾ Auch unser Christenleben ist ein bloß hypothetisches, solange dieser bestimmende Einfluß sich nicht geltend macht.

ein konkretes Beispiel: wir können versuchen, das gnadenreiche Walten Marias als Himmelskönigin in ihrer jungfräulichen Goldseligkeit und den Bethätigungen ihrer Milde in der Phantasie auszumalen und die Stimmungen und Willensantriebe, welche ein Katholik in diesem Bilde der Maria für sein Leben findet, in hypothetischer Beziehung auf unser Selbstgefühl zu verdeutlichen, ohne daß wir die Ueberzeugung von der Wirklichkeit jenes Bildes faßten und ohne daß wir — was die einzige Probe von der wirklichen Aneignung jener Ueberzeugung ist — in unseren Entschliessungen zum Handeln und in den Erfahrungen von Leid und Freud des wirklichen Lebens uns durch jenes Bild bestimmen ließen.

Soll nun aber das hypothetische Nacherleben, welches hiermit erst seinem allgemeinen Charakter nach bezeichnet ist, als Organ für die geschichtliche Erforschung von gegebenen Erscheinungen des religiösen Lebens dienen, so kommt alles darauf an, daß wir die religiösen Zustände anderer wirklich so, wie sie von diesen selbst erlebt werden, nachbilden. Haben wir nun aber dazu die Mittel? Das objektiv Gegebene, was dem Versuch unseres hypothetischen Nachbildens die Richtung geben kann, besteht häufig nur in der Beschreibung gewisser Vorstellungen (besonders Göttervorstellungen), welche mit der Phantasie nachgebildet werden sollen, und gewisser Handlungen, deren Ausführung geboten wird; im günstigeren Fall liegen uns auch von Seiten derer, welche jene Vorstellungen als wahr angesehen haben resp. ansehen und die Vorschrift jener Handlungen befolgt haben resp. befolgen, Aufschlüsse über die hierbei in ihnen wirksamen Motive und Aeußerungen der sie beherrschenden Stimmung vor. Halten wir uns einmal an den letzteren günstigeren Fall, so haben wir auch da noch eine unendliche Abstufung der die Forschung begünstigenden Verhältnisse: nicht nur der Umfang jener Aeußerungen ist außerordentlich verschieden, sondern auch die Art derselben; von den unwillkürlichen Rundgebungen der Motive und Stimmungen, von welchen die verschiedenen religiösen Vorstellungen und Handlungen getragen werden, führt eine unendlich gegliederte Stufenleiter bis zu den absichtlichen kunstmäßigen Beschreibungen einer in ihren Motiven klar zum Bewußtsein gebrachten Religiosität.

Erinnern wir uns, um den Schematismus zu beleben, an möglichst Bekanntes, z. B. an die alttestamentlichen Schriften mit ihren

reichlich strömenden Kundgebungen eines inneren religiösen Lebens, das in seinen verschiedenen Gestalten Gegenstand der lebhaftesten wissenschaftlichen Forschung ist! In alten Liedern (z. B. Jubd. 5) lassen Fromme Israels das Gefühl der Beugung vor Jahwehs gewaltiger Macht, das freudige Vertrauen zu ihm und die Dankesstimmung hervorbrecben unter dem übermächtigen Eindruck von Erfahrungen der Hilfe, welche dem Volk geworden waren; ohne irgend welche Absicht, über die besondere Art und die Gründe ihres religiösen Lebens sich klar zu werden, ohne künstliche Reflexion sprechen sie ihres Herzens Bewegung als etwas, was gar nicht anders sein kann, und die für dieselbe begründenden Erfahrungen, als Thatfachen, die gar keinem Zweifel Raum lassen, aus. — Hören wir dagegen Kundgebungen von Männern einer späteren Zeit, etwa von Amos und Hosea! Das dem Volk drohende Verderben, welches schon als eine traurige Gegenwart auf ihrem Herzen lastet, hat bei ihnen das Vertrauen zertrümmert, das ihre Volksgenossen besetzt, das Vertrauen, daß Jahweh dem Volk Israel, welches nun einmal sein Volk ist, das ihn als Gott verehrt, helfen müsse; aber zugleich lebt in ihnen die unerschütterliche Gewißheit, daß die rechte Art der Frömmigkeit, welche im Schaffen des Rechts und Hassen des Unrechts besteht, der Hilfe Jahwehs sicher sein darf, und so stellen sie denn diese Art der Religiosität mit klarem Bewußtsein ihres unterscheidenden Charakters der des Volkes gegenüber. Aber auch ihnen steht die Wichtigkeit dessen, was sie verkündigen, mit so überwältigender Macht fest, daß keine absichtliche Reflexion über die bei ihnen wirksamen Motive zu finden ist, sondern nur eine Bezeugung ihrer inneren Gewißheit. — Das Recht und die Gründe dieses religiösen Lebens finden wir aber in anderen Kundgebungen angefichts aufsteigender Zweifel einer ausdrücklichen Reflexion unterworfen. In Form von Gebeten — man denke an Psalm 73 — wie in Form von Lehrreden — man denke an Hiob — sind die Ergebnisse solcher Reflexionen uns erhalten; aber auch diese, aus einem mit den Zweifeln ringenden betenden Herzen geboren, münden doch zumeist noch in begeisterte Kundgebungen einer siegreichen Gewißheit aus, welche die Zweifel nicht sowohl durch Gründe überwindet, als sie niederschlägt und die eindringende Selbstbesinnung abbricht. — Nur aus wenigen Religionsgemeinschaften kommen dem Versuch eines hypothetischen Nacherlebens so reiche Schilderungen des religiösen Erlebens entgegen wie aus der Mitte des israelitischen

Vollst. Noch reicher allerdings sind die Schilderungen der inneren religiösen Vorgänge mit ihren Motiven und begleitenden Stimmungen auf dem Boden der christlichen Religion: von zergliedernden Reflexionen über das erreichte und das erstrebte religiöse Leben zeugt die christliche Predigt und Erbauungslitteratur, besonders der Neuzeit ¹⁾. Auch die Mystik hat in dem Bestreben, mit möglichster Treue das religiöse Erleben anderen darzulegen, Hervorragendes geleistet ²⁾. Die höchsten, um nicht zu sagen raffiniertesten Proben von Selbstbesinnung über das eigene religiöse Erleben liegen vor in Gestalt von Selbstbiographien, in welchen schriftlich eine solche ange stellt und der Kontrolle der Gleichgesinnten unterworfen wird ³⁾, sowie in Form wissenschaftlicher Zergliederung des christlichen Bewusstseins, wie sie — besonders seit Schleiermacher — in der systematischen Theologie angestrebt wird ⁴⁾. Bei diesen höchsten Steigerungen der Reflexion ist aber Gefahr, daß durch die Anspannung der Selbstbeobachtung der Beobachtungsgegenstand selbst Aenderungen erleidet, so daß die genauesten Rundgebungen über religiöses Erleben uns nicht einmal die sicherste Gewähr geben, daß wir auf Grund derselben zu einem richtigen hypothetischen Nachbilden fremden Erlebens gelangen. —

Aber wie vollzieht sich denn überhaupt in der Gebundenheit an solche Aeußerungen, welche von der verschiedensten Reflexionsstufe aus und im verschiedensten Umfang dargeboten werden und uns als etwas objektiv Gegebenes vorliegen, das Sichhineinleben in die betreffende Art der Religiosität und damit das geschichtliche Verständnis derselben?

¹⁾ Das Großartigste in unerbittlicher Reflexion leistet auf dem Gebiete der Erbauungslitteratur wohl *Rierkegaard*.

²⁾ Daß die mystischen Frommen in besonders hohem Maß auf die Analyse ihres eigenen Erlebens hingeleitet werden, hat wohl hauptsächlich folgenden Grund: die Art ihrer Religiosität ist darauf gestellt, die Beziehung auf eine geschichtliche Offenbarung unter sich zu lassen und eine innere Offenbarung in der Loslösung der Seele von der Beziehung auf die Welt zu erleben; um diese Religiosität mitzuteilen, genügt nicht eine Summe von objektiv geschilderten religiösen Anschauungen, sondern nur eine Anweisung, welche verschiedene Stadien inneren Erlebens die Seele zu durchleben hat.

³⁾ Beispiele bietet die Geschichte des Pietismus in reichem Maße.

⁴⁾ Daß wir bei dem gegebenen Ueberblick über die verschiedenen Reflexionsstufen religiöser Rundgebungen selbst schon das Verfahren gelbt haben, welches wir im Nachfolgenden seinen besonderen Bedingungen nach aufzustellen versuchen, ist klar.

Haben wir oben nur im allgemeinen seinen hypothetischen Charakter zum Bewußtsein zu bringen gesucht, so fragen wir jetzt darnach, wie dieses hypothetische Nachbilden in seiner Gebundenheit an die objektiv vorliegenden Rundgebungen sich gestalten muß und wie es methodisch ausgeübt werden kann. Ich halte mich bei dieser Untersuchung an ein ganz konkretes und möglichst einfaches Beispiel.

Setzen wir den Fall, wir wollen auf Grund der uns vorliegenden Rundgebungen eines Propheten wie Amos, welche nach dem vorhin Gesagten ein klares Bewußtsein von der unterscheidenden Art der in ihnen gepredigten Frömmigkeit verraten, zu eigenem Verständnis dieses besonderen religiösen Lebens durch hypothetisches Nacherleben gelangen! Wie greifen wir dies an? In Beziehung auf besondere ihm vorliegende Geschehnisse in Israel und auf bestimmte von ihm vorhergesehene Ereignisse entfalten sich die religiösen Rundgebungen unseres Propheten. Der breiteste Raum in den neun Kapiteln seines Buches ist ausgefüllt einerseits durch die Schilderung des Unglücks, welches über die Völker, insbesondere aber über das Volk Israel hereinbrechen wird, andererseits durch die Beschreibung des Thuns und Treibens der Völker und des Volkes Israel. Das kommende Unglück wird, wenn wir die Aktivität Jahwehs dabei noch außer Rechnung lassen, durchaus anschaulich gemalt: Feindesnot, blutige Niederlage, Plünderung, Feuersbrand in den Palästen, Zerstörung der Tempel, Verheerung des Landes, Tod in allen Häusern, Leichen allerorten, Klage überall, Fortschleifung der Weiber und Kinder, Elend der Verbannung. Dem gegenüber das andere Bild: Getreideschacher mit schlechtem Korn und falschem Gewicht, Schuldverhaftung der Armen, Abweisung der Geringen vor Gericht, Verkauf der Schuldner in die Knechtschaft, Anhäufung geraubten Gutes in Quaderhäusern, Bau von Villen und Anpflanzung von Lustgärten, üppige Gelage bei Saitenspiel auf weichen Polstern, Teilnahme der Weiber an Wucher und Schwelgerei, unzüchtiges Treiben. Was ist aber die innere Haltung des Propheten gegenüber dem von ihm geschauten Unheil und dem von ihm beobachteten Gebahren seiner Volksgenossen? Nicht etwa in breiter Beschreibung wird dieselbe ausgeführt: zum Teil ist sie nur angedeutet durch die besondere rhetorische Form der entworfenen Schilderungen, zum Teil ist sie in knapper Form ausdrücklich bezeichnet; insbesondere ist in den Ausdrücken „Ungerechtigkeit, Böses, Vergehen, Sünde“ ein

affektvolles Urteil des Propheten über das Verhalten des Volkes bezeichnet.

Schon der bisher aufgeführte Stoff fordert, wenn er von uns verstanden werden soll, verschiedene Thätigkeiten unsererseits heraus: im Anschluß an die einzelnen bei den gegebenen Schilderungen äußerer Vorgänge gebrauchten Worte, deren Bedeutung d. h. deren stereotype Verwendung zur Kennzeichnung bestimmter anschaulicher Vorstellungsbilder uns durch die Ueberlieferung — beim Uebersetzen aus fremder Sprache allerdings schon eine recht vermittelte Ueberlieferung — bekannt ist, gestalten wir mit Hilfe der Phantasie, welche aus der reichen Welt objektiver Wahrnehmung schöpft, die einzelnen Vorstellungsbilder und fügen sie in kombinierender Phantasie zusammen, nicht ohne daß bei einer Reihe von Zügen (die Armen, die Gerungen, die Klage 2c.) wie beim Gesamtbilde sofort ganz unwillkürlich das mitfühlende (hypothetische) Nacherleben ins Spiel tritt. Zudem aber entnehmen wir jenen besonderen Ausdrücken, welche vom Propheten zur Bezeichnung seiner Gemütsbewegung gebraucht werden, die Anweisung, diese und jene aus eigenem Erleben uns bekannten inneren Bewegungen, an welche wir durch die Worte des Propheten resp. durch die in der Uebersetzungsüberlieferung denselben gleichgesetzten Ausdrücke erinnert werden, also z. B. den Affekt sittlichen Urteils hypothetisch zu reproduzieren und dabei auf jene von der Phantasie nachgeschaffenen Bilder zu beziehen. In ähnlicher Weise veranlassen uns die besonderen Redeformen des Propheten (Ausrufungen, Fragen, Häufungen 2c.), indem wir sie zunächst in Redeformen unserer Sprache übersetzen, die in den letzteren sich ausprechenden uns bekannten geistigen Bewegungen nachbildend zu vollziehen. Schon hierin ist also ein Beleben der vorliegenden Bezeichnungen aus dem eigenen inneren Leben gefordert. — Unsere Thätigkeit des Verstehens ist aber nicht darauf beschränkt, in unfreier Abhängigkeit von der Uebersetzungstradition die ausdrücklich bezeichneten Gemütsbewegungen nachzubilden; vielmehr entfalten wir, indem wir jenes Bild des Unglücks und des Treibens der israelitischen Großen uns ausführen, selbständig in hypothetischem Erleben unsere Gemütsbewegungen jenem Unglücksbild und diesem Sittenbild gegenüber und vergleichen nun damit das, was der Prophet ausspricht: wir suchen zu entscheiden, ob an Stelle dieser oder jener Gemütsbewegung, welche wir in uns selbst (hypothetisch) hervorgelebt finden, etwa bei dem Propheten andere sich kundgeben, und stellen eben dadurch

die Eigenart seiner geistigen Haltung fest, wir suchen, wenn wir eine unserer inneren Regungen bei ihm nicht deutlich bezeichnet finden, darnach, ob sie sich nicht wenigstens angedeutet findet, und fragen, wenn auch dies nicht zu entdecken ist, ob sie nicht doch von uns ergänzt werden muß, wenn wir überhaupt die geistige Situation des Propheten in hypothetischem Nachbilden uns verständlich machen wollen; erst wenn die vorliegenden Äußerungen diese Ergänzung verbieten, konstatieren wir das Fehlen einer geistigen Affektion, welche bei uns ins Spiel tritt, als etwas für jene Gemütslage Charakteristisches. Es tritt in all dem ein Verfahren selbständigen Rekonstruierens auf Grund eigenen Lebens hervor; wir schlagen dasselbe ein mit dem Zweck, das einzelne Bezeugte in seinem Zusammenhang zu verstehen, also auch das nicht oder mangelhaft Ausgedrückte zu interpolieren. — Im Verlauf dieses komplizierten Verfahrens wagen wir es sogar, die Uebersetzungsüberlieferung, welche gewisse Bezeichnungen innerer Vorgänge in unserer Sprache mit bestimmten Ausdrücken der fremden Sprache gleichsetzt, zu berichtigen¹⁾.

Bisher haben wir in der Ausführung unseres Beispiels der Einfachheit halber bei der Frage, wie wir das Gemüthsleben des Propheten verstehen können, dasselbe nur in seiner Beziehung auf ein Geschehen in der wahrnehmbaren Welt, nämlich das Schicksal

¹⁾ Daß an verschiedenen Punkten die obige Analyse unserer Thätigkeit, welche auf das Verstehen fremden geistigen Lebens aus seinen Offenbarungen in der Sprache gerichtet ist, noch viel tiefer eindringende Untersuchungen herausfordert, weiß ich sehr genau; ich muß es mir aber versagen, den Reizen dieser Herausforderung nachzugeben. — Daß diese Untersuchungen, welche in das Gebiet der Hermeneutik und, allgemeiner gesagt, in eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften gehören, überhaupt noch nicht zur Genüge ausgeführt worden sind, wird man füglich sagen dürfen. Insbesondere hat die Methodenlehre der Geschichtswissenschaften noch nicht mit genügender Klarheit die Linie gezogen, bis zu welcher die Methode der Naturwissenschaften bei der objektiven Bestimmung eines raumzeitlichen Seins und Geschehens auch von jenen gebraucht werden kann und muß, jenseits welcher dagegen die Methode des hypothetischen Nachlebens einzusetzen hat; ebensowenig hat sie die Art, Bedingungen und Stufen des letzteren kargelegt. Vielleicht erfüllt der noch ausstehende 2. Band von Dilthey's „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, deren erster Band schon reiche Anregung für diese Fragen gibt, einen Teil der Disidieren. — Bedeutende Gesichtspunkte für die spezielleren Untersuchungen auf dem Gebiet der Hermeneutik lassen sich besonders aus der wohl wenig gelesenen „Hermeneutik und Kritik“ Schleiermachers schöpfen.

und das Verhalten seiner Volksgenossen aufgefaßt. Nun liegt uns aber von seiner Seite die Bezeichnung der unumstößlichen Gewißheit vor, daß das Unglück seines Volkes mit einer gewissen Ursache in kausale Beziehung zu setzen ist: „Gehen zwei miteinander, es sei denn sie haben sich zusammengefunden? Brüllet der Löwe im Wald, ohne daß er Raub hat? Gibt der junge Löwe seinen Laut von sich aus seiner Höhle heraus, es sei denn, daß er einen Fang getan? Oder geschieht ein Unglück in der Stadt, ohne daß Jahweh es gethan hat?“ (Am. 3, 3 f. 8.) Das Wirken dieser Ursache, Jahweh genannt, schildert er nun in einer Weise, daß wenigstens die Wirkungen selbst für unser nachbildendes Vorstellen klar bestimmt sind; aber auch die Art des Wirkens beschreibt er in Zügen, welche, im einzelnen aus dem eigenen Leben und Thun uns wohl bekannt, von der Phantasie zusammengefügt werden können. Wir können Dürre, Mißwachs, Heuschreckenfraß, Hungersnot, Pest uns vorstellen, indem wir zugleich mit der Vorstellung der betreffenden Vorgänge in der äußeren Welt mitführend die Stimmung derer, welche jene Vorgänge als gegenwärtig erfahren, nachbilden, und können dies alles in unserem Denken als Wirkung auf Eine nicht wahrnehmbare Kausalität, Jahweh, beziehen; mit dieser Kausalität setzen wir nach den Worten des Propheten ferner auch das von ihm für die Zukunft erwartete große Unglück Israels in Verbindung, ebenso aber Israels früheres Wohlergehen: den glücklichen Auszug aus Aegypten, die Erhaltung bei der Wüstenwanderung, die Eroberung des Amoriterlandes. — Aber mit weiteren Wirkungen noch haben wir jene Kausalität auszustatten: auch das Unheil fremder Völker, die um Israel her wohnen, ja alles Geschehen im Himmel und auf Erden, ja die Erde selbst mit ihren Bergen und das Himmelsgewölbe mit seinem Siebengestirn und Orion sind Jahwehs Werk. Alle diese Gegenstände lassen sich vorstellen und nach der gegebenen Anweisung durch das Band einer notwendigen kausalen Verknüpfung auf Eine Ursache beziehen, wenn freilich auch bei den Schilderungen, welche die Art des Wirkens selbst beschreiben („Jahweh bildet die Berge — schaffet den Wind . . . , schreitet über der Erde Höhen“), der die einzelnen Züge kombinierenden Phantasie die Klarheit des Bildes im Ungeheuerlichen sich verliert. — Jene kausale Verbindung aber wird an Einem Punkte noch ganz speciell bestimmt: die Bewirkung des Unheils durch Jahweh steht in einem unverbrüchlichen Zusammenhang

mit dem Thun des Menschen, insbesondere des Volkes Israel. Die Forderung, welche Amos an seine Volksgenossen stellt und nach welcher er ihr Thun bemißt und als Unrecht beurteilt, ist vor allem auf jene Kausalität Jahweh zu beziehen. Sie ist Jahwehs Satzung und es besteht der Zusammenhang: Wo ein dem Gebot widerstrebendes Treiben oder Unrechtthun, da Unheil von Jahweh; wo ein Halten dieses Gebotes oder Gutesethun, da Leben und Wohlfahrt von eben demselben. Dieser Zusammenhang ist uns aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen bekannt unter dem Namen Strafe und Lohn, und von dort her in seiner Bedeutung für das Erleben verständlich. Auch diesen Zusammenhang bilden wir hypothetisch nach, und beziehen ihn auf Jahweh als die Ursache, welche ihn verwirklicht, wenn auch das innerliche Nachbilden dieses Wirkens selbst, des Kennens, Hassens, Abnehmens der Vergehungen, uns nur im einzelnen möglich ist, dagegen uns zerfließt, wenn wir es mit den anderen Wirkungen Jahwehs kombinieren wollen. Jene vorzustellende Verbindung von Thun des Volks und Wirkungen Jahwehs wird nun aber vom Propheten weiter noch dadurch verdeutlicht, daß sie der vom Volk für wirklich gehaltenen Verbindung von Opferhandlungen und Glücksgaben Jahwehs entgegengesetzt, ferner dadurch, daß sie für das Volk Israel als eine nach besonderer Proportion sich verwirklichende dargestellt wird: je größere Glückserfahrungen für das Volk Israel früher von Jahweh kamen, desto schwerer wird das als Strafe verhängte Unglück nun sein; im Widerspruch mit seinen Volksgenossen, welche aus der Erinnerung an frühere Heilserfahrungen die Erwartung weiteren Glücks entnahmen, führt Amos jenen anderen Zusammenhang als bestehend ein. Doch ist auch ihm gewiß, daß, nachdem das Unglück hereingebrochen und die Vernichtung an den das Gebot übertretenden Volksgliedern vollzogen ist, eine Wiederherstellung des Volkes stattfinden wird.

Unsere Aufgabe ist also, alle diese Vorstellungen, deren Inhalt vom Propheten als eine Wirklichkeit gedacht und geschildert wird, und die verschiedenen Beziehungen derselben aufeinander nachzubilden, und die Gefühle, welche in Verbindung mit diesen Vorstellungen von ihm selbst bezeichnet oder bei uns herausgefordert werden, in hypothetischem Erleben zu vergegenwärtigen. Noch aber bleibt die Frage: welches ist die Gesamtstimmung des Propheten gegenüber dem von ihm gedachten Wirken Jahwehs? auf welchen

Gründen ruht seine Gewißheit von der Wirklichkeit dieser wirkenden Macht? Einzelne Ausdrücke und die rhetorische Form der Rede geben uns Andeutungen für das Verstehen d. h. Nachbilden jener Gefühlsstimmung; aber zum weitaus größeren Teil müssen wir dieselbe angesichts der Vorstellungen von Gottes Wirken, welche unsere Phantasie dem Propheten nachgeschaffen hat, selbständig in hypothetischem Erleben zu entwickeln suchen. Indem wir fragen, in welche Stimmungen wir versetzt würden, wenn die ganze Wirklichkeit, in welcher der Prophet mit seinem Erfahren und Glauben lebt, auf unser Selbstgefühl einwirkte, vergegenwärtigen wir uns die Stimmung der Ehrfurcht gegen den alles vermögenden Jahweh, des Vertrauens gegen den seine sittliche Ordnung Durchführenden, der Hoffnung gegen den die Verheißung Erfüllenden, der Furcht vor dem kommenden Gericht, des Mitgeföhls mit den verblendeten Volksgenossen, welches im Streit liegt mit der Entrüstung über sie und der Freude über die Unfehlbarkeit auch des göttlichen Gerichtswaltens¹⁾. Durch eine möglichst umfassende selbständige Konstruktion solcher religiösen Stimmung gewinnen wir in der Regel auch erst den scharfen Blick für die Andeutungen über dieselbe, welche in unserer Vorlage uns gegeben sind; aber auch dem Suchenden werden diese Andeutungen noch keineswegs eine direkte Bezeichnung aller inneren Bewegungen des zu verstehenden Geisteslebens gewähren, vielmehr die Notwendigkeit einer *Interpolation* noch in weitem Umfang bestehen lassen. — Dasselbe gilt, nur noch in viel stärkerem Maße, wenn wir nach den Gründen der religiösen Gewißheit fragen. Die Gewißheit selbst allerdings finden wir bei Amos ausdrücklich bezeugt, daß Jahweh selbst die untrügliche Klarheit über sein Thun im Innern des Propheten wirke: „Nichts thut der Herr Jahweh, es sei denn, daß er seinen Rat-

¹⁾ Indem ich im obigen die verschiedenen Stimmungen des Propheten darstelle, hat dieses Darstellen nur den Charakter eines Bezeichnens von dem, was ich in hypothetischem Nachbilden mir angeeignet habe; ich erspare dadurch meinen Lesern die Arbeit nicht, diejenigen Ausdrücke, welche ich bei dieser Darstellung brauche, abermals in hypothetischem Nacherleben sich verständlich zu machen; ich kann ihnen nur durch den Gebrauch von möglichst deutlichen und geläufigen Bezeichnungen diese Arbeit und damit indirekt das Verständnis des Propheten erleichtern. — Dies gilt von aller Geschichtswissenschaft: wo dieselbe ein geistiges Leben darzustellen unternimmt, leistet sie nichts anderes, als durch möglichst deutliche Bezeichnung des von ihr selbst nachgebildeten geistigen Lebens und seiner Komponenten anderen das Nacherleben desselben zu erleichtern.

schluß seinen Knechten, den Propheten, offenbart“ (Am. 3, 7). Wenn wir nun hiernach auch zugeben wollten: dieses überwältigende Gefühl von der Wahrheit der ihm aufgenötigten Verkündigung sei dem Propheten der letzte Grund seiner Gewißheit und man dürfe keine weiteren Gründe derselben vermuten, so ist es doch jedenfalls erlaubt und geboten, die Frage zu stellen: in welchem gegenseitigen Verhältnis stehen die Wahrheiten, welche innerlich mit Uebermacht sich ihm aufdrängen? wie verhält sich z. B. die unerbittliche Gewißheit, daß die Ordnung einer sittlichen Vergeltung Gottes Ordnung ist, zu der unvertilgbaren Hoffnung, daß Gott die verfallene Hütte Davids doch noch aufrichten werde? Wie verhält sich die Gewißheit von Jahwehs Fürsorge für Israel zu der Gewißheit seiner welt schöpferischen, weltlenkenden Macht? Was steht ihm hiervon zuerst fest? wie fügt sich die spätere Erleuchtung zu der früheren? oder stehen beide Ueberzeugungen beziehungslos neben einander, nicht eine die andere tragend, sondern jede nur von einem besonderen Inspirationsbewußtsein getragen? — Für alle diese Fragen müssen wir selbständig die Antwort zu schaffen suchen, indem wir, von einzelnen uns deutlich bezeichneten Erlebnissen des Propheten ausgehend, in hypothetischem Nacherleben aus denselben, soweit es ohne Hypothesenmacherei d. h. mit einem Bewußtsein der Notwendigkeit geschehen kann, ein einheitliches Erlebnis zu gestalten, eben damit aber auch das Einzelne wieder zu beleuchten und das nicht ausdrücklich Bezeichnete zu ergänzen versuchen?

Damit sind aber die Bedingungen, unter welchen das Sichhineinleben in eine fremde religiöse Anschauung und Stimmung sich vollzieht, noch nicht vollständig angegeben. Schon oben machten wir darauf aufmerksam (p. 10 ff.), daß das hypothetische Erleben als unterschieden von unserem wirklichen Erleben, welches in Beziehung auf die als wirklich gewußte Welt der Wahrnehmung in dem unser Handeln leitenden Wollen und im Fühlen von Lust oder Unlust über das Wahrgenommene verläuft, uns zum Bewußtsein kommt. Ein klar bewußtes Unterscheiden aber vollzieht sich in einem Vergleichen. Insonderheit vermag ich, während ich in das religiöse Leben eines anderen mich hineinlebe, zugleich mein wirkliches Selbstgefühl mit seinem bestimmten Inhalt dadurch zu erhalten, daß ich die verwandten Vorgänge meines wirklichen geistigen Lebens, in diesem Falle also mein eigenes religiöses Leben mit dem nachgebildeten

fremden in Vergleichung stelle und die Unterschiede, welche zwischen jenem und diesem bestehen, mir scharf verdeutliche. Dieses vergleichende Verfahren schließt sich nicht etwa bloß nachträglich der bisherigen Methode an, in der Weise, daß wir zuerst die fremde Religiosität durch Belebung und Ergänzung der überlieferten Aeußerungen uns verständlich machten und dann erst die charakteristischen Unterschiede derselben gegenüber der eigenen uns zum Bewußtsein brächten. Vielmehr greift in der Regel das vergleichende Verfahren schon in die Bemühungen um das Verständnis selbst ein. Dies geschieht in der Form des Fragestellens: wir erheben die Frage, ob diese und jene Motive, diese und jene Gefühlswelten, welche aus unserem eigenen religiösen Leben uns bekannt sind, nicht auch bei der uns fremden Art desselben sich finden; und nun suchen wir nach Zeugnissen, welche entweder die bejahende oder verneinende Antwort zu geben uns nötigen. — Wir Christen werden zu einem kindlichen Vertrauen auf unseren Gott und Vater in allen Nöten angeleitet; finden wir dasselbe in dem Propheten Amos angedeutet? oder müssen wir auf Grund seiner Aeußerungen eine andere Art des Gottvertrauens näherlebend feststellen? — In unserem Gottvertrauen erwarten wir unser persönliches Heil, nicht nur unseres Volkes Glück von Gott; ist das auch bei Amos so? Erst wenn wir diese Frage stellen, wird uns die Beziehung seiner Vertrauensstimmung zu seinem Volksbewußtsein deutlich. Wir finden in unserer eigenen Haltung Gott gegenüber uns durch eine geschichtliche Thatsache, die uns überliefert ist, durch das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi ermutigt; ist auch bei dem Propheten das Gottvertrauen, das zu der Hoffnung auf eine dereinstige Wiederherstellung des israelitischen Volkstums sich ausprägt, durch die Erinnerung an eine geschichtliche Thatsache belebt? Erst auf Grund dieser Frage werden wir zum vollen Verständnis davon gelangen, welche Bedeutung für sein religiöses Leben das Andenken an den Auszug aus Aegypten hat ¹⁾.

¹⁾ Bei einem Forscher, der völlig in einer rationalistischen Form der Frömmigkeit lebt, ist es weniger wahrscheinlich, daß er von sich aus dazu gelange, die Bedeutung jenes geschichtlichen Ereignisses für das religiöse Leben des Propheten richtig zu verstehen, als bei einem Forscher, der die grundlegende Bedeutung eines geschichtlich Gegebenen für sein eigenes religiöses Leben anerkennt. Es ist bei dem Forscher ersterer Art weniger wahrscheinlich, eben weil er seinem eigenen Innern keinen Anlaß entnehmen kann, die betreffende Frage zu stellen; doch ist es nicht

Mag nun aber die Vergleichung mit dem eigenen religiösen Leben an die Interpretation der vorliegenden Kundgebungen einer geschichtlichen Religionsform sich nachträglich anschließen oder selbst schon bei der Interpretationsarbeit mitwirken, jedenfalls ist nur da, wo sie vollzogen ist, das Verständnis ein vollständiges; nur wenn ich die charakteristischen Züge des fremden geistigen Lebens im Verhältnis zum eigenen mir klar zum Bewußtsein gebracht, womöglich auch in der Sprache bezeichnet habe, kann ich sagen: ich verstehe jenes. Auch wenn ich das eine Glied der Vergleichung, nämlich das, was im eigenen (d. h. von mir selbst gelebten oder wenigstens erstrebten) religiösen Leben enthalten ist, nicht in extenso darstelle, kann durch die vergleichende Beziehung auf dasselbe die ganze Darstellung der fremden religiösen Anschauungen und Gefühle bestimmt sein. Eben durch die Aufnahme dieses Beziehungspunktes scheinen mir Werke wie das von Nägelsbach über homerische Theologie¹⁾, von Oldenberg über Buddha's Leben und Lehre²⁾ in hervorragender Weise ein inneres Verständnis ihres Gegenstandes zu vermitteln. Durch die Berührung des uns fremden Stoffes mit der Frische eigenen Lebens gewinnt jener selbst erst Geist und Leben. — In keiner Weise soll damit gesagt sein, daß die sogenannte „exakte“ religionsgeschichtliche

unmöglich. Auch bei ihm liegt ja die Möglichkeit vor, daß er, indem er in das vom Propheten ausdrücklich Bezeugte sich treu hineinlebt, die Bedeutung der geschichtlichen Völkerinnerung für ihn verstehen lernt. Vielleicht auch macht er zuerst bei einer dritten Form religiösen Lebens (z. B. bei einer Erforschung der johanneischen Schriften) die Bedeutung eines geschichtlichen Offenbarungsglaubens sich deutlich und entnimmt nun daher, also von diesem hypothetisch eingenommenen Standpunkt, die Frage, zu welcher ihn sein eigenes religiöses Leben nicht geleitet hat: ist ähnliches auch bei Amos zu finden?

¹⁾ C. F. von Nägelsbach, homerische Theologie (3. Aufl. 1884, bearbeitet von G. Autenrieth) bezeichnet in der Vorrede der ersten Auflage seinen Zweck mit den Worten: „Den Mythologen beschäftigt vorzugsweise die bestimmt umschriebene Person des Gottes und die sich an dessen Verehrung knüpfende religiöse Vorstellung; unsere Betrachtung faßt das allen gemeinsame numen divinum ins Auge. Wir fragen nicht sowohl, was der homerische Mensch von den Göttern, als was und wie viel er von Gott weiß.“ — Wohl sind in dieser Fragestellung die Götter und Gott zusehr als gegebene objektive Größen von dem subjektiven religiösen Leben losgelöst; aber doch mündet sie ein in die Fragestellung: was findet sich im religiösen Leben des homerischen Menschen von unserem (christlich-religiösen) Leben?

²⁾ H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 1881.

Forschung wertlos sei. Es wäre geradezu Thorheit das zu behaupten; sie ist durchaus unentbehrlich. Denn die Sammlung von überlieferten Kundgebungen religiösen Lebens oder von fremden Nachrichten über dasselbe, die Bestimmung des Zeitpunkts solcher Aufschlüsse, die Zusammenstellung von gleichzeitigen oder unmittelbar einanderfolgenden Äußerungen einer bestimmten geschichtlichen Religionsform und ähnliche Forschungen müssen immer wieder das Material beschaffen und berichtigen, welches von der geschichtlichen Forschung mit innerem Verständnis durchdrungen werden soll. Genauer zugeesehen ist aber auch die Methode dieser exakten Forschung nicht total verschieden von der Methode des nacherlebenden Verstehens. Denn wenn auch bei jener die naturwissenschaftliche Methode, welche alles raumzeitliche Sein und Geschehen durch Fixierung von Quantitätsverhältnissen zu bestimmen und zu ordnen sucht, in grundlegenden Forschungen zum Muster genommen werden kann (z. B. bei Herstellung einer Chronologie auf Grund synchronistischer Tabellen, bei vergleichenden statistischen Untersuchungen über den Sprachgebrauch von Schriften, welche Einem Autor zugeschrieben werden etc.), so wird dieselbe doch schon bei der Feststellung einfacher geschichtlicher Thatsachen regelmäßig überschritten; z. B. bei den Schlüssen, welche aus den gesammelten Beobachtungen gezogen werden (etwa bei dem Schluß, daß zwei neutestamentliche Briefe wegen des verschiedenen Sprachgebrauchs nicht von Einem Autor sein können), muß stets schon die Methode des hypothetischen Nacherlebens zu Hilfe gerufen werden. Dies gilt auch von der „exakten“ religionsgeschichtlichen Forschung; wie sie selbst ohne jene Methode ihr Material gar nicht sammeln kann, so fordert sie auch, daß dasselbe innerlich verstanden werde.

Wir versuchten, die Thätigkeiten herauszustellen, in deren Ausübung wir uns in eine fremde Form der Religiosität hineinleben und eine Phänomenologie des fremden religiösen Bewußtseins gewinnen; wir können sie genauer unterscheiden als 1) das hypothetische Nacherleben des einzelnen ausdrücklich Bezeichneten, 2) das selbständige hypothetische Reproduzieren der nicht deutlich bezeichneten Erlebnisse, in letzter Linie des Gesamterlebnisses zum Zweck weiterer Verständlichung und ergänzender Interpolation des ausdrücklich Bezeichneten, und 3) das Vergleichen mit dem eigenen religiösen Leben. Ich möchte hierfür die Ausdrücke: „auslegende, ahnende und vergleichende Thätigkeit“, oder da Fremdworte als termini technici vorzuziehen sind,

die Ausdrücke: „interpretatorische, divinatorische und komparative Bearbeitung“ des überlieferten Materials vorschlagen¹⁾. Die komparative Thätigkeit kann in der besondern Anwendung, welche wir von derselben darin machen, daß wir im Fragestellen die Untersuchung voranschreiten lassen (cfr. p. 23), noch genauer als „examinatorisches Verfahren“ bezeichnet werden.

Bei unserer Analyse des Sichhineinlebens in ein geschichtlich gegebenes und bezeugtes fremdes geistiges Leben hat uns ein einzelnes Beispiel geleitet; es ist das aber auch genügend. Die von uns zu übenden Thätigkeiten bleiben in allen Fällen der hypothetischen Nachbildung fremden geistigen Lebens wesentlich dieselben, weil sie aus dem erstrebten Zweck und aus der Form, in welcher das Forschungsmaterial uns allein vorliegen kann, mit innerer Notwendigkeit folgen. Nur ist je nach dem Umfang der uns überlieferten Mitteilungen über religiöse Vorstellungen und der zu uns redenden Kundgebungen religiöser Stimmungen, insbesondere aber nach der Stufe der Selbstbesinnung (Reflexion), auf welcher diese Äußerungen religiösen Lebens stehen, die Weite des Spielraums, welche den einzelnen Thätigkeiten gelassen ist, und der Wert, welchen sie für das Gesamtverfahren haben, verschieden. Insbesondere hat da, wo die Reflexion eine hohe Stufe erreicht und eine Fülle von Kundgebungen

¹⁾ Der Ausdruck „interpretatorisch“ ist im Obigen und im Folgenden in dem speziellen Sinn verstanden, daß damit die Verständlichmachung der ausdrücklich bezeichneten inneren Erlebnisse durch hypothetisches Uebertragen auf unser Geistesleben bezeichnet ist, für welche das Nachschaffen der anschaulichen Vorstellungen durch die Phantasie die Voraussetzung bildet. Der Ausdruck „divinatorisch“ wird besonders von Schleiermacher angewandt; „die divinatorsche [sc. Methode] ist die, welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern [sc. Menschen] verwandelt, das individuelle unmittelbar aufzufassen sucht.“ Auch Schleiermacher stellt daneben die „komparative“ Methode, jedoch in einem andern Sinn als wir: „Die komparative [sc. Methode] setzt erst den zu verstehenden [sc. andern Menschen] als ein allgemeines, und findet dann das Eigentümliche, indem mit andern unter demselben allgemeinen befaßten [sc. Menschen] verglichen wird.“ (Serm. und Kritik ed. Lücke p. 146). — Jedenfalls ist diejenige vergleichende Thätigkeit, welche wir mit dem Namen „komparatives Verfahren“ bezeichnen, eine Voraussetzung für die kompliziertere, welche Schleiermacher „komparativ“ nennt. Schleiermacher stellt auch selbst unmittelbar, nachdem er die angegebene Definition der komparativen Methode gegeben hat, der Divination die „Vergleichung mit sich selbst“ gegenüber, also das, was wir komparatives Verfahren nennen.

geschaffen hat, die divinatorische Thätigkeit weniger selbständige Bedeutung. Denken wir z. B. an die peinlichen Angaben eines Mystikers über die verschiedenen Regungen seines religiösen Lebens, über die Zusammenhänge derselben und seine Gesamtstimmung! Da brauchen wir kaum erst durch eine Rekonstruktion die einzelnen Gemütsbewegungen interpolierend zu erschließen. Wenn wir doch auch in diesem Fall nicht nur die vorliegenden Äußerungen über die Einzelvorgänge und über den Gesamtzustand beleben, sondern ebenso wie bei mangelhaften Zeugnissen selbständig aus den bezeugten einzelnen Erregungen die gesamte religiöse Haltung und aus dieser wieder die einzelnen Gemütsbewegungen in hypothetischem Nacherleben konstruieren, so hat das hier mehr die Bedeutung eines Kontrollverfahrens, durch welches wir unseres vollständigen Verstehens uns versichern wollen, oder aber den Zweck der Kritik, welche über die innere Konsequenz eines religiösen Bewußtseins urteilen will. — In gar vielen Fällen verraten nun aber die uns erhaltenen Zeugnisse, auch wenn sie reichlich fließen, kaum etwas von Selbstbesinnung; häufig aber sind dazu noch die uns erhaltenen Nachrichten, die von einer über sich selbst unklaren Religiosität Kunde geben, von äußerster Dürftigkeit, nicht selten nur ein paar durch zweite oder dritte Hand überlieferte religiöse Vorstellungen. Hier hat nun die divinatorische Thätigkeit mit dem Zweck des Ergänzens der Erlebnisse das weiteste Feld, muß freilich auch in dem Maße, als sie von der Kontrolle durch das interpretatorische Verfahren verlassen ist, an Sicherheit verlieren. Beispiele bietet die religionsgeschichtliche Forschung in Fülle. Der Dichter der homerischen Gesänge ist ein beredter und redseliger Verkündiger seiner religiösen Ueberzeugungen; aber er reflektiert doch nur in elementarer Weise über sein Gottesbewußtsein, so daß der Forscher, welcher nach der Vermittlung der einzelnen religiösen Anschauungen und nach den in ihnen wirksamen Motiven fragt, sich darin üben kann, durch hypothetisches Nacherleben divinatorisch das nicht Ausgesprochene zu ergänzen¹⁾. Ober eine andere Frage! Was konnte

¹⁾ R ä g e l s b a c h, Homerische Theologie, 3. Aufl. p. 148: „Natürlich dürfen wir vom Dichter keine Reflexionen über sein Gottesbewußtsein erwarten. Eben damit wäre er ja über die Stufe, welcher dasselbe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des Menschengesistes angehört, schon hinausgegangen. Er wird vielmehr nur gelegentlich verraten, oder aus der Haltung, welche er der Gottheit dem Menschen gegenüber gibt, erschließen lassen, woher ihm sein Wissen von ihr

gegenüber den von Künstlerhand gefertigten Götterbildern die Stimmung eines gebildeten Atheners zur Zeit des Perikles sein? Wie konnte das ästhetische Gefühl, die Anhänglichkeit an den Glauben der Väter, die philosophische Aufgeklärtheit dabei zusammenwirken? Wer eine Hypothese hierüber aufstellen will, ist, so treu er auch alle Zeugnisse aus jener Zeit selbst sammeln mag, doch darauf angewiesen, aus der Einheit eigenen versuchsweisen Nacherlebens heraus dieselbe zu gestalten. — Wie viel mehr aber sind solche ergänzende Hypothesen bei einer Religion wie der babylonischen oder der phönizischen nötig!

Schon aus der von uns angestellten Erwägung, daß je nach der Beschaffenheit des Untersuchungsobjectes die von uns herausgehobenen zusammenwirkenden Tätigkeiten einen verschiedenen Spielraum haben, ergibt sich: unser gesamt er Versuch einer Analyse des Verfahrens, durch welches wir eine bestimmte einzelne Form der Religiosität uns klar machen, erhebt keineswegs den Anspruch, ein für allemal zu fixieren, in welcher Abgrenzung gegen einander und in welcher Reihenfolge die bei jenem Verfahren eintretenden Thätigkeiten geübt werden oder geübt werden sollen. Es wäre erfahrungsgemäß unrichtig, hierin eine Konstanz anzunehmen, und ebenso wäre es Thorheit, die religionsgeschichtliche Forschung in die Schablone einer alleinseligmachenden Methode zwingen zu wollen. Wir wollten vielmehr nur aufhellen, welche Funktionen jedenfalls in jenem Verfahren liegen. Dieselben können und müssen in verschiedener Weise kombiniert werden. Maßgebend dafür ist nicht allein die Verschiedenheit des gegebenen Untersuchungsmaterials, sondern auch die geistige Eigenart des religionsgeschichtlichen Forschers ¹⁾. Der eine, mit lebhaftem Wissenstrieb und glücklichem Spürsinn ausgerüstet, wird die Interpretationsthätigkeit, welche an das einzelne wirklich Ausgedrückte sich hält, möglichst reinlich hinausführen, um erst dann eine überwiegend divinatorische und komparative Geistesarbeit eintreten zu lassen; ein anderer, mit reicherer und beweglicherer Phän-

geworden ist, wodurch es vermittelt und erhalten, endlich aber innerlich geändert und einer neuen, höheren Stufe entgegengeführt wird“.

¹⁾ Wenn sich auch gewisse Regeln für die Forschungsarbeit aufstellen lassen, deren Inbegriff als eine Kunstlehre derselben sich darstellen läßt, so erinnert schon der Ausdruck „Kunstlehre“ daran, daß die Anwendung der Regeln Sache des Talents ist: nur kunstbegabte Geister verstehen die Regeln zu handhaben und schaffen zugleich mit der Aneignung der Kunstfertigkeit neue Regeln.

tafte, mit lebhafterem und feinerem Gefühl begabt, wird die gewonnene Auslegung einzelner Äußerungen sofort zum Ausgangspunkt nehmen, um ahnend das fremde Leben zu verstehen, er wird, indem er in dieses sich hineinlebt, vielleicht hineinträumt, auch die Vergleichung mit dem eigenen religiösen Leben zurückstellen und dieselbe vielleicht erst bei der Darstellung seiner Funde für andere, bei welcher die aus dem eigenen Leben bekannten Ausdrücke zur Verwendung kommen müssen, wieder aufnehmen. Ein Dritter, der mit einer eigenen geschlossenen Anschauung fremden Erscheinungen geistigen Lebens gegenübertritt, wird möglichst bald mit der komparativen Behandlung des Stoffs, meist in der spezielleren Form einer examinerischen Durchforschung desselben, einsetzen ¹⁾).

In diesen verschiedenen Verfahrensweisen tritt aber nicht nur die individuelle geistige Anlage einzelner Forscher hervor, sondern sie machen sich unter dem Einfluß der Kulturfaktoren, welche das geistige Leben zu verschiedenen Zeiten beeinflussen, als Richtungen in der Geschichtsforschung, und so auch der religionsgeschichtlichen Forschung geltend. Unter dem Einfluß von Dichtern, welche mit Phantasie und Gefühl fremdes Geistesleben zu verstehen und durch die Mittel der Rede auch für andere zu erschließen vermochten, hat einst das divinatoire Verfahren das Uebergewicht gewonnen. Es war zur Zeit der romantischen Schule. Nie dürfen wir die Verdienste derselben um die geschichtliche Forschung vergessen; sie hat überhaupt erst den Sinn für die Methode der Geisteswissenschaften geöffnet. Der Fortschritt religionsgeschichtlicher Forschung in der Neuzeit ist nicht allein auf die ungeahnten Entdeckungen neuer Quellen zurückzuführen, sondern auch auf die erhöhte Fähigkeit, in fremdes Leben sich hineinzuleben. Die Erinnerung hieran ist nötig, da die Begeisterung für das „exakte“ Verfahren, welche als Reaktion auf die Einseitigkeiten der Romantik gefolgt ist, nicht nur die Pflicht der Dankbarkeit zu vergessen, sondern das Bewußtsein von der besonderen Aufgabe und Methode der Geisteswissenschaften zu verlieren in Gefahr ist. Wenn neuerdings Anzeichen dafür vorhanden sind, daß dieses Bewußtsein sich doch wieder siegreich durchringen wird, so hat es zugleich den Anschein, daß, indem die Uebertreibung des divinatoire Verfahrens vermieden wird, auch

¹⁾ Vgl. Sch leiermacher, Hermeneutik und Kritik p. 146 über die divinatoire und komparative Methode: Jenes ist die weibliche Stärke in der Menschenkenntnis, dieses die männliche.

die komparative Thätigkeit zu ihrem selbständigen Rechte gelangen und für die geschichtliche Forschung fruchtbar gemacht werden wird. Wir werden später darauf zurückkommen.

Der Blick auf die Geschichte der Religionsforschung zeigt uns das Hervortreten verschiedener Einseitigkeiten, aus denen Irrtümer fließen. Die Möglichkeit verschiedener Arten von Täuschungen läßt sich aber schon zum Voraus aus dem Charakter der von uns zu übenden Thätigkeit ableiten. Schon bei dem Beleben der ausdrücklichen Bezeichnungen inneren Lebens stoßen wir auf Grenzen: in der Bezeichnung äußerer Gegenstände haben wir durch die (relative) Stabilität der objektiven Welt die Garantie der Verständigung; dagegen bezüglich der Bezeichnung inneren Lebens ist da, wo unser Fühlen und Wollen dem von anderen Menschen, besonders von Menschen früherer Zeiten, fremd geworden ist, eine Sicherheit vollen Verständnisses nicht zu erreichen. — Denken wir ferner einmal die divinatorische Thätigkeit uns frei von all den Fehlern, welche aus der Geringsachtung der überlieferten Zeugnisse entspringen, also von den Fehlern romantisch-phantastischer Geschichtserträumung¹⁾, so ist damit die Quelle von Täuschungen nicht aufgehoben. Das Divinieren ist geleitet von der Frage: in welche Gefühle würde ich durch die Aneignung dieser und jener Vorstellungen, in welche Gesamtstimmung durch die Aufnahme dieser und jener Gefühle und Zwecke versetzt? in welchem inneren Zusammenhang könnte ich dieselben innerhalb der Einheit meines geistigen Lebens zusammenfassen? Wegen der individuellen Art des geistigen Lebens habe ich nun niemals die unbedingte Sicherheit, das fremde geistige Leben durch solches Divinieren richtig nachzubilden. Was als widersprechend mir zum Bewußtsein kommt und was ich deshalb nicht in demselben vereinigen kann, ist möglicherweise in dem Bewußtsein eines anders gearteten und gebildeten Menschen verbunden, ohne die Einheit desselben zu zerreißen. — Bei der komparativen Thätigkeit ist darin eine Fehlerquelle gegeben, daß die Vergleichung

¹⁾ Ein Beispiel von solcher ist z. B. Kreuzer's Deutung der Mythen als Symbols einer uralten religiösen Weisheit. „Dieses Symbol zu deuten und diese verborgene Weisheit zu erkennen, ist die Aufgabe des Mythologen, der also durch lebendige Anschauung das organische Ganze eines Mythos fassen und den Geist auf sich wirken lassen muß, ohne peinlich genau bei den Zeugen herumzulaufen. Auch der Mythologe wie der Dichter nascitur non fit.“ (Charakteristik Chantépie de la Saussaye's, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, p. 148).

mit dem eigenen geistigen Leben nie in völlig uninteressierter Weise geschehen kann. Wenn wir die Frage stellen, ob diese und jene Motive, diese und jene Gefühlswelten des eigenen religiösen Lebens auch in einer anderen Art der Religiosität sich finden, so kann schon von vornherein das Interesse vorhanden sein, der eigenen Religionsform entweder die Auszeichnung der Unvergleichlichkeit zu verschaffen oder aber durch den Nachweis verwandten Lebens in möglichst weitem Umkreis die Allgemeingiltigkeit zu sichern; es kann auch im Lauf der Untersuchung Zuneigung oder Abneigung sich herausbilden, welche bei dem examinerischen Verfahren den Forscher nicht finden läßt, was als wirklicher Vorgang bezeugt oder zu erschließen ist, oder finden läßt, was den Zeugnissen widerspricht. Aber abgesehen von diesen unwillkürlichen Fälschungen haftet dem Vergleichsverfahren eine Einseitigkeit unvermeidlich an: vermöge der Besonderheit unseres eigenen Lebens haben schon die Fragen, welche wir von dem Standpunkt desselben aus an eine andere Form religiösen Lebens heranbringen, eine notwendige Beschränktheit an sich, und dem ganzen Resultat der Vergleichung haftet die Besonderheit an, welche unserer eigenen religiösen Weise zukommt. Im Lauf unserer eigenen Lebensentwicklung kann uns durch die Erfahrung bestätigt werden, daß mit einer Verrückung des eigenen religiösen Zieles und damit des Beziehungspunktes der Vergleichung auch das Ergebnis der letzteren und damit die Auffassung fremder religiöser Erscheinungen sich geändert hat.

Gegenüber den unentrinnbaren Einseitigkeiten und unausstilgbaren Fehlerquellen gibt es in der Religionsforschung keine absolute sichere Kontrolle. Die beste Kontrolle liegt darin, daß wir von verschiedenen Ausgangspunkten aus, die durch das interpretierende Verfahren gegeben sind, in divinatorischer Thätigkeit weiterstreiten und an verschiedenen Punkten mit der komparativ-examinerischen einsetzen, und dann die Ergebnisse untereinander und mit den durch Interpretieren des Einzelnen gewonnenen festen Punkten zusammenhalten; das Ganze ist eine Art Ausgleichsmethode. — Daß wir, wenn wir in die Religiosität eines anderen Menschen uns einleben wollen, auch die Verhältnisse, in denen er stand und steht, die auf ihn einwirkenden Kultureinflüsse, die von ihm gemachten besonderen Lebenserfahrungen behufs der Kontrolle in Rechnung ziehen müssen, ist unbestreitbar. Nur verhehle man sich nicht, daß in diesen Dingen eine Anwendung desselben Verfahrens im weitesten Umfang

nötig ist, so daß, wenn wir dieses Hilfsmittel, wie sich's gebührt, herbeiziehen, nur die Anwendung der Ausgleichsmethode eine umfassendere und dadurch das Resultat sicherer wird.

Der Gedanke liegt nicht fern, daß die psychologische Wissenschaft die beste Kontrolle an die Hand geben müsse. Es ist dies aber nicht in dem Maße der Fall, wie man vielleicht anzunehmen geneigt ist¹⁾. Ja, wenn die Psychologie solche allgemeine Gesetze aufstellen könnte, wie die Naturwissenschaften, welche eine durch Maß und Zahl bestimmte gesetzmäßige Verknüpfung von Vorgängen festzustellen vermögen, dann wäre die Erforschung aller geistigen, auch der religiösen Vorgänge auf einen neuen Boden gestellt. Dann würde nicht mehr der Versuch eines hypothetischen Nacherlebens, sondern allein die Frage der Erklärbarkeit nach jenen Gesetzen die letzte Entscheidung über die Möglichkeit dieser und jener religiösen Vorgänge abgeben. Aber auf solche Gesetze darf die Psychologie sich keine Aussicht machen. Mit Gesetzen im naturwissenschaftlichen Sinn kann sie überhaupt nur von denjenigen psychischen Vorgängen, welche unabhängig vom bewußten Willen verlaufen, eine vollständige Erkenntnis zu gewinnen hoffen. Auch diese Vorgänge können nach Naturgesetzen nur geordnet werden, indem sie in durchgängige Beziehung zu einem raumzeitlichen (meßbaren) Naturgeschehen gestellt werden. Denn nur insoweit als jeder dieser psychischen Vorgänge auf einen bestimmten, sei es hypothetisch angenommenen, sei es direkt konstatabaren physischen Vorgang bezogen wird, welcher gleichsam als Marke des entsprechenden psychischen Vorgangs dient, ist es möglich, die dem Naturgesetz wesentlichen quantitativen Bestimmungen anzuwenden. Nun stehen aber die Funktionen des geistigen Lebens (im engeren Sinn), indem sie von dem bewußten Wollen und Fühlen des Ich umfaßt sind, eben hiedurch in Beziehungen zu einander, deren Eigenart von uns als wirklich erlebt und nur auf Grund solchen Erlebens verstanden wird, dagegen völlig unverstanden bliebe, wenn auch alle

¹⁾ K a f t a n, Das Wesen der christl. Rel. 2 p. 11 und 12: „Die Psychologie handelt vom Menschen wie er ist und deckt uns die Regeln auf, nach welchen das Leben der Seele zu verlaufen pflegt.“ „Ist es möglich und nützlich, in der Religionswissenschaft von der Psychologie als objektiver Wissenschaft Gebrauch zu machen, so kann derselbe nur ein sehr bescheidener sein. Nur um ein genaues Verständnis der inneren religiösen Vorgänge nach ihrer formalen Seite kann es sich da handeln.“

geistigen Vorgängen in durchgängige Beziehung zu quantitativ bestimm-
baren raumzeitlichen Vorgängen sich stellen und dadurch einer naturgesetz-
lichen Ordnung zugänglich machen ließen. Man denke nur an die Beziehung,
in welcher mehrere von einander unterschiedene geistige Vorgänge dadurch
stehen, daß sie auf einen einheitlichen Zweck bezogen sind und selbst wieder
untereinander wie Mittel zum Zweck sich verhalten. Wenn nun die Psycho-
logie — wozu heutzutage nur zu große Neigung herrscht — auf die
Grenzgebiete psychischen Lebens sich beschränken will, in welchen die
psychischen Thätigkeiten zum Teil wirklich raumzeitlichen Vorgängen sich
zuordnen und dadurch in Gesetzen nach Art von empirischen Natur-
gesetzen sich ordnen lassen; oder wenn die Psychologie zwar an die
Thätigkeiten geistigen Lebens sich heranwagt, den Zusammenhang der-
selben aber unter Anwendung unerwiesener und unerweisbarer Hypo-
thesen nach dem bestechenden Vorbild der Atomenlehre als ein System
des Mechanismus darstellt, eben damit aber die eigenartigen Be-
ziehungen jener geistigen Vorgänge als unwesentlich beiseite läßt: so
verdammte sie sich selbst zur vollständigen Unfruchtbarkeit; sie ist völlig
unbrauchbar für die Geisteswissenschaften; auch für die Religionsfor-
schung kann sie weder durch Vorarbeiten noch durch Kontrolle nützlich
werden. Wenn die Psychologie überhaupt einen Wert für die Geistes-
wissenschaften gewinnen will, so muß sie gerade die geistigen Vorgänge
in ihren eigenartigen Beziehungen, in welchen sie sich von Naturvor-
gängen unterscheiden, ins Auge fassen.

Die Aufgaben der allgemeinen Psychologie in dieser
Beziehung sind, wie mir scheint, folgende: 1) sie hat die verschiedenen
Arten von natürlichen Lebensbethätigungen des feiner selbst bewußten
Ich, so wie sie als unser Erlebnis zum Bewußtsein gebracht werden
können, unter Absehen von dem qualitativ verschiedenen Vorstellungsin-
halt und von jedem inhaltlich bestimmten Zweckgedanken, also nur
in ihrer Beziehung auf „Gegenstände überhaupt“¹⁾ oder
nach ihrer formalen Seite möglichst deutlich zu bezeichnen und damit
zu einer allgemeinen Verständigung über diese Bethätigungsweisen zu
verhelfen; man denke beispielsweise an die Lebensbethätigungen, welche
wir ihrer Form, nicht ihrem Inhalt nach als Begehren, Wünschen,

¹⁾ Von der Beziehung unseres geistigen Lebens auf Gegenstände kann nie
abgesehen werden, wohl aber von der Beziehung auf diese und jene inhaltlich
bestimmte Gegenstände.

Zwecksetzen, Ueberlegen, Sich-entscheiden, Sich-entschließen, ein-Interesse-haben, als Empfindung, Lust- und Unlustgefühl, Stimmung, Freude, Traurigkeit, Niedergeschlagenheit, Erwartung, Hoffnung, als Vorstellen, Wahrnehmen, Sich-erinnern, Aufmerksamkeit, Sich-besinnen, Produzieren der Phantasie 2c. unterscheiden. 2) Sie hat dabei auch die Beziehungen, welche zwischen diesen Lebensbethätigungen obwalten und welche uns nicht etwa erst durch Beobachtung regelmäßig wiederkehrender proportionaler Quantitätsverhältnisse erwiesen werden, sondern durch eigenes Erleben als innerlich notwendige Zusammenhänge zum Bewußtsein kommen, zu verdeutlichen; man denke an das Verhältnis von Gefühlen und Stimmung, an die Beziehungen zwischen Wollen und Zweckvorstellung, zwischen Zweckwollen und Interesse, zwischen Interesse und Lustgefühl, zwischen Aufmerksamkeit und Lebhaftigkeit der Vorstellung, an den Einfluß der Reflexion auf das Gefühl 2c. 3) Sie hat insbesondere zu untersuchen, worin die Einheit des Ichbewußtseins, von welcher die wechselnden psychischen Thätigkeiten umfaßt sind, ruht; sie hat z. B. zu verdeutlichen, in welchem Verhältnis dieses Ichbewußtsein zur Erinnerung, zur Reflexion über sich selbst, zur Stetigkeit des Fühlens und Wollens steht, sie hat zu fragen, wodurch eine psychische Thätigkeit als wirkliches Erleben des Ich (opp. Traum, hypothetisches Erleben 2c.) sich charakterisiert ¹⁾.

Eine Psychologie, welche diese Aufgaben der Lösung entgegenführt, hat nun zweifellos ihren großen Wert für die Untersuchung geschichtlich gegebener Gestaltungen des religiösen Bewußtseins: sie liefert bestimmt ausgeprägte Begriffe zum Behuf gegenseitiger Verständigung und sie gibt wenigstens eine gewisse Anleitung für die Führung der Untersuchungen, indem sie uns z. B. zu bestimmten Willensthätigkeiten die entsprechenden Motive, zu Gefühlen die entsprechenden Willensregungen zu suchen und bei allen geistigen Thätigkeiten nach der dabei er-

¹⁾ Da J. Köstlin aus einer psychologischen Bemerkung, welche ich in der Schrift: „Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie“ machte, die Vermutung entnommen hat, daß ich die schwierigsten Fragen der Psychologie und Philosophie wegdekretieren wolle, so sehe ich mich zu der Erklärung veranlaßt, daß ich die Schwierigkeiten der oben genannten Aufgaben sehr hoch anschlage. Gerade weil mir dieselben außerordentlich wichtig und schwierig erscheinen, möchte ich wünschen, daß in der Psychologie Fragestellungen, deren gänzliche Aussichtslosigkeit sich kritisch erweisen läßt, wie z. B. die Frage nach einer Substanz der Seele hinter ihrem Bewußtsein, aufgegeben würden.

reichsten Stufe der Reflexion zu fragen anweist. Aber wo es sich um einen bestimmten Inhalt der psychischen Thätigkeiten handelt, kann diese Psychologie nicht mehr Auskunft und Kontrolle geben. Darüber, ob es dem Griechen des homerischen Zeitalters möglich war, mit dem Gedanken einer *πομπη* das Gefühl des Vertrauens zu den Göttern in der Einheit des Bewußtseins zu verbinden, haben wir lediglich in einem versuchsweisen Nachleben, welche von der Kontrolle der psychologischen Wissenschaft verlassen ist, zu entscheiden; die Behauptung aber, daß jene Verbindung wirklich war, kann nur durch die Auffindung von ausdrücklichen Zeugnissen in den homerischen Gedichten über die Stufe der Hypothese hinausgehoben werden.

Man kann nun allerdings an die allgemeine Psychologie eine Psychologie für einzelne Gebiete des in der Geschichte sich entwickelnden geistigen Lebens anzuschließen versuchen: eine Psychologie des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, welche psychische Vorgänge wie die des Mitgefühls und des Mitleids, des Neids, des Hasses, der Ehrfurcht, der Herrschsucht und des Hochmuts, der Ausübung und Aufnahme geistiger Einwirkungen im Verkehr der Menschen, der Zuneigung, der Freundschaft, der Liebe und des Vertrauens deutlich zu bezeichnen und in ihrem Verhältnis zu bestimmen hätte, eine Psychologie des ökonomischen Systems (mit einer Analyse von Begriffen wie Gut, Wert, Äquivalent, Tausch, Tauschmittel, Wertzeichen 2c.), eine Psychologie des Rechts, der Kunst, des Wissenschafts, der Moral, und so denn auch eine Psychologie der Religion. Kann nun etwa eine solche Religionspsychologie Anleitung und Kontrolle für die Erforschung der einzelnen geschichtlichen Religionen geben? Was kann sie überhaupt leisten? — Die Antwort wird manchen sehr einfach erscheinen: sie hat diejenigen inneren Vorgänge, welche bei allen Arten von Religiosität zu Grunde liegen, deutlich zu beschreiben, ihre gegenseitigen Beziehungen zu verdeutlichen und hierbei feste Begriffe zu schaffen, also etwa solche Begriffe wie Abhängigkeitsgefühl, Ehrfurcht, Andacht, Vertrauen, Dankesstimmung, Bitte. — Sofort aber erhebt sich eine Schwierigkeit. Welchen Charakter und Wert sollen diese gesuchten allgemeinen Begriffe haben? Sind sie durch Induktion aus den verschiedenen Arten von Religiosität, welche wir durchforschen, zu gewinnen? In diesem Fall gäbe die Religionspsychologie nicht selbständige Hilfsmittel und Kontrollen für die

Erforschung der einzelnen Formen religiösen Lebens ab, sondern sie wäre selbst das Ergebnis dieser letzteren Arbeit und würde nur im Gefolge derselben sich allmählich vervollkommen. — Aber sind etwa jene Begriffe, welche man in einer Religionspsychologie behandelt sehen will, auf anderem Wege gewonnen, als dem der Induktion auf Grund der Einzelercheinungen von religiösem Leben? Dann könnten sie vielleicht eine selbständige Anleitung bei der Erforschung der letzteren geben. Aber woher sollen sie dann gewonnen sein? etwa aus der Analyse eines Begriffs vom „Wesen des Menschen?“ Aber was heißt dies? Läßt sich dieser Begriff unabhängig von der Erforschung der Vielheit geschichtlicher Erscheinungen gewinnen? Und wenn dies, sind dann die daraus abgeleiteten Begriffe von religiösen Vorgängen noch Allgemeinbegriffe in dem Sinn, wie man in der Naturwissenschaft von Allgemeinbegriffen redet? —

Auch betreffs jener anderen besonderen Verzweigungen der Psychologie erheben sich dieselben Schwierigkeiten; und auch diese berühren den Religionsforscher. Wird er doch an die Psychologie des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen oder an die Moralphychologie sich wenden in der Absicht, von denselben deutliche und allgemein verständliche Definitionen der Begriffe eines Austausch geistiger Einwirkungen, des Gemeingefühls u. dgl. oder des Schuldgefühls, der Reue, der sittlichen Pflicht, des sittlichen Guts zu bekommen; mit solchen Begriffen muß ja der Religionsforscher notwendig operieren. Wie sind nun aber auch diese Begriffe zu gewinnen? was ist die Methode dieser Spezialpsychologien?

Doch beschränken wir uns einmal auf das Problem, welches in Beziehung auf die Religion sich erhebt. Wenn wir die vorhin gestellten Fragen überblicken, so sehen wir sofort, daß wir mit dem uns hier austauchenden Problem nur auf die Frage zurückgeführt sind, von welcher wir ausgingen, aber dann mit Notwendigkeit abgelenkt wurden, auf die Frage nach den gemeinsamen Merkmalen alles religiösen Lebens. Lassen sich solche durch eine Induktion nach Art der naturwissenschaftlichen aus der Mannfaltigkeit des Beobachtungsmaterials erheben? oder ist überhaupt ein anderer Ausgangspunkt bei der Bestimmung des Wesens der Religion zu nehmen? — Wir haben gerade in unserer scheinbar ablenkenden Untersuchung über den Weg, auf welchem wir zum Verständnis einer besonderen Art religiösen Lebens gelangen können, die Grundlage für eine Lösung jener Frage zu schaffen gesucht. Bauen wir also auf derselben weiter!

III. Induktiv gewonnener Allgemeinbegriff oder Normbegriff?

Wir kennen nun die Beschaffenheit des Materials, welches bei einer induktiv verfahrenen Untersuchung der gemeinsamen Merkmale religiösen Lebens von uns verarbeitet werden müßte. Die verschiedensten Gestaltungen religiösen Lebens vermögen wir auf Grund lebendiger Zeugnisse oder geschichtlicher Ueberlieferung von Zeugnissen interpretierend, divinierend, komparierend zu verstehen und das im hypothetischen Nacherleben Verstandene mit geläufigen Bezeichnungen anderen verständlich zu machen. Die auf solche Weise verstandenen und bezeichneten Formen der Religiosität bilden den Stoff, welcher der Induktion vorliegt, einen Stoff von ähnlicher Unendlichkeit wie der von der naturwissenschaftlichen Induktion zu verarbeitende. Wie können wir es nun angreifen, wenn wir in jener bunten Mannichfaltigkeit gemeinsame Merkmale fixieren und dadurch Ordnung schaffen wollen? — Eine Gruppierung innerhalb des reichen Stoffs ist uns schon durch die in raum-zeitlichen Bestimmungen zu fixierende Abgrenzung von Volksgemeinschaften aufgebrängt: die Formen religiösen Glaubens und Lebens, welche auf dem Boden des durch Stammesverwandtschaft verbundenen israelitischen oder griechischen Volkes erwachsen sind, fügen sich zu einer Gruppe zusammen. Doch ist dies nur eine von außen herangetragene Abgrenzung, während die Induktion durch Auffindung gemeinsamer Merkmale im Mannichfaltigen selbst eine Zusammenfassung des einzelnen erstrebt.

Das induktive Verfahren wird also zunächst darauf ausgehen, bei den verschiedenen Gliedern eines Volkes wie des israelitischen gemeinsame Merkmale des religiösen Lebens zu entdecken. Auch dies aber kann nur in hypothetischem Nacherleben geschehen; eine andere Methode gibt es nicht. Wir haben etwa das religiöse Vorstellen, Fühlen und Wollen eines Amos, dann eines Hosea, dann eines Jesaja nachzubilden versucht; wir sind uns nun bewusst, daß wir in allen drei Fällen einen Kreis nicht nur von anschaulichen, mit der Phantasie nachzuschaffenden Vorstellungen, sondern auch von rein inneren Erlebnissen in übereinstimmender Weise nachzubilden hatten. Wir hatten z. B. überall mit der Vorstellung derselben Geschichte des Volkes Israel, von den Tagen Jakobs und dem Auszug

aus Aegypten an, mit der Freude über alles in der Erinnerung aufbewahrte Gute, welches diesem Volk widerfahren ist, weiterhin den Gedanken einer übermenschlichen und überweltlichen Kausalität nachzuschaffen, welche alle diese Geschehnisse verursacht und dem Volk Israel alle Wohlthaten erwiesen hat; wir hatten damit zusammenhängend das Gefühl des Danks und des Vertrauens gegen diese eingreifende Macht auf Grund der Kundgebungen dieser Gefühle in den Schriften der genannten Propheten nachzubilden. In weiterem Umfange noch, als wir hier anführen wollten, sind wir uns bewusst, beim Nacherleben des Lebens jener verschiedenen Männer übereinstimmende Vorstellungen, Gefühle, Willensrichtungen, übereinstimmende Zusammenhänge derselben oder Uebergänge von einem inneren Vorgang zum andern (hypothetisch) zu vollziehen. Indem wir den Umfang dieses im Nacherleben als identisch erkannten Lebensinhaltes zu umschreiben suchten, grenzen wir diesen Umkreis gegen dasjenige Gebiet ab, auf welchem der Versuch, den einzelnen Männern ihr inneres Leben nachzuerleben, zum Vollzug verschiedener geistiger Thätigkeiten uns nötigte. Sehr häufig ist es uns kaum oder gar nicht möglich, Differenzen festzustellen. Wenn wir aus den verschiedenen Aeußerungen religiösen Glaubens, die den einzelnen homerischen Helden in den Mund gelegt werden, je deren Glaubensanschauungen und Stimmungen beleben, so finden wir uns dabei zum Theil in völlig gleichem Vorstellen und Nacherleben begriffen; und auch wo die Worte des Dichters selbst und eines Achilleus oder Odysseus uns Verschiedenes nachzubilden geben, finden wir doch nicht eine solche Verschiedenheit, daß wir nicht aus dem größten Theil des von dem einen und anderen gelieferten Stoffes von Vorstellungen und Gemütsaffektionen divinierend die Einheit eines Gesamterlebnisses zu bilden vermöchten, welches auch in einem und demselben Bewußtsein unter dem Wechsel äußerer Erfahrungen sich abspielen könnte. Wir reden daher von dem religiösen Leben des homerischen Zeitalters als von einer innerlich einheitlichen Größe. Bei einer großen Menge von Volks- und religiösen Gemeinschaften trifft dies zu, daß wir bei den Anhängern derselben, insbesondere bei den zu gleicher Zeit lebenden, keine inhaltliche Verschiedenheit der leitenden Vorstellungen und Regeln religiösen Handelns, ebensowenig der erstrebten Art des Fühlens aufzuzeigen vermögen oder auch nur zu vermuten Ursache haben, vielmehr nur eine graduelle Verschiedenheit in Beziehung auf den Eifer und Ernst, mit welchem die einzelnen

Individuen jene Vorstellungen aufnehmen, jene Handlungen vollziehen, jene Gefühlart sich aneignen; mit anderen Worten: das in jenen Gemeinschaften als normal anerkannte Vorstellen, Wollen, Fühlen ist für alle Einzelnen das gleiche, nur darin, daß das als normal Anerkannte im wirklichen Leben in verschiedenem Grade ausgeübt wird, sind individuelle Verschiedenheiten zu bemerken.

Wir haben hiermit die erste Stufe der Induktion bezeichnet. Diese im hypothetischen Nachbilden sich vollziehende Feststellung der bei den Gliedern einer religiösen Gemeinschaft einheitlichen inneren Vorgänge und Zusammenhänge derselben, verbunden mit möglichst deutlicher Bezeichnung behufs leichterer Wiederholung dieses Nachbildens durch uns selbst und behufs der Erleichterung desselben für andere, hat im Rahmen der Geisteswissenschaften eine ähnliche Bedeutung wie die Aufstellung der speziellsten Gesetze für einzelne Gebiete der Natur innerhalb der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft sucht nun aber durch Induktion zu immer umfassenderen Gesetzen aufzusteigen und mit Erfolg. Ist es nun nicht genau dasselbe Verfahren, wenn wir für ein immer weiteres Feld und zuletzt für das ganze weite Reich religiösen Lebens innerhalb der vergangenen und gegenwärtigen Menschheit die gemeinsamen geistigen Vorgänge und Zusammenhänge derselben nachzuweisen versuchen? und bietet dies Verfahren nicht genau dieselbe Aussicht auf Erfolg?

Bei genauerer Erwägung springt doch eine Schwierigkeit ins Auge; die Naturwissenschaft vermag auch ihrem umfassendsten Gesetze z. B. dem Gesetz der Gravitation eine völlige Bestimmtheit zu geben, dadurch, daß sie berechenbare Quantitätsverhältnisse feststellt. Wie können nun aber die Geisteswissenschaften, wenn sie für ein großes Gebiet gemeinsame geistige Vorgänge und Zusammenhänge derselben herausheben wollen, denselben eine ähnliche Bestimmtheit verleihen? — Ja, wie wir vorhin auf die bei verschiedenen Propheten gemeinsamen geistigen Vorstellungen, Gefühle, Willensrichtungen und inneren Zusammenhänge derselben unseren Blick richteten, da hatten wir noch völlig (konkret) bestimmte Vorstellungen (Volk Israel, die Geschichte dieses Volkes vom Auszug aus Ägypten an *ic.*) und dadurch begründete Gefühle und Willensrichtungen vor uns, ebenso bestimmte, wie wenn wir die gemeinsamen Vorstellungen der frommen Athener zur Zeit der Perserkriege von der Begründung und Entwicklung ihrer Stadt,

den freudigen Stolz, mit welchem diese Vorstellungen sie erfüllten, den Gedanken einer übermenschlichen Macht oder von übermenschlichen Mächten, deren Schutz Athen von Anbeginn an zu genießen hatte, uns verdeutlichen und bezeichnen. Wie aber, wenn wir, zu einer höheren Stufe der Induktion aufsteigend, das feststellen wollen, was in diesen beiden Gestaltungen gemeinsam ist? — Beiderseits die Vorstellung eines Volksganzen, beiderseits ein gehobenes Volksgefühl, beiderseits die mit der Phantasie gebildete Vorstellung einer Kausalität resp. von Kausalitäten, welche unsichtbar mit einer übermenschlichen Macht wirken, beiderseits ein Vertrauen zu dieser wirkenden Macht zc. — Dies Verfahren ist uns allen durchaus geläufig. Aber welchen Charakter hat es? haben die hervorgehobenen gemeinsamen Merkmale dieselbe Art wie die in der naturwissenschaftlichen Induktion konstatirten gemeinsamen Vorgänge? —

Wir erhielten bei der eben genannten Zusammenfassung eine Reihe von Indefinita: ein Volksganzes, ein Volksgefühl, eine übermenschliche Kausalität resp. Kausalitäten, ein Vertrauen zc. Die Frage erhebt sich, wie denn diese Indefinita, welche innere Vorgänge bezeichnen oder Gegenstände, welche in unauflöslicher Beziehung zu inneren Vorgängen stehen, noch eine verständliche Deutlichkeit oder — was damit zusammenfällt — eine Bestimmtheit für uns haben können. Wie kann man z. B. unter „Volksgefühl überhaupt“ noch etwas Bestimmtes verstehen, was doch nötig ist, schon wenn dieser Begriff im alltäglichen Leben, noch mehr aber, wenn er in der Wissenschaft von Wert sein soll? — Es ist nur dadurch möglich, daß wir dabei an einen Vorgang in uns selbst denken, welchen wir in seiner Bestimmtheit erleben. Darin liegt aber eine Schwierigkeit. Das Volksgefühl, welches wir als Deutsche haben, schließt einen Reichtum von Beziehungen in sich. Die Kenntnis der politischen und geistigen Geschichte des deutschen Volks in früherer Zeit, das Andenken an unsere deutschen Dichter und Denker und die Freude an ihren Werken, die Erinnerung an den ersten Kaiser des neuen Reichs und seine treuen Helfer, an den für die Wiederaufrichtung Deutschlands entscheidenden Krieg, der Gedanke an die mancherlei geistige und materielle Not in unserem Volk, die Teilnahme an der Fürsorge, welche derselben zu steuern sucht, der Gegensatz gegen die Schmähsucht der Feinde unseres Volks, gegen das fortbauernde Mißtrauen, mit welchem der Aufschwung desselben betrachtet wird, und dergleichen mehr: das

sind die individuell und scharf ausgeprägten geschichtlichen Beziehungen, in welchen unser Volksgefühl sich gebildet hat und immer aufs neue sich bildet. Sollen wir diese alle, um den Begriff Volksgefühl zu vollziehen, ins Bewußtsein rufen?

Nein! Schon wenn wir unser eigenes Volksgefühl uns vergegenwärtigen, rufen wir nicht immer die ganze Fülle wirklicher Verhältnisse uns ins Bewußtsein, aus welchen dasselbe seine Nahrung zieht. Wir können z. B. unter Abstraktion von einer Reihe derselben jenen Habitus auch in Beziehung auf hypothetisch angenommene, typisch ausgeprägte Situationen für unser Bewußtsein fixieren: wir machen uns deutlich, wie unser Volksgefühl reagieren, welche Gefühle und Willensentschlüsse es hervortreiben würde, wenn wir irgend jemand den Namen unseres Volkes beschimpfen hörten, wenn eine Kriegsnot ausbräche u. dgl. Eben daran, daß wir in hypothetischem Vorerleben (Divinieren) die inneren Vorgänge für jede dieser Situationen konstruieren können, zeigt sich nun aber, daß bei aller Abstraktion doch unserem Bewußtsein jener innere Habitus, den wir als unser Volksgefühl bezeichnen, als ein Vorgang von ganz bestimmter Form gegenwärtig ist. — Wenn wir auf solche Weise den Begriff desselben uns verdeutlichen, so ist derselbe kein Allgemeinbegriff naturwissenschaftlicher Art. Aber wir können denselben als Maßbegriff¹⁾ für die Feststellung fremden Erlebens benützen, wie dies schon durch die Schilderung der komparierenden Thätigkeit (p. 22 ff.) uns nahegelegt ist. Wir können z. B. das Volksgefühl eines gebildeten Franzosen an dem aus dem unserigen abstrahierten Begriff messen. Auch jenes entfaltet sich in einer Fülle geschichtlicher d. h. — denn alles Geschichtliche ist individuell bestimmt — individueller Beziehungen. Diese geschichtlichen Beziehungen kann ich zwar bei genauerem Besinnen mir vergegenwärtigen, aber nicht im Bewußtsein stets präsent erhalten. Wir beschränken uns nun darauf, die Form des eigenen Volksgefühls im Bewußtsein zu fixieren und daran nur nachträglich die Verschieden-

¹⁾ Es wurde mir die Frage nahegelegt, ob nicht dem Ausdruck „Maßbegriff“ welcher doch an das Messen und Zählen der Naturwissenschaft erinnert, der Ausdruck „Vergleichungsbegriff“ vorzuziehen wäre. Letzterer hätte den Vorzug, daß er auf das „vergleichende Verfahren“, mit welchem die Art der Vergleichungsbegriffe in innerem Zusammenhange steht, direkt hinwies. Nachdem aber Schleiermacher den Begriff des Maßes, allerdings in einem anderen Sinn, auf das Geistesleben angewandt hat (Philos. Sittenl. § 185 ff.), bleibe ich bei dem Ausdruck „Maßbegriff“.

heiten uns zu verdeutlichen, welche das Volksgefühl des Franzosen gegenüber dem unsrigen aufweist, also etwa für einzelne bestimmte Situationen, in denen das Volksgefühl des Franzosen sich geäußert hat, zu konstatieren, inwiefern unter denselben Verhältnissen mein Volksgefühl bei aller Ähnlichkeit doch verschieden reagiert hätte, oder umgekehrt, zu konstruieren, wie unter Verhältnissen, in welchen ich wirklich stehe oder in welche ich hypothetisch mich hineindecke, das Volksgefühl des Franzosen bei aller Ähnlichkeit doch verschieden funktionieren würde. Wenn ich also den Ausdruck „Volksgefühl“ als einen Allgemeinbegriff von einem Vorgang bei den Angehörigen anderer Völker gebrauche, so hat der Allgemeinbegriff oder richtiger Maßbegriff in diesem Fall den Sinn: es wird mir die Anweisung gegeben, auf Grund eines mit diesem Ausdruck bezeichneten mir bekannten eigenen Vorgangs den Vorgang der anderen hypothetisch nachzubilden, wobei von vornherein vorbehalten bleibt, daß ich in vielen einzelnen näher zu bestimmenden Punkten Modifikationen anbringen muß.

Dies ist nun die eigentümliche Art der Allgemeinbegriffe, welche für die Erkenntnis des geistigen Lebens in Verwendung kommen; sie machen fremdes Leben uns erkennbar, indem sie uns die Anleitung geben, hypothetisch in dasselbe uns hineinzuleben; diese Anleitung aber besteht darin, daß sie an einen bestimmten eigenen inneren Vorgang erinnern, der bei unserem Nachbilden des fremden Vorgangs die Grundlage bilden soll, an welcher aber noch verschiedene einzelne Züge bei genauem (hypothetischem) Nachbilden des in verschiedenen Kundgebungen uns entgegentretenden fremden Lebens anders gestaltet werden müssen. Für die ganze folgende Ausführung bemerke ich hier gegenüber einem etwa möglichen Mißverständnis, daß es mir natürlich nicht einfällt, die Anwendung von Allgemeinbegriffen auf dem Gebiet des geistigen Lebens zu beseitigen — ich müßte ja sonst unsere ganze Sprache ändern wollen! —, sondern daß ich nur die besondere Art der hier verwendeten Allgemeinbegriffe feststellen und daraus erkennen will, worauf eine wissenschaftliche Ausbildung oder Präzisierung dieser Allgemeinbegriffe ausgehen muß.

Wir gebrauchen im täglichen Leben eine Menge von Maßbegriffen der genannten Art; sie begegnen uns, sobald wir ein geschichtliches Buch lesen. Es fällt z. B. in der Biographie Schleiermachers von Dilthey mein Auge zufällig auf den einfachen Satz: „Schleiermacher

durfte wieder in Landsberg Haus- und Familienfreuden geliebter Menschen teilen, ja wie er zum Benede'schen Hause stand, so wie seine eigenen genießen.“ Eine Reihe von Maßbegriffen des beschriebenen Charakters findet sich in dem kurzen Satz; der Begriff „Haus- und Familienfreuden“ weist uns an, etwas, was wir aus eigenem teilnehmendem Erleben kennen, auf die Situation Schleiermachers, in welche wir uns hineindenken, zu übertragen; die Begriffe „geliebte Menschen“, „Freuden teilen“, „als eigene genießen“ stellen dieselbe Forderung¹⁾.

Indem wir das Induktionsverfahren in seiner Anwendung auf die mannigfaltigen Erscheinungen des religiösen Lebens bis zu seiner zweiten Stufe begleiteten, erhielten wir das Resultat: Die gemeinsamen Merkmale, welche wir für zwei Religionsformen z. B. die griechische und alttestamentliche herausstellen, haben nicht den Charakter von solchen Allgemeinbegriffen, welche ein da und dort in völliger Gleichheit wiederkehrendes Verhältnis bezeichnen, sondern sie sind Maßbegriffe. Die Herausstellung der gemeinsamen Merkmale, deren etliche wir oben p. 40 aufzählten, sagt uns also soviel: sowohl wenn du in die griechische, als wenn du in die alttestamentliche Religion dich einleben willst, mußt du die Erinnerung an diejenigen Erlebnisse in dir beleben, welche mit dem Begriff „Volksgedühl, Vorstellen einer schützenden Macht, Vertrauen“ zc. bezeichnet werden, mußt diese Vorgänge aber doch in abgewandelter Gestalt sowohl bei der einen als bei der anderen Religion reproduzieren. — Allgemein ausgedrückt: in den Naturwissenschaften geht das methodische Induktionsverfahren darauf aus, eine Zusammenfassung des Mannigfaltigen dadurch zu gewinnen, daß völlig bestimmte d. h. in der Rechnung verwendbare Quantitätsverhältnisse zwischen bestimmten Vorgängen nachgewiesen werden, welche in einer Mehrheit von Erscheinungen identisch wiederkehren; in der Religionswissenschaft dagegen wie in den Geisteswissen-

¹⁾ Jedem Menschen begegnen allerdings auch Maßbegriffe, welche innere Vorgänge bezeichnen, die er noch nicht selbst durchlebt hat event. nie durchleben kann; ein Reicher hat das, was mit Nahrungsorgen bezeichnet wird, nie selbst durchgemacht; einem Mann ist es unmöglich, die Empfindung der Mutterliebe selbst zu erleben. In solchen Fällen erinnert uns also der Maßbegriff nicht an einen eigenen inneren Vorgang, sondern an einen solchen, in welchen wir uns selbst nur hypothetisch hineingelegt und welchen wir eben dabei in einer typischen Form für unser Bewußtsein fixiert haben, wahrscheinlich in Anlehnung an eine bestimmte uns entgegretretende Erscheinung; so z. B. an die Mutterliebe, welche wir selbst erfahren haben.

schaften überhaupt ist die Induktion darauf angewiesen, eine Zusammenordnung des Mannigfaltigen dadurch zu gewinnen, daß Erscheinungen, welche als verwandt im hypothetischen Nacherleben uns zum Bewußtsein kommen, einem möglichst deutlich bestimmten und bezeichneten Maßbegriff zugeordnet werden, im Verhältnis zu welchem auch ihre Besonderheit konstatiert werden kann ¹⁾.

Nachdem wir so das Induktionsverfahren der Religionswissenschaft als eines Gliedes der Geisteswissenschaften von seinen Elementen an kritisch verfolgt haben, ist speziell noch dem Versuch, das ganze Gebäude durch einen Begriff von „Religion überhaupt“, also durch eine Bestimmung „des Wesens“ = der allgemeinen Merkmale der Religion zu krönen, unsere kritische Betrachtung zuzuwenden. Die fortschreitende Induktion kann nur auf derselben Bahn weitergehen, welche wir gezeichnet haben. Wollen wir die gemeinsamen Merkmale aller Religion gewinnen, so heißt das: wir suchen durch einen Maßbegriff oder durch Maßbegriffe einen solchen Vorgang oder solche Vorgänge unseres (wirklichen ev. auch hypothetischen) Erlebens zu fixieren, von welchen wir, wenn wir in irgend eine beliebige unter den Religionen uns hineinleben wollen, ausgehen müssen. Ich wähle sofort ein Beispiel. Man mag den allgemeinen Begriff von Religion etwa so bestimmen: Alle Religion ist ein geistiger Vorgang, in welchem das Streben nach irgend einem höchsten Gut oder nach Leben unter der Erfahrung der ihm gesteckten unüberschreitbaren Schranken seine Befriedigung mit Hilfe einer übermenschlichen über jenes höchste Gut verfügenden Macht (resp. von solchen Mächten) zu finden trachtet. Was ist der Sinn dieser Auf-

¹⁾ Wenn ich im Obigen die naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe und die dem Geistesleben eigentümlichen Maßbegriffe streng unterschieden habe, könnte man mir entgegenhalten: auch unsere Allgemeinbegriffe von Naturgegenständen kommen so zustande, daß wir das Bild eines (individuell) bestimmten Naturgegenstandes uns einprägen und nun an diesem als einem Maßbegriff die ähnlichen Gegenstände messen, um sie dann event. diesem Maßbegriff zuzuordnen. Daß die Genese der Allgemeinbegriffe von Naturgegenständen so zu denken ist, will ich nun keineswegs bestreiten. Nur kann und muß die Arbeit der Wissenschaft vermöge der Art der Naturobjekte und ihrer Erkenntnis darauf ausgehen, den Charakter des Maßbegriffs abzustreifen d. h. die individuellen Bestimmungen aus den Allgemeinvorstellungen zu beseitigen und in dem Allgemeinbegriff oder richtiger Allgemeingesetz nur die überall identischen Verhältnisse, diese aber womöglich in mathematischer Bestimmtheit, zu fixieren.

stellung eines Allgemeinbegriffs, über dessen Richtigkeit oder Unrichtigkeit ich hier gar nicht urteilen will? So viel ich sehe, enthält der Allgemeinbegriff die Anweisung: wenn du in irgend eine beliebige Religion dich einleben willst, so mußt du an dein eigenes Streben, welches nicht nur auf diese und jene einzelnen Güter, sondern auf ein bestimmtes höchstes Gut, auf ein bestimmt gedachtes glückseliges Leben sich richtet, dich erinnern, dann weiter an die Erfahrung von Schranken, auf welche dieses dein Streben stößt, und an deinen trotzdem festgehaltenen Wunsch einer Befriedigung, endlich an den Gedanken einer Kausalität, als deren Wirkung die Befriedigung deines Glückseligkeitsstrebens vorgestellt wird. Nun ist in allen den inneren Vorgängen, an welche wir erinnert werden, eine Besonderheit unseres Erlebens vorhanden: unser Streben z. B. ist, wenn wir auf dem Boden der christlichen Religion stehen, durch die einheitliche sittliche Aufgabe wirklich zum Streben nach einem höchsten Gut zusammengefaßt, an welchem unser persönliches Selbstgefühl haftet. Bei anderen Religionen vermag man nicht in gleicher Weise von einer Zusammenfassung der Persönlichkeit in einem einheitlichen Ziel zu reden. Demgemäß hat auch die Erfahrung der Schranken auf unserem Standpunkt eine Bedeutung, welche sich sonst nicht findet: es handelt sich um den Verzicht auf Persönlichkeit, nicht bloß auf dieses und jenes hochgehaltene Gut; eine solche Besonderheit kommt auch unseren Gedanken der hilfreichen Macht und unserem Vertrauen auf dieselbe zu. Kurz alle die inneren Vorgänge, an welche wir erinnert werden, decken sich nicht mit der Art dieser Vorgänge in den anderen Religionen. Hierauf sind wir nun auf Grund der Einsicht, daß es sich bei den bezeichneten Merkmalen um Maßbegriffe handelt, zum Voraus gefaßt; und wenn in der beispielsweise eingeführten Definition ein Indefinitum: „Streben nach irgend einem höchsten Gut“ enthalten ist, so verstehen wir dies eben als eine Mahnung, daß wir, wenn wir in die fremden Religionsformen uns hineinleben, nicht mit einer einfachen Reproduktion des eigenen Erlebnisses auskommen, sondern mit der Besonderheit desselben die Besonderheiten je der nachzubildenden religiösen Vorgänge vergleichen müssen.

Wenn wir nun aber dies als das ganz Berechtigte und Natürliche ansehen, daß wir mit Maßbegriffen operieren, welche stets an die Besonderheit des eigenen inneren Vorgangs uns erinnern und eben dadurch ihre klare Bestimmtheit behaupten, so könnte man doch

hiergegen das Bedenken richten: ist dies nicht bloß das wissenschaftlich noch nicht disziplinierte Verfahren? Besteht die wissenschaftliche Disziplinierung nicht eben darin, daß aus dem im populären Gebrauch angewandten Maßbegriff die Besonderheiten des eigenen Erlebnisses von vornherein weggelassen und wir nur an dasjenige in den eigenen Vorgängen erinnert werden, was wir bei dem hypothetischen Nachbilden sämtlicher Religionen unverändert reproduzieren dürfen? Die wissenschaftliche Ausbildung des Maßbegriffs verlief also in einer Reduktion desselben auf das in den verschiedenen Erscheinungsformen Identische oder, wie man auch sagen könnte, doch schließlich in der Umbildung desselben zu einem nach dem Ideal der naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe oder -gesetze gestalteten Begriff.

Man könnte, um diesem Einwurf Gewicht zu verschaffen, etwa auf die psychologischen Begriffe sich berufen: in diesen fixieren wir (cfr. p. 33 f.) die Form der verschiedenen Lebensbethätigungen des Ich, und zwar so, daß die individuellen Verschiedenheiten in diese Begriffsbestimmungen keinen Eingang finden, sondern nur das bei den Menschen Identische. Angesichts dieser Berufung konstatiere ich nun in erster Linie, daß auch diese psychologischen Begriffe die Art von Maßbegriffen haben d. h. sie fixieren für unser Bewußtsein einen von uns selbst erlebten, ganz bestimmten Vorgang in seiner Form und suchen ihn zugleich für andere verständlich zu bezeichnen; zugleich geben sie die Anweisung, wenn wir das geistige Leben anderer Menschen uns verdeutlichen, dabei die von unserem Erleben uns bekannten Bethätigungsformen des Ich zu reproduzieren. Bei diesen psychologischen Begriffen ist aber — das müssen wir vollkommen zugeben — die Voraussetzung bei uns leitend, daß diese Formen des psychischen Lebens bei allen Menschen identisch sind, wenn auch in verschiedenem Grad von Feinheit ausgebildet. Dazu führt uns die Ueberzeugung von einer Gattungseinheit des Menschengeschlechts und die Einsicht, daß es unmöglich ist, ohne diese Voraussetzung das psychische Leben anderer Menschen uns verständlich zu machen; legitimiert wird dieselbe auch durch die Erfahrung, daß es uns wirklich gelingt, auf Grund dieser Voraussetzung das geistige Leben anderer zu verstehen. — Die Voraussetzung von einer Identität des fremden inneren Lebens mit dem unsrigen ist nun am Platze auf dem Gebiet der Psychologie, welche die Lebensbethätigungen des Ich unabhängig von allem bestimmten Wahrnehmungsinhalt, nur in Beziehung auf Objekte überhaupt (cfr.

p. 33), ihrer Form nach verdeutlicht. — Auch soweit die inneren Vorgänge, welche wir in unseren Maßbegriffen bestimmen, nur diejenigen Empfindungen, Gefühle und Strebungen sind, welche aus den Einwirkungen der Außenwelt auf den leiblichen Organismus erwachsen, dürfen wir eine Identität zwischen der Art dieser inneren Vorgänge bei anderen und bei uns füglich voraussetzen: wenn wir die Begriffe von Hunger- und Durstempfindung, von Wärme- und Kälteempfindung auf Grund der eigenen Erfahrung bilden, so brauchen wir nicht mit dem Gedanken uns zu quälen, daß dieser Vorgang vielleicht bei anderen ganz anders sich gestalte.

Es gibt also allerdings solche Gebiete, auf welchen wir die im Maßbegriff fixierten Bestimmungen als überall identische füglich ansehen dürfen, auf welchen also der Maßbegriff dem naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriff näher rückt, nur daß bei dem ersteren doch stets vom eigenen Erleben ausgegangen wird. Sowie wir dagegen in das Gebiet derjenigen Erlebnisse eintreten, durch welche wir an dem uns umgebenden gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen — dies im weitesten Sinn verstanden! — innerlich teilnehmen, ist die Sachlage verändert. Dieses Leben ist Geschichte, eine allmählich sich entwickelnde Fülle von Beziehungen. Und auch die Teilnahme an diesem Leben im inneren Erleben der Einzelnen ist je nach dem Reichtum der einzelnen Individualität, je nach den auf dieselbe einwirkenden bildenden Einflüssen außerordentlich verschieden. Hier drängen sich Maßbegriffe auf, bei denen die fremden Erlebnisse, welche behufs des vergleichenden Verstehens den eigenen Vorgängen zugeordnet werden, mit diesen nicht identisch gesetzt, sondern diesen wie jenen ihre Besonderheiten gelassen werden müssen. Versuchen wir uns nur einmal an dem Religionsbegriff mit der Forderung, daß der Maßbegriff nicht die Anweisung enthalten solle, den eigenen Vorgang in seiner Besonderheit sich zu vergegenwärtigen, sondern die Anleitung, von dem letzteren nur eben soviel ins Bewußtsein zu rufen, als in den damit zu vergleichenden Erlebnissen anderer Menschen identisch wiederkehrt!

Schon vorhin habe ich (p. 45) an dem „Allgemeinbegriff“ von Religion, nach welchem das Streben nach Leben in der Religion bestimmend ist, hervorgehoben, wie einzelne Züge jenes Begriffs in ihrer Besonderheit von uns gedacht werden, welcher eine damit zu vergleichende Besonderheit in den anderen Religionen entspricht. Ich kann das noch an anderen Zügen nachweisen als den eben schon vorgenom-

menen z. B. an dem Begriff „bestimmend sein“. Bei unserer eigenen Religion bedeutet dies, daß allein vermöge unseres Strebens nach Leben unser Gottesglaube und alles, was zur Religion gehört, in unserem Inneren Wurzel schlagen, daß alles jenes nur in der Beziehung auf dieses Lebensstreben verstanden werden könne, es bedeutet dagegen nicht: daß aus unserem Streben nach Leben für sich allein schon das, was Religion heißt, hervorgegangen sei. Vielleicht hat dagegen bei einigen Religionen das Bestimmendsein die Bedeutung, daß der Inhalt des Lebensverlangens auch den Inhalt des Götterglaubens, sowie die Art des Kultus hervorgerufen hat, so wie Luther es ausdrückt: „machet ihm jedermann zum Gott, darzu ihn sein Herz trug.“ (Cat. maj. Præc. I, Symb. Bb. ed. Müller p. 388.) Stellen wir nun dazu eine bloße Gewohnheitsreligion, welche innerhalb eines Volks von den Vätern auf die Söhne überliefert wird, so hat das „Bestimmendsein“ wieder eine andere Bedeutung. Hier ist nicht der Inhalt des höchsten Guts etwa bestimmend für den Inhalt der Religionsvorstellungen, sondern wenn man bei solcher Religionsform fragt: warum ein Glaube gerade an diese Götterwesen oder Gottheit? so muß man, wenn man die Lage eines solchen Gewohnheitsgläubigen nacherlebend sich verdeutlichen will, die Antwort geben: weil die Väter es so gesagt haben und diese Vertrauenspersonen sind, welche es wieder aus zuverlässiger Quelle wissen, daß nun einmal diese Götter die richtigen sind oder diese Gottheit anzubeten ist, wenn man glücklich werden will. Dazu nehme man noch die buddhistische Religion mit ihrem Verzicht auf alles Lebensverlangen; nur in ganz singulärer Weise kann auch hier von einem Bestimmendsein des Strebens nach Leben für diese Religion die Rede sein.

Es gäbe ein Mittel, diese unbequemsten Instanzen, welche den Begriff „bestimmendsein“ aufzuheben drohen, fernzuhalten; wir müßten sagen: eine bloße Gewohnheitsreligion oder eine Religion wie die buddhistische sei gar nicht mehr eigentliche Religion. Würden wir aber nicht mit dieser Wendung denjenigen Charakter von Allgemeinbegriffen, welcher durch das naturwissenschaftliche Ideal geboten ist, ganz preisgeben? — Aber selbst zugegeben, auch von einem durch Induktion aus der Vielheit der Religionen entnommenen Allgemeinbegriff dürften solche Erscheinungen, welche gegen denselben allzu widerspenstig sind, ferngehalten werden — weist ja auch die naturwissenschaftliche Induktion diejenigen Erscheinungen, welche dem allge-

meinen Gesetz einer Erscheinungsgruppe sich nicht fügen, als nicht zu dieser Gruppe gehörig ab, auch wenn sie nach populärer Vorstellung derselben zuzurechnen sind —, was wäre damit viel gewonnen? Auch die noch übrig bleibenden Erscheinungen von Religion zeigen noch je ihre Besonderheit in Beziehung auf alle einzelnen Merkmale; und ich wüßte nicht, wie der Begriff „bestimmend sein“ so reduziert werden könnte, daß er nur noch etwas bei allen Religionen Identisches besagen würde. Wollte man auch diesen Begriff durch einen weniger enthaltenden ersetzen, etwa: „das Streben nach Leben habe eine Bedeutung in allen Religionen“, so würde man der Alternative nicht entgehen: entweder den Begriff deutlich zu bestimmen, ihm aber damit auch seine Besonderheit zu geben, welche mit der Besonderheit verschiedener Religionen sich nicht deckt, oder ihn völlig unbedeutlich von einem Gedanken zum andern hin- und herschwanken zu lassen d. h. ihn zur völligen Wertlosigkeit zu verurteilen. Ich sehe hiernach keine Möglichkeit, auf diesem Gebiet den Maßbegriff so zu reduzieren, daß er nur noch das überall Identische enthält.

An einen Ausweg könnte man etwa noch denken, an welchem ich — obwohl ich damit in ziemlich verwickelte Verhältnisse mich begeben muß — nicht vorübergehen darf. Wir sind, wie wir auf den Charakter von Maßbegriffen aufmerksam wurden, gleich auch darauf geführt worden, daß diese Maßbegriffe wenn möglich (sfr. p. 43 Anm.) den eigenen inneren Erlebnissen entlehnt sind und an diese, unter Wahrung ihrer Besonderheit, erinnern. Nun haben aber gerade diese unsere inneren Vorgänge gegenüber denen, welche der Verlauf der Geschichte zu (hypothetischem) Nacherleben uns vorlegt, häufig die Besonderheit, daß sie jenen gegenüber sehr kompliziert sind. Sind nun solche komplizierte Vorgänge geeignet als Maßbegriffe verwendet zu werden? Z. B. unser gesamtes religiöses Leben in allen seinen Zügen ist, wie es scheint, etwas viel Komplizierteres als etwa das des Indiers auf der Stufe der altvedischen Religion, der von seinem Varuna und Mitra den segnenden Regen erbittet und ihnen das Opfer verspricht, das sie freudig verzehren mögen. Sollen nun nicht, wenn etwa Maßbegriffe von Frömmigkeit, Götterglauben, religiösem Vertrauen, Kultus und schließlich von „Religion überhaupt“ von uns gesucht werden, diese einfacheren Verhältnisse dabei zu Grunde gelegt werden? Es giebt Religionsforscher, welche bei der Feststellung des allgemeinen Religionsbegriffs an möglichst elementare Erscheinungen

sich zu halten beflissen sind. Sie meinen, daß der Religionsbegriff, welcher den einfachsten Erscheinungen entlehnt sei, eben darum auch bei den inhaltsreicheren seine identische Anwendung finden müsse. Dies ist aber eine Täuschung. Auch diese einfachsten Erscheinungen haben durchaus ihre Besonderheit in der Auffassung des Strebens nach Leben, des Vertrauens, der bestimmenden Bedeutung jenes Lebensstrebens u. dgl., durch welche sie sich von anderen Erscheinungen abheben. Man ist also über den Maßbegriff, an dessen Besonderheit die Besonderheiten der zugeordneten Erscheinungen zu messen sind, nicht hinausgekommen.

Es stehen aber noch weitere Bedenken dem entgegen, von der elementarsten oder einer elementaren Erscheinung Maßbegriffe zu entnehmen. Fürs erste nämlich ist es für uns gar nicht so leicht, die eigentümlichen inneren Vorgänge auf der Stufe einer solchen (naiven) Religion uns völlig zu verdeutlichen, eben weil wir selbst in viel reicher verzweigten Verhältnissen und viel ausgebildeterer Reflexion uns zu bewegen pflegen. Es ist also, ehe jenes einfachere religiöse Leben zu Maßbegriffen verwandt werden kann, ein gar nicht einfaches Verfahren nötig, um jenes selbst aufzuklären. Dazu kommt das zweite: wenn nicht von dem eigenen religiösen Leben, sondern von einer anderen Religionsgestalt ausgegangen werden soll, so ist es schwer, im Streit darüber eine Entscheidung zu finden, welche Religionsform den Ausgangspunkt bilden soll. Während der eine Forscher eine Religionsform, welche auf der Stufe der Naturreligion steht, als die einfachste empfiehlt, wird ein anderer vielleicht bis zum Fetischismus herabzusteigen geneigt sein, heftig bekämpft von jenem, der in diesem gerade ein wenig durchsichtiges Gebilde entarteter Religion sieht.

Aber diese letztere Schwierigkeit, könnte man uns erwidern, wenden wir mit Unrecht ein gegen den Versuch, den Maßbegriff der Religion einer anderen Religionsform als der von uns selbst anerkannten zu entnehmen. Denn wenn wir das letztere thun, so stellt sich gleichfalls unter den Religionsforschern ein Dissensus über den anzuwendenden Maßbegriff ein. Diese Schwierigkeit besteht nun auf dem Gebiet aller Geisteswissenschaft im weitesten Umfang. Wenn die Maßbegriffe, welche in diesen gebraucht werden, auf innere Vorgänge, welche von uns selbst erlebt oder mitgeföhlt worden sind, uns hinlenken, so sind bei dem verschiedenen Reichthum

und der verschiedenen Tiefe des inneren Lebens jene Maßbegriffe nicht mit übereinstimmendem Inhalt für alle erfüllt. Wenn ein Leser des p. 42 citirten Satzes einer Biographie von Schleiermacher den Begriff „Haus- und Familienfreuden“ nach eigenen Erfahrungen ausdeutet, so wird er doch nicht bloß an andere, sondern auch an etwas andersartige Erlebnisse sich halten als ein anderer Leser; aber wenn wir auch einen Reichtum des eigenen Erlebens und teilnehmenden Miterlebens uns in Erinnerung zu rufen hätten, dasselbe wird doch den Inhalt dessen noch nicht erschöpfen, was Schleiermacher selbst, der Virtuos des geselligen und des Familienlebens, unter „Familie“ verstand, nachdem er erkannt, „wie Freiheit erst veredelt und recht gestaltet die zarten Geheimnisse der Menschheit, die dem Ungeweihten immer dunkel bleiben, der sie nur als Bande der Natur verehrt“ (Monol. 1. Ausg. p. 108). Oder nehmen wir hier ein anderes Beispiel wieder auf! Eine unendliche Verschiedenheit in Feinheit und Reichtum des Erlebens besteht in Beziehung auf das, was wir „Volksgefühl“ nennen, schon zwischen den Gliedern eines und desselben Volkes, je nach der Weite des Blicks, welcher die Verhältnisse des eigenen Volkes überschaut, je nach dem Umfang der geschichtlichen Kenntnis, welche die früheren Umstände desselben umfaßt, je nach der Lebhaftigkeit des Fühlens und Wollens, welches durch die Geschehnisse des Volkes erregt wird. Es ist also ein verschiedener Maßbegriff, welchen der einzelne anwendet, wenn er jenen Begriff ausspricht oder hört; auch wenn er das Volksgefühl und im Zusammenhang damit die Volksreligion des Atheners sich verdeutlichen will, bezieht er das fremde Leben auf einen Vergleichungspunkt, welcher bei einem andern etwas verrückt ist. — Diese Verschiedenheit ist nun nie völlig aufzuheben; wir können nur darauf rechnen, daß bei denen, welche unter gemeinsamen Bildungseinflüssen stehen und welche in einen lebendigen Austausch geistiger Errungenschaften mit einander treten, eine gewisse Einheit der Maßbegriffe, in denen wir geistiges Leben verständlich machen, sich durchsetzen muß. Es ist aber nicht bloß die unvermeidliche und unwillkürliche Gewalt des menschlichen Verkehrs, durch welche der ungleiche Fortschritt der Bildung und die daraus erwachsende Differenzierung der Maßbegriffe immer wieder ausgeglichen wird, sondern hier greift der Gedanke ein, daß es Normen für das geistige Leben der Menschen gebe, welche für alle übereinstimmend gelten. Nicht zufrieden damit, daß faktisch eine gewisse Einheit unter

den Menschen sich durchsetzt, haben wir für uns selbst die Frage, was das richtige, das normale, das vollkommene Leben ist, und suchen darüber auch Verständigung mit anderen. Ich darf mich nun hier nicht auf die Untersuchung einlassen, wieweit der Herrschaftsbereich dieses Gedankens von allgemeingiltigen Normen sich erstreckt, und wie weit etwa innerhalb des menschlichen Lebens ein Gebiet übrig bleibt, wo nur individuelles Belieben und die Macht von natürlich gegebenen Verhältnissen zu walten haben, allgemeingiltige Normen aber keinen Anspruch haben. Es genügt für unsere Zwecke daran zu erinnern, daß dieser Begriff von Normen faktisch ein weites Geltungsgebiet unter den Menschen hat: für den Verkehr der Menschen untereinander, ja für ihre gegenseitige Gesinnung werden die sittlichen Normen anerkannt und als allgemeingiltig behauptet; der individuellen Mannigfaltigkeit ästhetischen Fühlens werden die Forderungen des richtigen ästhetischen Geschmacks, der willkürlichen Verkehrung von erkennbaren Thatfachen die Normen wahrer Erkenntnis entgegengestellt. Auch im religiösen Leben herrscht, was für uns das wichtigste ist, die Ueberzeugung, daß nur eine bestimmte Form der Religion die richtige, die wahre ist, und das Bestreben, auch anderen diese Ueberzeugung mitzutheilen.

Sehen wir zunächst noch ab von der Aufgabe der Geisteswissenschaften, selbst die Richtigkeit dieser Ueberzeugungen zum Gegenstand einer kritischen Untersuchung zu machen! jedenfalls können die Geisteswissenschaften die besprochene Thatfache für sich nutzbar machen. Es ist für sie von Bedeutung, einheitliche Maßbegriffe zu gewinnen: wenn nun ohnedies Normen für das geistige Leben der Menschen in der Gesellschaft gelten und über solche eine Verständigung gesucht wird, so lassen sich an dem, was als normal in weiteren Kreisen anerkannt wird, besser als an dem schwankenden Bestand des faktischen Erlebens die verschiedenen uns entgegentretenden Erscheinungen geistigen Lebens messen. Machen wir die Anwendung auf den allgemeinen Religionsbegriff: statt bei dem Maßbegriff „Religion“ von irgend einer möglichst elementaren fremden Religionsform auszugehen, welche wir erst auf Grund des eigenen Lebens uns mühsam verdeutlichen müssen, statt an dem faktischen Bestand des eigenen religiösen Lebens, welches in seiner Unvollkommenheit oder Verkehrtheit selbst oft wie ein fremdes von uns verurteilt wird, nehmen wir unseren Ausgangspunkt von derjenigen Gestaltung religiösen Lebens, welche nach unserer Ueberzeugung

die richtige, normale ist und welche wir selbst in unserem Leben zu verwirklichen trachten. Entnehmen wir aber dieser — allerdings in einer Bearbeitung, von welcher später die Rede sein muß — den Maßbegriff von Religion, so hat derselbe genauer den Charakter eines Normbegriffs. Dadurch, daß wir auf einen Normbegriff von Religion ausgehen, sind wir aus dem Haufen nach möglichst unbestimmten Ausdrücken, welches wir p. 48 f. in seiner Ziellosigkeit und Vergeblichkeit geschildert haben, befreit: in möglichst bestimmten Zügen suchen wir den Normbegriff auszuprägen, um von diesem festen Standpunkt aus die davon verschiedenen Erscheinungen zu verstehen und — was unmittelbar damit zusammenhängt — zu werten.

Eben hierin offenbart sich uns der wissenschaftliche Wert eines solchen Normbegriffs: derselbe liegt einmal in der festen Bestimmtheit, welche demselben gegeben werden kann; er liegt fürs zweite darin, daß er die Grundlage für eine übersichtliche Ordnung der mannigfaltigen Erscheinungen des religiösen Lebens uns gibt. Unter dem Gesichtspunkt, daß der „Allgemeinbegriff“ von Religion als Normbegriff zu gestalten ist, ergibt sich eine Stufenordnung der Religionen. Solange man einen Allgemeinbegriff nach Art der naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe sucht und dabei doch wieder nur einen Maßbegriff gewinnt, lagern sich die einzelnen Religionen zwar auch in mehr oder weniger weite Entfernung von jenem Maßbegriff, aber doch haftet dieser Lagerung der Eindruck der Zufälligkeit an; tritt dagegen der Maßbegriff in Form eines Normbegriffs auf, so ist die Lagerung klar bestimmt als Stufenordnung; der Leitfaden für die Ordnung ist in der Frage gegeben: inwieweit finden sich die in den Religionsbegriff aufgenommenen Merkmale echter Religion mehr oder weniger deutlich und beherrschend in den einzelnen Religionen? —

So sind wir denn, indem wir prüfend das Induktionsverfahren, welches aus dem unendlichen Material einen Allgemeinbegriff von Religion gewinnen will, auf seinem Wege begleitet, durch die Einsicht in den Charakter, welchen die Allgemeinbegriffe auf diesem Gebiet in Wahrheit haben, von jenem Wege abgelenkt und zu einem entgegengesetzten Ausgangspunkt geführt worden. Einen klaren Normbegriff der Religion auszubilden ist nun als Aufgabe uns erwachsen; von der Vielheit der Religionen sind wir an die nach unserer Ueberzeugung vollkommenste Religionsform gewiesen; erst später muß noch davon geredet werden, inwiefern nun doch die Kenntnis der Vielheit

der Religionen ihren Wert für die Ausbildung des Normbegriffs selbst behauptet. Dieses Ergebnis ist durchaus von den Resultaten unseres Kapitel II getragen: in dem Verfahren, in welchem wir die einzelnen Erscheinungen fremden Geisteslebens uns zum Verständnis bringen, besonders in dem komparativen Verfahren, liegt die Wurzel, aus welcher der Charakter des Religionsbegriffs als eines Normbegriffs erwächst. Schon oben p. 29 f. ist darauf hingedeutet worden.

Ich weiß, daß die Forderung, der Allgemeinbegriff von Religion sei in der Wissenschaft als Normbegriff auszubilden, mannigfachem Mißtrauen begegnet. Auf zwei Einwände ist hier einzugehen:

Man glaubt, jene Forderung sei geeignet, zu einer Vergewaltigung der geschichtlichen Erscheinungen zu führen, indem dieselben nach dem Normbegriff von Religion zugeschnitten werden. Aber wo ein lebhaftes Bewußtsein von dem Normcharakter des Religionsbegriffs vorhanden ist, trifft genau das Gegenteil zu. Jene Einsicht hindert uns doch offenbar nicht im mindesten, aufs sorgfältigste die geschichtlichen Zeugnisse über die einzelnen Religionsformen abzuhören und interpretierend, divinerend, komparierend in das Verständnis derselben einzudringen. Vielmehr erhält sie uns allezeit den Gedanken gegenwärtig, daß wir die in dem Religionsbegriff zusammengestellten Merkmale keineswegs überall in gleicher Vollständigkeit, Unvermischtheit, Klarheit und bestimmender Kraft vorhanden wähen dürfen, vielmehr eben mit Hilfe des Normbegriffs die einzelnen Erscheinungen zu messen, also auch ihre Unvollkommenheiten festzustellen haben. Hiergegen verleitet gerade ein Mangel jener Einsicht dazu, den Religionsbegriff nach Art der naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe und Gesetze aufzufassen und nun mit Vergewaltigung der Thatfachen in allen einzelnen Erscheinungen eine reine Darstellung der im Religionsbegriff zusammengestellten Merkmale zu vermuten. Wollten wir z. B. den Religionsbegriff, auf welchen wir von p. 44 an öfters Bezug genommen haben, so verstehen, daß mit diesem Begriff die Grundlinien aller verschiedenen Religionsgestalten zur Deckung gebracht werden können, so würde man dem Thatbestand vieler Religionen Gewalt anthun, in welchen neben dem Streben nach einem höchsten Lebensgut oft noch ganz andere, wie wir von unserem Standpunkt aus mit Recht sagen, fremdartige, nicht echt religiöse Einflüsse sich wirksam erweisen.

Der andere Einwand ist gewichtiger: wenn wir sagen, daß wir den Normbegriff der Religion der nach unserer Ueberzeugung vollkommensten Religion zu entnehmen haben, so ist dies die christliche. Aber es ist doch sicherlich nur von einem Teil der Religionsforscher ein Einverständnis darüber zu hoffen, daß die christliche Religion als die vollkommenste den Anspruch erheben darf, dem Normbegriff von Religion zu Grunde gelegt zu werden. Manche Vertreter der Religionswissenschaft werden eine ganz andere Religionsgestalt, z. B. die modern-ästhetische, oder wenigstens eine solche Ausbildung oder Umbildung der christlichen Religion, welche wir nicht zu teilen vermögen, als das Vollkommene ansehen. Damit aber stellen sofort auch Abweichungen in der Stufenordnung sich ein, und die Allgemeingiltigkeit, das Merkmal jeder Wissenschaft, geht verloren. — Es ist nun unleugbar, daß darüber, was die richtige Religion, demgemäß auch darüber, wie der Normbegriff von Religion zu gestalten und was die richtige Stufenordnung der Religionen sei, lebhafter Streit herrscht und daß eine gemeinsame Arbeit in der Religionswissenschaft dadurch beeinträchtigt ist. Mit vollem Recht könnte ich mich damit trösten, daß diejenigen, welche einen Normbegriff von Religion vermeiden wollen, in derselben Verdammnis sich befinden, da auch ihr Allgemeinbegriff ein Maßbegriff ist, welchen andere Forscher nicht teilen. Aber es ist wichtiger, diejenigen Punkte aufzuzeigen, in welchen doch die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen wissenschaftlichen Arbeit für unsern Standpunkt gegeben ist. — Einmal wird die Frage, welche Religion die wahre ist, selbst zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht, an deren Erfolg nicht von vornherein zu zweifeln ist. Zwar wird sich von Illusionen in dieser Beziehung jeder fernhalten, der die Ansicht teilt, daß keine zwingenden Verstandesbeweise die Entscheidung über die Wahrheit derjenigen Religion abgeben können, welche wir auf Grund subjektiver Ueberzeugung dem Normbegriff von Religion zu Grunde legen, sondern daß nur eine persönlich bedingte Allgemeingiltigkeit hier vorhanden ist. Gleichwohl aber ist von einer verständnisvollen Darlegung der eigenartigen Wahrheitsgründe der christlichen Religion zu hoffen, daß dadurch mit solchen, welche aus Mangel an Einsicht in die Art der christlichen Religion und in ihre Bedeutung für das sittliche Leben sich zur Anerkennung dieser Religion nicht entschließen können, ein Einverständnis erzielt werden kann. Das Zugeständnis, daß die christliche Religion die voll-

kommene ist, kann ja auch von solchen geleistet werden, welche nicht selbst mit ihrem wirklichen Leben in denselben leben, sondern nur hypothetisch sich in sie hineinleben. — Fürs Zweite ist auch, so lange der Streit über den richtigen Normbegriff von Religion noch schwebt, doch eine gemeinsame wissenschaftliche Arbeit, auch der Dissentierenden, nicht ausgeschlossen. Darüber kann eine wissenschaftliche Diskussion geführt werden, ob von einem Forscher das Verhältnis der verschiedenen Religionen zu seinem Normbegriff von Religion richtig bestimmt ist. Ich setze den Fall, daß, während ich von der christlichen Religion meinen Normbegriff der Religion entnehme, ein Religionsforscher den seinigen auf Grund einer modern-ästhetischen pantheistischen Religionsanschauung bilde. Er analysiert nun die verschiedenen Religionen, indem er fragend mit seinem Religionsbegriff an sie herantritt, er hebt diejenigen Punkte heraus, in welchen er verwandtes und — nach seiner Ansicht — echt religiöses Leben entdeckt, er bezeichnet andererseits diejenigen, vielleicht in der analysierten Religionsform recht centralen Elemente, welche an seinem Begriff von Religion gemessen, sich als fremde, nicht echt religiöse erweisen. Ich kann nun trotz der obwaltenden Meinungsverschiedenheit über den richtigen Normbegriff doch mit ihm darüber verhandeln, inwieweit er den Tatbestand der verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen richtig verstanden, d. h. ihr faktisches Verhältnis zu seinem Normbegriff in den einzelnen Punkten historisch richtig bestimmt und auf die richtige Stufe sie gebracht hat; so kann ich denn auch trotz des Dissenses von ihm lernen: indem ich seinen Religionsbegriff mit dem meinigen vergleiche und den Abstand fixiere, kann ich auch seine Ergebnisse, welche er in Relation auf seinen Religionsbegriff gewinnt, für mich verwerten, sie in meine Sprache übersetzen. Ich muß gleichsam ausrechnen, wie sich die Stellung der Punkte, welche von einem gewissen Beobachtungsstandpunkt aus fixiert ist, ändern muß, wenn der Standpunkt des Betrachters in einem andern bestimmten Punkt genommen wird. Dadurch freilich wird dies Verfahren in den Geisteswissenschaften außerordentlich kompliziert, daß den Standpunkt eines andern bestimmen so viel heißt als sich in denselben hineinleben; doch aber wird viel häufiger als man denkt, dies Verfahren geübt: es geschieht bei verständigem Lesen jedes Buchs, das von einem Standpunkt aus geschrieben ist, den wir nicht teilen. — Erleichtert wird die Schwierigkeit, welche hier für die Religionswissenschaft liegt, gerade dann am

meisten, wenn mit recht klarem Bewußtsein die einzelnen Religionsforscher den Religionsbegriff, mit dem sie operieren, als Normbegriff ausbilden und ihn als solchen in seinem Inhalt deutlich bezeichnen.

So halte ich denn den Einwänden gegenüber die Forderung aufrecht, auf Grund eines Normbegriffs der Religion eine Stufenordnung der Religionen zu suchen. Einzig und allein auf diesem Wege vermag, wie mir scheint, die Religionswissenschaft ihrem Erkenntnisobjekt, dem religiösen Leben in der Geschichte der Menschheit, gerecht zu werden. Die Religionswissenschaft teilt darin nur die Eigenart der Geisteswissenschaften überhaupt, welche auf Normbegriffe nicht verzichten dürfen. In drei Stockwerken erhebt sich das mächtige Gebäude der menschlichen Erkenntnis: das raum-zeitliche Geschehen findet seine Ordnung, indem in den mannfaltigen Erscheinungen, welche wir in Raum und Zeit, nach Größe, Dauer und Grad zu bestimmen suchen, solche kausale Verhältnisse von Vorgängen aufgesucht werden, welche in einer Mehrheit oder auch in der Gesamtheit von raum-zeitlichen Erscheinungen wiederkehren und in deutlichen Quantitätsbestimmungen fixiert werden können. Durch Aufstellung solcher Gesetze und den Nachweis ihres Geltungsbereichs — je im Verhältnis zu dem Geltungsbereich anderer Gesetze — verwandeln wir unser Weltbild in ein wissenschaftlich gestaltetes Weltsystem. — Das raum-zeitliche Naturgeschehen bietet aber selbst schon Erscheinungen, welchen wir durch die Aufstellung kausaler Gesetze nicht genügen. Die eigentümlichen Verhältnisse zwischen Teilen und Ganzem, welche in einer Reihe von Erscheinungen sich zeigen (Erhaltung des Ganzen in seiner Gestalt und seinen eigentümlichen Funktionen beim Wechsel des Stoffs, eigentümliche Abhängigkeit des Ganzen von dem Zustand der Teile u. s. w.), führen uns zu einer neuen Ordnung dieser Erscheinungen, zu der Ordnung durch die Verwendung des (dem eigenen Willen und Handeln des Menschen entlehnten) Zweckbegriffs. Die theoretische Bedeutung dieses Begriffs ist die: jenes Ganze wird als das Ziel (τέλος) betrachtet, bei dessen Herbeiführung eine Reihe von Vorgängen zusammenwirken. Durch die Subsumtion unter die verschiedenen kausalen Gesetze müßten die verschiedenen (physikalischen, chemischen) Vorgänge in unserer Betrachtung auseinandergerissen werden, sie werden aber eben durch die Beziehung auf jenes Ziel zusammengeordnet und darauf hin angesehen, welchen fördernden resp. auch

hemmenden Einfluß sie für das Zustandekommen des Ganzen haben. Wo aber der Zweckbegriff auf Naturerscheinungen angewandt wird, läßt sich stets in seiner Bedeutung noch eine andere Seite hervorheben: das als Ziel der konkurrierenden Vorgänge betrachtete Ganze lenkt nicht nur unser Erkenntnisinteresse auf sich, sondern weckt auch unser sympathisches und ästhetisches Interesse. Dasselbe ist uns nicht nur ein geordnet eingerichtetes, organisiertes Ganze, sondern Lebewesen. Wenn wir bei der Betrachtung der einzelnen Organismen oder ihrer zusammenhängenden Reihe die Begriffe Gesundheit, Krankheit, Entwicklung, Vervollkommnung, Entartung benützen, mischt sich stets dieser Gefühlston des ästhetisch-sympathischen Interesses mit ein; nichts destoweniger aber dient die (regulative) Verwendung des Zweckbegriffs auf die Natur, als ob dieselbe von einem zwecksetzenden vernünftigen Wesen eingerichtet wäre, auch dem Erkenntnisinteresse, insofern, als darin eben jene Zielbetrachtung steckt und mit dieser, abgesehen von der Gefühlsbelebung der Natur, eine übersichtliche Ordnung von solchen Naturerscheinungen, welche durch die naturgesetzliche Erklärung auseinandergerissen werden, in Kraft tritt. — Erheben wir uns von der Natur mit ihrem Leben endlich zu dem Gebiete des geistigen Lebens, so dienen hier Maßbegriffe zum Verstehen und Bezeichnen des Mannigfaltigen; weiterhin aber ist das Beurteilen nach den Begriffen „Wert“ und „Norm“ unentbehrlich, um eine Zusammenordnung des Mannigfaltigen und damit eine abschließende Erkenntnis desselben zu schaffen: Nach dem, was wir selbst als wertvoll, als Güter für unser Leben anerkennen, werten wie die unendlich mannigfaltigen Güter, welche die Menschen im Laufe der Geschichte als wertvoll beurteilt haben und zu schaffen bemüht waren; auf dem höchsten Standpunkt aber urteilen wir nach den Normbegriffen, in welchen wir fixieren, was das richtige geistige Leben ist, welches bei den einzelnen Menschen und in der Menschheit verwirklicht werden soll, und gewinnen hiermit erst eine feste Stufenordnung unter den Gütern der Menschheit. Wir übertragen damit die auseinanderliegenden Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens gleichsam auf eine Raumfläche. — Nur ein Spezialfall davon ist es, daß wir auch die verschiedenen geschichtlichen Formen religiösen Lebens an dem messen, was zum normalen religiösen Leben gehört, oder genauer, was nach unserer Ueberzeugung, deren

Gründe wir auch mit wissenschaftlicher Klarheit darzulegen suchen, Merkmal richtigen religiösen Lebens ist.

Die Anwendung dieses Verfahrens in der Religionswissenschaft sollte uns um so weniger fremd sein, als bei der populären Verwendung des Religionsbegriffs dasselbe uns völlig geläufig ist: von dem aus, was wir für unser eigenes Leben als Religion bezeichnen, entscheiden wir, was im geistigen Leben der Menschheit diesen Namen verdient, und wir werden das niemals konstatieren, ohne daß wir sofort auch den durch diesen Namen ausgezeichneten Erscheinungen eine Stufenordnung anweisen. — Doch um dem Einwand, daß gerade die Wissenschaft diese populäre Art der Begriffsbildung unter sich lassen und den Normcharakter ihrer Begriffe abstreifen müsse, noch weiter zu begegnen, weise ich auf eine Wissenschaft hin, bei welcher es ziemlich allgemein zugestanden ist, daß sie mit Normbegriffen operieren muß, die Wissenschaft vom sittlichen Leben. Man wird es derselben vernünftigerweise nicht zumuten, daß sie durch Induktion einen Allgemeinbegriff des Sittlichen gewinne, welcher die gemeinsamen Merkmale in dem Chaos von sittlichen Anschauungen der verschiedenen Völker und Zeiten zusammenliest, und den Begriff von sittlichem Handeln so halte, daß er auch mit der elementarsten Stufe sittlichen Lebens zur Deckung gebracht werden kann. Welche Verschwonnenheit müßte ein solcher Begriff haben! — Gehen wir dagegen von der Frage aus: was ist normaler Weise das unterscheidende Merkmal des Sittlichen? so ergibt sich ein deutlich bestimmter Begriff. Der Gedanke eines der Lustabmessung entzogenen Gesetzes für das Wollen und Handeln und die Anerkennung desselben in seiner unbedingten Gültigkeit ist der konstituierende Faktor des sittlichen Lebens; die inneren Vorgänge fallen, soweit sie zu diesem Gedanken in Beziehung gesetzt sind, dem Gebiet des Sittlichen zu. Mit diesem aus eigenem innerem Leben uns bekannten Gedanken einer solchen Regel des Handelns, welche wir nicht, um unter ihrer Leitung irgend welche Befriedigung von Trieben und Neigungen uns zu verschaffen, sondern um in der Unterordnung unter ein von der Vernunft gedachtes Gesetz des Sollens unser Leben zu ordnen, für uns anerkennen, wagen wir uns erst in das Chaos des geschichtlichen Lebens hinein. Wir dürfen keineswegs erwarten, daß jener Gedanke etwa überall in der Geschichte rein und deutlich herausgebildet sei.

Er ist verdeckt und verunreinigt durch den Gedanken an andere Gesetze z. B. an das mit Strafe drohende, staatliche Gesetz, an das Gesetz der Sitte, dessen Verletzung den Verlust des Ansehens in der Gesellschaft nach sich zieht; demgemäß sind auch die Gefühle, welche durch den Gedanken des sittlichen Gesetzes bestimmt sind, Schuldgefühl, Reue, sittliche Befriedigung zc. nicht rein vorhanden, sondern mit anderen Gefühlen, etwa mit denen der Furcht vor Strafe oder mit dem der Beschämung wegen Verletzung des guten Tons oder mit dem des Mergers über begangene Thorheit, der Freude über gewonnene Anerkennung u. dgl. vermischt. Aber wir können nun die Frage stellen, wie weit der leitende sittliche Gedanke sich zur Klarheit gestaltet und von den konkurrierenden Gedanken sich losgelöst, wie weit die sittlichen Gefühle und die andern sonst damit zusammenfließenden Gefühle auseinandergetreten, vielleicht gar mit einander in Konflikt geraten sind. Ueberall wo wir etwas von dem Gedanken eines über die Lustabwägung erhabenen Gesetzes finden, können wir von sittlichen Anschauungen reden; indem wir nach den Äußerungen hiervon in der Geschichte suchen, ergibt sich uns auch eine Stufenordnung der geschichtlich vorliegenden Formen sittlichen Lebens.

Die so nahe liegende, aber viel zu wenig beachtete Vergleichung mit der Wissenschaft vom sittlichen Leben sollte zunächst dazu helfen, unsere These einleuchtender zu machen, daß auch in der Religionswissenschaft der allgemeine Begriff von Religion die Bedeutung eines Normbegriffs ganz berechtigter Weise habe. Die Vergleichung hat aber weiter noch den Wert, zur Aufklärung darüber, welche Merkmale in den Normbegriff der Religion aufzunehmen sind, kurz, wie derselbe zu gewinnen und zu gestalten ist, beizutragen.

IV. Die Gewinnung und Bearbeitung des Normbegriffs der Religion.

Sollen wir, wenn wir einen Normbegriff von Religion auf Grund der nach unserer Ueberzeugung vollkommensten Religion, also beispielsweise der christlichen, bilden und als Maßstab verwenden, alle die Beziehungen, in welchen das christlich religiöse Leben sich entfaltet, in

den Begriff aufnehmen? die Beziehung auf die Person Jesu Christi als Grund unserer Gewißheit? das Vertrauen zu dem Vater Jesu Christi, unserem Gott und Vater? die Anerkennung des Gesetzes der brüderlichen Liebe als des Willens Gottes? die Ausübung des Gottvertrauens in der Freiheit der Gotteskindschaft? — Gehört, wenn wir der christlichen Religion unseren Normbegriff entnehmen, nicht das alles in denselben? — Aber wir denken doch faktisch, wenn wir an der Hand desselben feststellen, welche geschichtliche Erscheinungen den Namen Religion verdienen und welche Stufe sie in der Religionsgeschichte einnehmen, nicht alle jene besonderen Beziehungen ausdrücklich mit.

Ganz ähnlich ist es mit dem Begriff des Sittlichen, welchen die Ethik an die Spitze stellt. Auch dieser enthält nicht den ganzen reichen Inhalt dessen, was nach unserer Anschauung das sittliche Ideal ausfüllt, — sei diese Anschauung nun die christliche oder eine andere, etwa die der antiken Ethik —; derselbe beschränkt sich vielmehr, so wie wir ihn oben angaben, auf wenige Merkmale, ja man kann sagen, auf Ein Merkmal formaler Art, da alles zusammenläuft in dem einen Gedanken des der Lustabmessung entzogenen Gesetzes für unser Wollen und Handeln. Wie kommen wir zu dieser Beschränkung oder Entleerung? Hat sie nicht doch am Ende ihren Grund in einer Verallgemeinerung, welche aus einer die mannichfaltigen sittlichen Anschauungen der Völker zusammenfassenden Induktion entspringt? verliert sich nicht also doch wieder die Bestimmtheit des Normalbegriffs in die unbestimmten Weiten des möglichst verallgemeinerten Begriffs? — Wer diese zweifelnde Frage zu einem siegesgewissen Einwand gegen uns machen wollte, würde übersehen, daß es noch einen anderen Weg gibt, auf welchem wir zu einer Hervorhebung einzelner bestimmter Merkmale aus dem Gesamtumfang unserer sittlichen Anschauungen gelangen, als den Weg einer Induktion, welche das Identische aus allen geschichtlich gegebenen sittlichen Anschauungen zu entnehmen sich bemüht. Statt der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit verschiedener sittlicher Ideale können wir auch bei der Analyse des sittlichen Lebens in der nach unserer Ueberzeugung vollkommensten Gestalt einen anderen Vergleichungspunkt wählen: die anderen Seiten unseres eigenen geistigen Lebens. Wir stellen also die Frage: was sind die bezeichnenden Merkmale, mit deren Hilfe wir im Umkreis unseres eigenen geistigen Lebens diejenigen Vorgänge abgrenzen können, welche wir mit dem Namen „sittlich“ auszeichnen? Wenn schon ein

einzigster bestimmender Gedanke die Eigenart der letzteren konstituiert, so brauchen wir nur diesen im Bewußtsein zu fixieren und möglichst deutlich zu bezeichnen, welche Bedeutung demselben innerhalb unseres geistigen Lebens zuerkannt wird. So genügt es, den Gedanken eines über die Dialektik der Triebe und Neigungen erhabenen Gesetzes durch die vergleichende Analyse festzulegen und zu zeigen, wie sich das persönliche Selbstgefühl an diese Idee eines Sollens heftet.

Ganz ebenso können wir auch in Beziehung auf das religiöse Leben verfahren. Durch analysierende Selbstbefinnung suchen wir uns zu verdeutlichen, was in uns vorgeht, wenn wir in der nach unserer Ueberzeugung vollkommensten Form des religiösen Lebens sei es wirklich, sei es hypothetisch uns bewegen, und durch Vergleichung mit den anderen Bethätigungsweisen unseres geistigen Lebens suchen wir die unterscheidenden Merkmale der religiösen Vorgänge uns zum Bewußtsein zu bringen und zu bezeichnen. Es handelt sich nun hierbei vor allem um den besonderen Sinn, die besondere Bedeutung, welche diesen religiösen Vorgängen im Leben dessen, der sie hegt (sei's mit Recht, sei's mit Unrecht), eingeräumt wird, um den Halt, welchen sie in seinem Bewußtsein haben. Nicht eine Erzählung davon, wie diese Vorgänge etwa zustandekommen können, sondern ein „teleologisch-analytisches“¹⁾ Verstehen derselben wird in dieser Untersuchung erstrebt.

Um nicht zu lange in ermüdenden Abstrakten mich zu bewegen, führe ich beispielsweise — ohne also für die vollkommene Richtigkeit hier einzutreten — ein Resultat an, welches dieser Aufgabe genügen will. Alle inneren Vorgänge, welche mit einer (wirklichen oder hypothetischen) Aneignung der Stufe der christlichen Religion in uns gegeben sind, lassen sich von den übrigen Lebensbethätigungen unseres Geistes schon durch wenige resp. durch Eine herrschende Idee unterscheiden: sie stehen durchweg unter der Herrschaft des Einen Gedankens einer Macht, von welcher abhängig ich, was auch der von meinem Willen unabhängige Lauf der Welt mir bringen möge, die Verwirklichung meines höchsten persönlichen Zweckes gewinnen kann; durchweg handelt es sich darum, in der Abhängigkeit von jener Macht, oder genauer, im Vertrauen zu ihr, diejenige Seligkeit zu gewinnen,

¹⁾ Ich verdanke diesen Ausdruck Gottschick, Theologische Literaturzeitung (Kenzienstein von Lipfius, Philosophie und Religion) 1886. Col. 282.

welche an der auch im Wechsel des Geschehens gesicherten Verwirklichung des höchsten persönlichen Zwecks hängt.

Wir bestimmten es als das Ziel dieses Verfahrens, möglichst konzentriert darzulegen, wodurch sich die religiösen Lebensbethätigungen normaler Weise von den übrigen Funktionen unseres geistigen Seins unterscheiden, also womöglich Einen bestimmenden Gedanken zum Bewußtsein zu bringen, welcher den Schlüssel zu dem besonderen Sinn aller jener Vorgänge uns gibt. Bei dem Beispiel eines solchen Versuchs, das wir soeben anführten, ergibt sich aber sofort, daß der einheitliche Gedanke doch selbst schon mehrere Beziehungen in sich schließt: er erinnert an unsere Vorstellung eines höchsten persönlichen Zwecks und an das Streben, in der Verwirklichung desselben volle Befriedigung zu finden, er enthält den Gedanken des Naturlaufs, er wendet sich an unser Bewußtsein von der Unabhängigkeit des letzteren von unserem Willen. Alle diese Beziehungen unseres Vorstellens und Fühlens sind freilich in der vorhin angegebenen Bestimmung nur dazu wachgerufen, daß wir an die einheitliche Zusammenfassung derselben in dem Einen affektvollen Gedanken der unseren persönlichen Zweck verwirklichenden weltmächtigen Kausalität erinnert werden.

Statt nun aber in dieser Weise Einen möglichst konzentrierten herrschenden Begriff zu suchen, können wir auch darnach streben, den Normbegriff von Religion reicher zu entfalten: das geschieht, indem wir für's erste zum Bewußtsein zu bringen und zu bezeichnen versuchen, wie auf der normalen Stufe die religiösen Lebenserweisungen sich je von den einzelnen der übrigen Geistesbethätigkeiten unterscheiden resp. mit ihnen verwandt sind: was hat das religiöse Leben Besonders im Verhältnis zu den ethischen, zu den ästhetischen, zu den theoretischen Funktionen, (welche gleichfalls auf der Stufe der nach unserer Ueberzeugung vollkommensten Gestaltung analysiert werden)? Der Wert einer solchen Entfaltung erhellt durch die Erwägung: alle diese verschiedenen Beziehungen, in welchen wir auf Grund einer Besinnung über die vollkommenste Religionsform den Normalbegriff der Religion entwickeln, liefern uns ebensoviele Fragestellungen, mit welchen wir an die verschiedenen geschichtlichen Religionen herantreten: Inwieweit ist in dieser und jener Religion die normale Art religiösen Vorstellens enthalten? inwieweit ist die Unterscheidung des religiösen Glaubens von der Welterkenntnis voll-

zogen? inwieweit ist die Loslösung des religiösen Fühlens vom ästhetischen vorhanden? 2c. Erst aus den Antworten auf diese verschiedenen Fragen kann eine umfassende Stufenordnung der geschichtlichen Religionsformen sich erbauen, für welche der in einem beherrschenden Gedanken konzentrierte Religionsbegriff nur die Grundlinien andeutet.

Aber der Anlaß zu einer Gliederung des konzentrierten Religionsbegriffs ergibt sich nicht nur von außen her, aus der Mannigfaltigkeit der mit dem religiösen Leben in Vergleichung zu stellenden geistigen Thätigkeiten, sondern im Reichtum des religiösen Lebens selbst liegt der Antrieb dazu. Die Vergleichung der religiösen Vorgänge mit den verschiedenen anderen Seiten des Geisteslebens läßt sich gar nicht durchführen, ohne daß für's zweite auch das, was innerhalb des Umkreises der religiösen Vorgänge selbst liegt, aufgeklärt wird. Auch wenn ein einheitlicher herrschender Gedanke vorhanden ist — mag derselbe nun so, wie oben angeführt wurde, oder anders bestimmt werden — steht in Abhängigkeit von demselben eine Fülle von besonders gestalteten Gefühlen, Willensthätigkeiten, Vorstellungen, und der Religionsbegriff kann nun in einer Darlegung dieser verschiedenen inneren Vorgänge entfaltet werden. — Auch hier kann die Analogie des sittlichen Gebietes die beste Anleitung geben. Der Kreis desselben ist vollkommen und einheitlich bestimmt durch den Gedanken eines Gesetzes, durch dessen Anerkennung als unseres eigenen Gesetzes wir dem bloßen Getriebenwerden von Neigungen uns entziehen. Aber es bleibt nun doch die weitere wissenschaftliche Aufgabe bestehen, die mannigfaltigen inneren Vorgänge, welche unter dem bestimmenden Einfluß jenes Gedankens stehen, klar zu machen: das Gefühl der persönlichen Würde, der Achtung und Selbstachtung, der Verantwortlichkeit, der Schuld, der Reue, die Phänomene des sittlichen Gewissens, den sittlichen Willensentschluß 2c. — Dem entsprechend erhebt sich, wenn wir jene für das religiöse Leben bezeichnende Idee bestimmen, vor unserem Bewußtsein eine Mannigfaltigkeit von (hypothetisch oder wirklich erlebten) Vorgängen, welche in der Beziehung auf jene Idee ihre Eigentümlichkeit besitzen, die Gefühle des Vertrauens, der Andacht, der Ehrfurcht, der Entschluß der vertrauensvollen Hingebung, des Gehorsams, die Vorstellung einer göttlichen Weltordnung 2c. Alle diese psychischen Phänomene bedürfen doch einer die Verständigung darüber ermöglichenden Aufklärung und

Bezeichnung. — Wenn man diese Entwicklung des konzentrierten Sittlichkeits- und Religionsbegriffs zu einer Analyse der mannigfaltigen Funktionen, welche unter dem Herrschaftsbereich der in diesen Gebieten leitenden Begriffe stehen, als Moral- und Religionspsychologie bezeichnen will, so ist meines Erachtens aus sachlichen Gründen nichts dagegen einzuwenden. Nur muß man, wenn man diese Namen anwendet, sich stets bewußt bleiben, daß diese Darlegung der inneren Vorgänge des religiösen und sittlichen Lebens aus einer Zergliederung derselben auf der vollkommensten Stufe erwächst, also selbst lauter Normbegriffe liefert. Darin liegt auch, daß diese Moral- und Religionspsychologie das religiöse und sittliche Leben nicht etwa in einer Unabhängigkeit von aller Geschichte, an einem Menschen überhaupt, zergliedern kann, sondern es vielmehr in der bestimmten Gestalt charakterisiert, welche es innerhalb der geschichtlich gegebenen sittlich religiösen Gemeinschaft, welche nach unserer Ueberzeugung die vollkommenste ist, gewinnt.

Sobald wir aber diese These uns verdeutlichen, lebt eine Frage, welche sich oben p. 60 f. erhob und welche noch nicht direkt ihre Lösung fand, in verstärkter Kraft wieder auf: Fällt nicht die Erweiterung des Religionsbegriffs zu einer Analyse der religiösen Vorgänge oder die sogenannte Religionspsychologie einfach mit einer Beschreibung derjenigen inneren Vorgänge zusammen, welche auf der höchsten Stufe religiösen Lebens, sagen wir: auf dem Boden des Christentums ¹⁾ sich entfalten, also mit einer rein historischen Wissenschaft von dem christlich-religiösen Leben? — Wir dürfen es nicht unterlassen, auch hier wenigstens einen Ausblick auf ein weiteres Feld uns zu eröffnen. Löst nicht auch die vorhin geforderte Analyse der vom Gedanken des sittlichen Gesetzes abhängigen Vorgänge der Moralpsychologie in eine Beschreibung der vom Christentum ¹⁾ beeinflussten Sittlichkeit, also eines historischen Thatbestandes sich auf? Und wie steht es mit jenen Spezialpsychologien, nach deren Charakter wir oben p. 35 f. fragten, der Psychologie des Wissenssystems, der

¹⁾ Ich rechne, der Vereinfachung wegen, im folgenden mit der Voraussetzung, daß die Stufe des Christentums als die vollkommenste anerkannt wird; ein anderer mag etwa die modern-ästhetische Sittlichkeit und Religiosität dafür einsetzen; die methodologischen Fragen bleiben aber, wenn dies geschieht, wesentlich die gleichen, ebenso auch die Antworten auf diese Fragen.

Kunst, des Rechts, des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, des ökonomischen Systems? Wir dürfen nach der Analyse der Moral- und Religionspsychologie wohl annehmen, daß diese Spezialpsychologien mit ihren Analysen auch an die vollkommensten Gestaltungen je des betreffenden Gebiets geschichtlichen Lebens sich halten und soviel als möglich ihre Maßbegriffe zu Normbegriffen auszubilden suchen. Läßt sich, so lautet die Frage, eine psychologische Analyse des geistigen Lebens in diesen verschiedenen Verzweigungen von der (historischen) Beschreibung desselben auf seiner vollkommensten Stufe unterscheiden? — Doch nur wegen ihrer Beziehung zur Religionspsychologie sind uns diese Fragen wichtig.

Diese selbst tritt uns in der That zu der Beschreibung des religiösen Erlebnisses eines Christen in eine viel engere Verwandtschaft, als dieselbe häufig zugestanden wird. Es ist im Grunde nur ein größeres Maß von Abstraktion, welches noch einen Unterschied macht. Die Religionspsychologie sucht die eigentümlichen Formen der religiösen Erlebnisse, wie sie auf dem Boden der vollkommensten Religionsform sich gestalten sollen, unter Absehen von einem bestimmten durch Wahrnehmung gegebenen Inhalt, insbesondere auch unter Absehen von der Beziehung auf bestimmte geschichtliche Thatfachen zum Bewußtsein zu bringen und durch eine deutliche Bezeichnung ebenso für die eigene Erinnerung wie zum Behuf gegenseitiger Verständigung zu fixieren.

Ein Blick auf die nächstverwandten Erscheinungen, bei welchen die Sache einfacher zu liegen scheint, soll den Weg zur Verdeutlichung dieses Sages bahnen. Wollte einer eine Beschreibung des wissenschaftlichen Geisteslebens auf der heutigen Stufe geben, so müßte er die verschiedenen Erkenntnisresultate, welche die moderne Wissenschaft gewonnen hat oder zu gewinnen sich bemüht, die verschiedenen Arbeitsmethoden, welche im Unterschied von früheren wissenschaftlichen Bemühungen angewandt werden, die höchste Entwicklung der Wissenschaftsgemeinschaft unter den Menschen mit den verschiedenen Mitteln wissenschaftlichen Verkehrs (Schule, Presse, litterarische Vereinigungen u. dgl.) denen, welche dieses Leben mitleben oder sich hineinzu leben im Stande sind, in signifikanten Zügen zu zeichnen versuchen. Eine Psychologie des Erkenntnisystems hat ein anderes Ziel. Bei allem Erkennen von Gegenständen überhaupt sind wir von einer Idee des Wissens, der wissenschaftlichen

Wahrheit geleitet. Eben diese von uns selbst gedachte und bei aller Erkenntnisarbeit zu Grunde gelegte (apriorische) Idee sucht nun die Erkenntnispsychologie unter Absehen von aller Verschiedenheit der Erkenntnisobjekte in dem Maße von Klarheit, welches nach der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft möglich ist, uns zum Bewußtsein zu bringen und dadurch die Eigenart der Erkenntnisthätigkeit selbst aufzuklären. Damit eröffnet sich der Erkenntnispsychologie die Aufgabe, unter beständiger Abstraktion von dem mannigfaltigen Erkenntnisinhalt die eigentümliche Form und Bedeutung derjenigen Thätigkeiten, welche unter der Leitung jener Idee stehen, durch die Erinnerung an das, was wir selbst erleben, verständlich zu machen. Es wird ihr also 1) die Arbeit zugewiesen, diejenigen Funktionen gegen einander abzugrenzen und zu bestimmen, welche als Komponenten der von der Idee der Wahrheit geleiteten Erkenntnisthätigkeit sich unterscheiden lassen (darüber siehe auch das folgende Kapitel); ebenso hat sie die Stufen zu bezeichnen, welche sich im Verhältnis zu dem Ziel des Wissens in unserer Erkenntnisthätigkeit unterscheiden lassen (Meinen, Für-wahrscheinlich-halten, Untersuchen, Prüfen zc.), dazu auch den Komplex der Gefühle und Willensimpulse, welche unter dem bestimmenden Einfluß der Idee der Wahrheit stehen: die Gefühle des Zweifels, der Ungewißheit, der Gewißheit, des Unbehagens bei einer Unklarheit, die Willensanstrengung des Nachforschens u. dgl. Die Erkenntnispsychologie kann aber auch 2) noch, gleichfalls unter Abstraktion vom Erkenntnisinhalt, also nach der formalen Seite, diejenigen geistigen Vorgänge beschreiben, in welchen eine Wissensgemeinschaft unter Menschen überhaupt und in derselben das Wissen des einzelnen Menschen sich entwickelt, also die Begriffe des Lehrens, Lernens, des traditionellen opp. selbständigen Wissens, des Fragens, Streitens, Widerlegens zc. — Bei der Aufklärung aller dieser Thätigkeiten hält sich die Untersuchung, wie wohl sie den mannigfaltigen Erkenntnisinhalt außer Rechnung läßt, doch an die nach unserem Gesichtskreis vollkommenste Stufe der Erkenntnisarbeit. Was thue und erlebe ich, wenn ich auf der höchsten mir zugänglichen Stufe erkennend thätig bin? resp. was thut und erlebt der Mann der Wissenschaft, der die höchste Ausbildung dieser Arbeit mit repräsentiert und dessen Forscherarbeit ich nachbilde, indem er seine von der Idee des Wissens geleitete Geistesarbeit vollbringt? das ist die Frage, welche die Erkenntnispsychologie stellt.

Ähnlich ist das Verhältnis der Moralphychologie zu der Beschreibung des sittlichen Lebens auf seiner höchsten, sagen wir auf der christlichen Stufe. Eine solche Beschreibung hätte den Inhalt des christlichen Sittengesetzes, die bestimmten Handlungen, welche in Beziehung auf bestimmte Verhältnisse geboten sind, den Zustand der menschlichen Gesellschaft, welcher als Ideal vorgehalten wird, zu zeichnen. Es ist nun aber auch möglich, von diesem Inhalt zu abstrahieren. Nach Abzug desselben bleibt als erste Aufgabe, wie schon oben besprochen, übrig, die gegenüber allen anderen Geistesgebieten unterscheidende, das sittliche Leben konstituierende Idee eines sittlichen Gesetzes ihrem Sinn nach aufzuklären und gegen Verwechslung zu schützen. Damit erwächst aber, ähnlich wie beim Wissenssystem, die Notwendigkeit, auch diejenigen Funktionen zu deutlichem Bewußtsein zu erheben, welche, sowie wir den Gedanken eines sittlichen Gesetzes vollziehen und bestimmend für uns werden lassen, in diesem Vorgang schon enthalten sind; man denke an Definitionen wie die der Begriffe: Norm, objektive Regel im Unterschied von subjektiver Maxime, moralische Triebfeder, persönlicher Zweck, höchstes Gut¹⁾. Weiter gehört in die Moralphychologie die Bestimmung der von dem Gedanken des sittlichen Gesetzes abhängigen psychischen Vorgänge und Zustände: Schuldgefühl, Reue, sittlicher Entschluß u. dgl. (vgl. p. 64), je in ihrem besonderen Sinn, welchen sie unter der bestimmenden Macht der Idee des Sittengesetzes gewinnen. Endlich können in die Moralphychologie noch diejenigen psychischen Vorgänge und Zustände gezogen werden, auf welchen eine sittliche Gemeinschaft der Menschen ruht; auch diese aber werden unter Abstraktion von dem Inhalt des die Gemeinschaft beherrschenden Gesetzes m. a. W. sie werden nur in denjenigen Bestimmungen definiert, welche aus der Anwendung des formalen Gedankens des sittlichen Gesetzes auf eine Gemeinschaft von Menschen sich ergeben; man denke an die Begriffe sittlicher Beurteilung, sittlicher Achtung, sittlicher Entrüstung, sittlicher Selbständigkeit, sittlicher Autorität, sittlicher Erziehung u. dgl.

Auch der Stoff einer Religionspsychologie im Unterschied von einer Beschreibung des christlich-religiösen Lebens läßt sich analog

¹⁾ Wenn ich auch auf die obigen Begriffe den Ausdruck „Funktionen“ angewendet habe, so geschieht es deswegen, weil alle diese Begriffe sich nur in ihrer Beziehung auf eine Thätigkeit des Subjekts bestimmen lassen.

umschreiben: die letztere müßte die für die christliche Religion grundlegende Beziehung auf die geschichtliche Person Jesu Christi, auf das inhaltlich bestimmte Gebot der Liebe, auf den Reichtum des konkreten Lebens mit seinen mannigfaltigen Aufgaben und Erfahrungen von Freud und Leid mit aufnehmen. Die Religionspsychologie hält sich zwar mit ihren Analysen auch an die vollkommenste Form des religiösen Lebens, etwa an die christliche; aber sie abstrahiert eben von jenem nur in der Beziehung auf bestimmte Objekte der wirklichen Wahrnehmungswelt verständlichen Inhalt. Nicht den Inhalt der christlichen Gottesidee beschreiben wir also, sondern wir fragen: Was ist die Form der Thätigkeit, in welcher wir uns bewegen, wenn wir jene Idee denken und als wahr anerkennen? Wir verdeutlichen also z. B., was es heißt, daß wir den Gedanken eines höchsten persönlichen Zweckes bilden, in welcher Beziehung dies zu der Anerkennung eines höchsten Gesetzes steht (wobei der christliche Inhalt des letzteren und des ersteren bei Seite gelassen wird), was wir unter Abhängigkeit von der naturgesetzlichen Ordnung der Welt verstehen; wir bringen die Thätigkeit, unseren höchsten persönlichen Zweck auf eine höchste überweltliche Kausalität zu beziehen und dadurch die Ordnung der Welt diesem Zwecke unterzuordnen, zum Bewußtsein. Es werden also auch hier diejenigen Funktionen, welche in dem Vollzug jenes herrschenden Gedankens schon enthalten sind, in ihrer besonderen Form, abgesehen von der Beziehung auf einen bestimmten Wahrnehmungsinhalt, beleuchtet. Man vergleiche dazu noch weiter Begriffe wie die des Strebens nach Leben, des Selbstgefühls, der Ordnung der Werte, des Werturteils, der praktischen Weltanschauung im Unterschied von theoretischer Welterklärung, des Endzwecks der Welt etc. — Dieselbe Aufgabe setzt sich aber die Religionspsychologie bezüglich der Vorgänge, welche unter dem bestimmenden Einfluß jenes Gedankens stehen. In der christlichen Religion soll das Grundgefühl das des kindlichen Vertrauens zu dem in Jesu Christo uns offenbaren Vater sein. Von dieser Beziehung auf die individuell-geschichtliche Erscheinung Christi und von dem damit gegebenen Inhalt abstrahiert die Religionspsychologie, auch wenn sie die konkrete christliche Religion zu ihrem Ausgangspunkte nimmt; sie sucht die Erlebnisse religiösen Vertrauens, der religiösen Ehrfurcht, der religiösen Gewißheit, den Akt religiöser Hingebung, das Gefühl religiöser Unseligkeit je nur in der unauflöselichen Beziehung zu der formal bestimmten Gottes-

idee, darum auch selbst nach der formalen Seite zu definieren. J. B. dem in wirklichem Erleben oder hypothetischem Erleben erfaßten kindlichen Vertrauen auf den Vater Jesu Christi entnimmt die Religionspsychologie nur etwa den Begriff (für dessen absolute Richtigkeit ich hier nicht eintrete): religiöses Vertrauen ist die entschlossene freudevolle Gewißheit von dem Vorhandensein und der Wirksamkeit einer Macht, welche die Verwirklichung meines höchsten persönlichen Zweckes trotz des von meinem Willen unabhängigen Laufs der Welt herbeiführt. — Endlich kann auch die Religionspsychologie, ja sie muß — weil dem religiösen Leben höchster Stufe diese Beziehung ganz wesentlich ist — die Erlebnisse auf dem Boden einer religiösen Gemeinschaft unter Absehen von dem bestimmten Inhalt des in einer solchen herrschenden Gottesgedankens zu definieren versuchen; in diesem Zusammenhang ist eine Erklärung davon zu geben, was wir unter religiöser Offenbarung, unter religiöser Tradition, unter Autoritätsglauben u. verstehen, eine Erklärung, welche von dem bestimmten Inhalt des die bestimmte Gemeinschaft begründenden geschichtlichen Ereignisses, der in ihr fortgepflanzten religiösen Ueberlieferung, des in ihr gehegten Glaubens absteht ¹⁾.

¹⁾ Während im obigen Zusammenhang die schwierige Frage nach dem Verhältnis der Spezialpsychologien zu der (nur historischen) Beschreibung der einzelnen Geistesgebiete je in ihrer vollkommensten Gestalt nicht umgangen werden konnte, habe ich dagegen eine genauere Untersuchung der Frage nach dem Verhältnis der Spezialpsychologien zur „allgemeinen Psychologie“ als weniger bedeutsam für unseren Zweck und als zu weit führend aus dem Zusammenhang des Textes ferngehalten. Schon oben p. 33 f. haben wir für die Aufgaben der allgemeinen Psychologie die begrenzende Bestimmung gegeben, daß dieselbe die natürlichen Lebensbetätigungen des Ich lediglich in ihrer Beziehung auf Gegenstände überhaupt, ohne Beziehung auf einen bestimmten Inhalt der Wahrnehmung oder einen bestimmten Zweck oder eine bestimmte Idee, zu verdeutlichen habe. Diese Abgrenzung ist nun durch das erläutert, was wir in unserer obigen Untersuchung über die Spezialpsychologien ausgeführt haben. Diejenigen psychischen Vorgänge, welche unter dem beherrschenden Einfluß bestimmter Ideen wie der des Sittengesetzes, der Wahrheit, der zu unserem Heil wirksamen überweltlichen Macht stehen, sind der Psychologie der Moral, des Wissenschaftensystems, der Religion zuzuweisen und aus der allgemeinen Psychologie auszuscheiden. Der letzteren sind nach meiner Ansicht auch diejenigen Funktionen fernzuhalten, welche nur in der Beziehung auf das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen oder in Beziehung auf inhaltlich bestimmte Objekte verstanden werden können, z. B. ist die Bestimmung der verschiedenen Triebe des Menschen, welche nur durch die Verschiedenheit der Begeh-

Die Religionspsychologie gibt hiernach nur die Entfaltung des formal bestimmten Normbegriffs der Religion und eben damit eine Darlegung des Wesens der Religion. Wollte man etwa fragen, ob denn die Abstraktionen, welche dabei angewandt werden, einen Wert haben und ob es nicht genügend wäre, ohne Abstraktion das vollkommene religiöse Leben in seinem Inhaltsreichtum zu beschreiben, so ist, wenigstens an dieser Stelle, nur zu antworten: 1) wenn wir das religiöse Leben in seinem ganzen Inhaltsreichtum schilderten, so würde die Eigenart desselben im Unterschied von den anderen Seiten des geistigen Lebens uns nicht scharf genug hervortreten: alle scharfe Charakteristik ist Abstraktion; 2) gerade durch die Abstraktion gewinnt der Normbegriff diejenige Gestalt, welche ihn geeignet macht, als Maßstab bei der Beurteilung der anderen Religionen zu dienen.

Eine Arbeit der Abstraktion muß also — dies ist unser Ergebnis — an der nach unserer Ueberzeugung vollkommensten Gestalt der Religion vorgenommen werden; leitend ist dabei die Vergleichung mit den anderen Seiten unseres geistigen Lebens.

Aber wenn nun der Versuch, aus den mannigfaltigen Formen des religiösen Lebens die überall, auf der untersten wie der obersten Stufe, gemeinsamen Merkmale in einem Begriff von Religion zu sammeln, vor unserer kritischen Prüfung sich aufgelöst hat, so liegt es mir doch durchaus fern, in Abrede zu stellen, daß die Kenntnisaufnahme von den verschiedenen geschichtlich gegebenen Religionsarten

untereinandergehalten werden können, nach meiner Ansicht nicht in die allgemeine Psychologie aufzunehmen, sondern nur die Definition der Verschiedenheit von Trieb, Begehren, Neigung, Zweckwollen, lauter Funktionen, welche, in ihrer Beziehung auf Gegenstände überhaupt, also abgesehen von dem bestimmten Inhalt der Form nach unterschieden werden können. Jene Aufzählung der verschiedenen Triebe gehört in die Spezialpsychologie des ökonomischen Systems und des geselligen Zusammenlebens der Menschen. — Die allgemeine Psychologie würde auf diese Weise allerdings eines Teils ihres Stoffes beraubt, aber, wie ich glaube, nicht zu ihrem Schaden. Man wird zugeben, daß die Abschnitte der Psychologie, in welchen die ästhetischen, sittlichen, religiösen Gefühle oder die verschiedenen Triebe, Erwerbstrieb, Geselligkeitstrieb, Ehrtrieb, Kunsttrieb, womöglich auch religiöser und moralischer Trieb behandelt werden, sich durch Unsicherheit der Methode und Willkürlichkeit der Stoffwahl auszuzeichnen pflegen. Durch Verweisung dieses Stoffes an die Spezialpsychologien, sowie durch eine Abgrenzung der Aufgaben und Klärung der Methode der letzteren, wie wir sie oben erstrebt haben, könnte vielleicht Abhilfe geschafft werden.

vom allergrößten Wert für die Klärung des Normbegriffs der Religion und die Ausführung der Religionspsychologie sei. Ist doch die analysierende Selbstbesinnung des Forschers über die aus eigenem Erleben bekannte nach seiner Ueberzeugung vollkommene Religionsform oder über die durch hypothetisches Nacherleben erfaßte, vielleicht innerlich ihm fremde, aber doch nach seiner Ansicht relativ höchste Religionsgestalt die grundlegende Thätigkeit bei der Auffuchung der den Normbegriff konstituierenden Merkmale. Diese Selbstbesinnung aber schöpft den lebhaftesten Antrieb und die beste Klarheit aus der Vergleichung der an die Spitze gestellten Religionsform mit denen, welche niederer stehen.

Es ist ja durchaus einleuchtend, daß, wer im hypothetischen Nacherleben interpretierend, divinierend, komparierend die verschiedensten Weisen religiösen Vorstellens und Fühlens sich zum Bewußtsein zu bringen und sie behufs der Verständigung zu bezeichnen bemüht ist, dadurch eine formale Uebung gewinnt, welche ihn befähigt, sowohl den besonderen Inhalt des christlich-religiösen Lebens im Unterschied von anderen Religionsarten besser zu verstehen, als auch, unter Abstraktion von dem Inhaltsreichtum, die eigentümlichen Merkmale, durch welche das religiöse Leben sich von den anderen Lebensbethätigungen des Ich unterscheidet, herauszuheben. Aber die Kenntnisaufnahme von andern Religionsformen gibt uns noch mehr als eine Schulung in der Analyse eines wirklich oder hypothetisch nachgebildeten Erlebnisses.

Noch immer hat die Ansicht eine weite Verbreitung und übt einen verwirrenden Einfluß, daß unser Ich, wenn es über ein eigenes — sei es wirkliches oder hypothetisch nachgebildetes — Erlebnis reflektiert und dasselbe in allen seinen konkreten Zügen oder in seiner unterscheidenden Form zum Bewußtsein bringt, als ein leeres, aller inhaltsvollen Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen sich entäußerndes, nur eben in reflektierender Thätigkeit begriffenes Bewußtsein jenem zu analysierenden Inhalt gegenüber treten solle und könne und daß Fortschritte in der Selbstbesinnung lediglich durch eine Anspannung der über das eigene Erlebnis reflektierenden Aufmerksamkeit erzielt werden. Diese irrthümliche Meinung muß aber der richtigen Einsicht Platz machen, daß das Ich, wenn es über eigene Thätigkeiten und Zustände — seien es gegenwärtige oder frühere, wirkliche oder hypothetisch nachgebildete — reflektiert, ja auch wenn es unter Abstraktion

von dem konkreten Inhalt auf die unterscheidende Eigentümlichkeit seiner verschiedenen Funktionen sich besinnt, doch ein lebendiges Ich ist d. h. daß es seinen Standpunkt in einem Komplex von inhaltsvollen Vorstellungen, Gefühlen und Zwecken nehmen muß. Am deutlichsten ist dies in den Fällen, in welchen wir über vergangene Vorgänge unseres inneren Lebens z. B. über eine trübe Stimmung, die uns etwa in einem Abschnitt unserer Jugendzeit beherrschte, nachdenken. Damals als wir dieselbe durchlebten, waren unmittelbar diese und jene Motive und zusammenwirkenden Gefühle unserem Bewußtsein präsent; wenn wir jetzt darüber nachdenken, entdecken wir aber noch andere bestimmende Gründe für jene Schwermuttsstimmung, Gründe, deren wir uns damals gar nicht bewußt waren. Wie ist dies möglich? Nicht etwa dadurch, daß wir uns jetzt mit angestrenzterer Aufmerksamkeit darüber besinnen — nein, wir haben vielleicht damals mit unübertrefflicher hypochondrischer Aufmerksamkeit den Gründen der traurigen Stimmung nachgegrübelt — sondern dadurch, daß gegenüber der damaligen Zeit ein wenigstens zum teil neuer Inhalt von Vorstellungen, Gefühlen, Zwecken unser Ich konstituiert. Indem entweder ein Inhalt, welcher früher schon von uns angeeignet, aber zeitweilig während jener Stimmung uns verloren war, wieder unter allerlei Einflüssen für unser persönliches Leben Bedeutung gewinnt oder indem ein ganz neuer Inhalt durch fortschreitende Lebenserfahrung und Selbstbildung von uns aufgenommen wird, hat das Ich einen neuen Standpunkt zur Analyse jenes vergangenen Ereignisses gewonnen: durch die Vergleichung mit dem neuen Inhalt vermögen wir an der von uns im hypothetischen Nocheinmalerleben aus der Vergangenheit wiedergerufenen (vielleicht mit Mühe gleichsam rekonstruierten) Stimmung solche Bestimmungsgründe zu entdecken, welche unserem unmittelbaren Bewußtsein beim ursprünglichen Erleben verborgen blieben¹⁾. Aber nicht bloß dadurch, daß wir selbst wirklich andere geworden sind, d. h. daß wir in neuen Vorstellungen, Ge-

¹⁾ Ich muß in diesem Zusammenhang der Versuchung widerstehen, die von mir weiter verfolgte Zergliederung hier auszuführen und den Bedingungen oder Voraussetzungen aller Selbstbesinnung, damit auch den unüberschreitbaren Schranken, welche sich von da aus ergeben, und den Gründen für eine Möglichkeit der Selbsttäuschung nachzuspüren. Zu einer grundlegenden Kritik der Selbstbesinnung, welche bis an die äußerste Grenze uns führt, welche menschlichem Nachdenken überhaupt erreichbar ist — einer Selbstbesinnung über die Selbstbesinnung — sind bis jetzt von der Philosophie nur Bruchstücke geliefert worden.



fühlen und Zwecken unser persönliches Leben leben, haben wir einen neuen Standpunkt für die analysierende Betrachtung, sondern schon dadurch, daß wir nachbildend die Erlebnisse anderer Menschen uns hypothetisch aneignen und von diesem allerdings nur hypothetisch aufgenommenen Inhalt aus die damit kontrastierenden und gleichartigen Züge des eigenen früheren Zustands, also beispielsweise jener früheren melancholischen Stimmung festzustellen und dadurch denselben aufzuheben suchen.

Dies gilt nun auch, wenn ein Forscher diejenige Form religiösen Lebens, welche er als die vollkommene in seinem wirklichen Leben anerkennt oder als vollkommenste hypothetisch nachbildet, auf dem Wege der Selbstbesinnung analysiert, um den Normbegriff der Religion und das Material einer Religionspsychologie zu gewinnen: das hypothetische Sich-hineinleben in die religiösen Situationen anderer Menschen gibt ihm neue Standpunkte für die vergleichende Betrachtung des religiösen Lebens auf der nach seiner Ueberzeugung vollkommensten Stufe, von denen aus er nicht nur den besonderen Inhalt desselben, sondern auch die formalen Merkmale dieser psychischen Vorgänge gegenüber den anderen Seiten des geistigen Lebens deutlicher und allseitiger zum Bewußtsein zu bringen vermag. So ist denn die Bekanntschaft mit den verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen des religiösen Lebens auch nach unserer Ansicht eine Bedingung für die Klärung unseres Normbegriffs der Religion und für den Ausbau einer Religionspsychologie, aber nicht dadurch, daß sie das Material für ein Zusammenfassen der überall identisch wiederkehrenden Merkmale böte, sondern dadurch, daß sie der analysierenden Selbstbesinnung zu neuen Gesichtspunkten verhilft¹⁾. Diese ist und bleibt es, welche durch Vergleichung des religiösen Lebens in der nach unserer Anschauung vollkommensten Gestalt mit den anderen Seiten des geistigen Lebens die Merkmale des Religionsbegriffs und darin die besondere Form der religiösen Vorgänge fixiert.

Wie die Erforschung der mannigfaltigen Religionen eine Voraussetzung für die Selbstbesinnung bildet, durch welche wir die Frage nach dem Normbegriff der Religion und die Aufgabe der Religionspsychologie lösen, so liefert sie alsdann auch die Mittel, die Ergebnisse dieses Verfahrens zu einer verständlichen Darstellung zu bringen. Das Natürlichste ist es allerdings, daß die Religionspsycho-

¹⁾ Vgl. den einfachen Ausdruck: „einen weiteren Gesichtskreis gewinnen.“

logie auch ihre veranschaulichenden Beispiele eben derjenigen Religionsform entnimmt, an welcher sie die abstrahierende Analyse vollzieht. Wenn sie z. B. die Eigentümlichkeit, durch welche normaler Weise die religiöse Weltanschauung von dem theoretischen Erkennen sich unterscheidet, auf Grund einer Analyse der christlichen Religionsform in dem abstrakten Begriff des Werturteils bezeichnet hat, so kann dieser Charakter an den konkreten christlichen Glaubensanschauungen und an den Verkehrungen desselben, welche auf dem Boden der christlichen Kirche selbst sich eingestellt haben, am besten veranschaulicht werden. Aber die Religionspsychologie darf es nicht versäumen, auch mit Zuhilfenahme niedrigerer Stufen so viel wie möglich die besondere Art religiösen Erkennens aufzuhellen. An solchen Religionen, in welchen mit dem religiösen Erkennen die mythologischen Gebilde einer frei dichtenden Phantasie vermischt sind, läßt sich der normale Charakter des religiösen Erkennens und seine Beziehung auf bestimmte persönliche Zwecke verdeutlichen. Oder ein anderes Beispiel: im Vergleich mit der übertreibenden Karrikatur niederer Religionen, in welchen die Götterwesen als Sklaven menschlicher Wünsche behandelt werden, läßt sich die praktische Art des Gottesglaubens auf der höchsten (christlichen) Stufe veranschaulichen.

Aus beiden angeführten Gründen, welche übrigens in engem Zusammenhang stehen¹⁾, hat die Religionspsychologie auch nach unserer Ansicht jeden Fortschritt der religionsgeschichtlichen Forschung, jedes tiefere Eindringen in das Verständnis der psychologischen Situation, in welcher sich die Anhänger fremder Religionen befinden, mit Freuden zu begrüßen: sie entnimmt daraus stets neue Gesichtspunkte, um die eigenartige Form der religiösen Vorgänge auf ihrer normalen Stufe zu verstehen, und neue Mittel, um ihre Resultate zu illustrieren.

Es sei nach der begrifflichen Entwicklung eine Zusammenfassung in bildlicher Rede erlaubt: die Religionspsychologie geht darauf aus, die charakteristischen Umrisse der religiösen Vorgänge, so wie sie in der vollkommensten Gestalt sich darstellen, in scharfen, leicht übersehbaren Konturen zu zeichnen, ohne dabei die Lebensfarbe dieser Gestalt wiederzugeben; die unvollkommenen Gestaltungen benützt sie keineswegs

¹⁾ Der Zusammenhang zeigt sich darin, daß die veranschaulichende Darstellung selbst nur die Bedeutung hat, einem anderen die Ausführung der analysierenden Selbstbestimmung zu erleichtern; die Mittel veranschaulichender Darstellung werden ihm zu Voraussetzungen der Selbstbestimmung.

dazu, jene scharf bestimmten Linien zu solcher Verschwommenheit zu verflüchtigen, daß ihr Schema auch mit den unvollkommensten Gestaltungen zur Deckung gebracht werden kann, sondern dazu, durch die Vergleichung derselben den Blick für die ausgeprägten Linien der vollkommenen Form noch zu schärfen und durch Hervorhebung sowohl der richtigen als der abweichenden oder verzerrten Linien an der minder vollkommenen Gestalt die Eigenart der vollkommenen wie der unvollkommenen deutlich zu machen.

An diesem Ziele angelangt, erinnere ich an die Zerspaltung der Frage nach dem „Wesen der Religion“, welche wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchungen gemacht haben (p. 4—6). Im Lauf derselben hat sich ergeben, daß das Wesen der Religion nicht von den fixierten Vorstellungen, Regeln, Einrichtungen, welche den Bestand der Religionsgemeinschaften sichern, entnommen werden kann, sondern daß wir die objektiven Religionen nur im Zusammenhang mit ihrer Bewirkung in subjektiver Religiosität, ebenso aber die letztere in ihrem Erwachsen auf dem Boden geschichtlicher Religionen zu betrachten haben; weiter aber, daß die Frage nach den gemeinsamen Merkmalen alles in der Geschichte erwachsenen religiösen Lebens mit sachlicher Notwendigkeit hinüberführt zu der Frage nach einem Normbegriff desselben. Das „Wesen der Religion“ erforschen heißt uns jetzt: untersuchen, was zu eigentlicher, echter Religion in ihrem Unterschied von anderen geistigen Thätigkeiten des Menschen gehört. Erst an der Hand dieses Normbegriffs kann dann festgestellt werden, wieviel davon in den verschiedenen geschichtlich gegebenen Formen religiösen Lebens sich findet, und inwieweit von einer Gemeinsamkeit oder Verwandtschaft der verschiedenen Religionsgestaltungen die Rede sein kann. — Von den Bedeutungen der Frage nach dem Wesen der Religion, welche wir oben unterschieden, ist hiernach nur eine noch beiseite geblieben, die nach der bildenden Kraft in der Religion: eben zu dieser Frage nach der bildenden Kraft oder nach der Genesis der Religion haben wir die Frage nach dem Normbegriff der Religion und seine religionspsychologischen Entfaltung noch ins Verhältnis zu setzen, ebenso aber auch noch zu der Frage nach der Wahrheit oder Gültigkeit der Religion.

V. Das Verhältnis der Frage nach dem Wesen der Religion zu verwandten Fragen.

Der bestimmte Sinn, welchen die Frage nach dem Wesen der Religion nun für uns gewonnen hat, gibt uns die Möglichkeit, sie zu der nach der Genesis der Religion ins Verhältnis zu setzen. Thatsächlich sind dieselben oft zusammengeworfen worden; es kann auch nicht Wunder nehmen. Wie leicht kann die These, daß nur in Beziehung auf das Streben nach Glückseligkeit die religiösen Vorgänge, und so auch die religiösen Vorstellungen (in normaler Form gedacht) verstanden werden können, mit der anderen verwechselt werden, daß aus dem Streben nach Glückseligkeit die Religion entstanden sei und daß der Wunsch, gewisse Güter zu erlangen, den Glauben an die Götter erzeugt habe! Besonders nahe liegt diese Verwechslung, wie mir scheint, jedem, welcher bei der Frage nach dem Wesen der Religion die naturwissenschaftliche Induktion zum Vorbild nimmt. Wenn diese die gemeinsamen Merkmale verschiedener Erscheinungen sucht, so heißt dies: sie sucht ein Gesetz, unter welches sich die kausalen Beziehungen derselben, ihr Zustandekommen und ihr Wirken, subsumieren lassen; den Sinn und das Wesen einer Erscheinung verstehen heißt hier eben: ihre kausalen Beziehungen nach einem allgemeinen Gesetze verstehen. Wer bei der Erforschung des Wesens der Religion von diesem Ideal geleitet ist, dem wird es leicht entgehen, daß auf diesem Gebiet in erster Linie der Sinn oder Zweck einer Erscheinung gesucht werden muß und daß wenn dieser entdeckt ist, ein Gesetz des Werdens und Wirkens damit noch nicht gegeben ist. Es läßt sich, wenn wir an das obige Beispiel uns halten, noch ein weiterer spezieller Grund zu jener Verwechslung angeben: für niedrige Religionsstufen mag es in der That in gewissem Maß zutreffen, daß das Streben nach Glückseligkeit den Götterglauben erzeugt hat (cfr. p. 48). Wenn nun gemeinsame Merkmale gesucht werden, welche gerade auch bei den niedersten Religionsformen zutreffen, so ist die Gefahr vorhanden, daß Verständnisgrund und Entstehungsursache, welche hier zusammenfallen, auch bei anderen Religionsformen fälschlich zusammengeworfen werden ¹⁾.

Diese Verwechslung scheint mir nun durch die Einsicht, daß der

¹⁾ Durchaus ferne liegt es mir, hiermit zu behaupten, daß alle Verteidiger der empirisch-induktiven Methode diese Verwechslung begehen; Kasten z. B.

Begriff der Religion als Normbegriff auszubilden ist und daß die Religionspsychologie auf der Analyse der vollkommensten Erscheinung beruht, von vornherein ferne gerückt. Sowie wir nämlich dies analytische Verfahren mit klarem Bewußtsein einhalten, können wir nur erwarten zu erfahren, was der Sinn religiösen Lebens in seiner vollkommensten Erscheinungsform und was darin enthalten ist, nicht aber, welches der Hergang seines Zustandekommens ist. Speziell wird die Behauptung, das Glückseligkeitsstreben habe die Religion produziert, eine Behauptung, welche durch die niederen Religionsformen uns nahegelegt sein mag, ihren Halt verlieren, wenn wir in der Analyse der Religion höchster Stufe uns bewegen. Diese mag etwa — ich führe auch hier dies Resultat nur beispielsweise an — darauf führen, daß man, um die Religion höchster Stufe in ihrem Sinn zu verstehen, sich klar machen muß, dieselbe wolle unser Streben nach der Erreichung unseres einheitlichen persönlichen, d. h. sittlichen Zwecks befriedigen. Wenn wir damit auch wissen, mit was für Fasern dieselbe im Geistesleben des Menschen besetzt ist und wie ihre Wurzeln sich in diesem verzweigen, so ist doch die Frage noch nicht gelöst: aus was für einem Samenkorn und durch welche Entwicklungsstadien hindurch ist sie geworden? ist es die generatio aequivoca aus dem natürlichen Streben nach Glück, ist es die Triebkraft einer neben den natürlichen Trieben vorhandenen ursprünglichen religiösen

sieht in diesem Punkte den Unterschied, welcher zwischen dem Objekt der Natur- und der Geisteswissenschaften besteht, klar genug, um seine Untersuchung der allgemeinen Merkmale der Religion von der Erforschung der Genesis der Religion zu unterscheiden. Daß aber trotzdem so viele ihn dahin mißverstanden haben, daß er die Genesis der Religion aufzeigen wolle, läßt sich wenigstens zum Teil aus der von ihm befolgten Methode der naturwissenschaftlichen Induktion erklären. Wenigstens zum Teil! denn es gibt auch Mißverständnisse, welche unerklärbar sind oder welche zu erklären wenigstens die Höflichkeit verbietet. — Solche hatte Kastan zu erfahren, zu solchen rechne ich es auch, wenn z. B. Leonh. Stählin („Kant, Loge, Albrecht Ritschl“ p. 247) das bezeichnete Mißverständnis auch Ritschl gegenüber sich zu Schulden kommen läßt: „Ritschl hebt hervor, daß die geschichtlichen Religionen Erkennen, Wollen und Fühlen zugleich in Anspruch nehmen [NB]. Indem die Religion aus diesen Funktionen der Seele erklärt wird [NB], wird sie psychologisch erklärt.“ „Was aber vom Wesen der Religion als solcher gilt, gilt notwendig auch von der christlichen Religion. Entspringt die Religion ihrem Wesen nach aus dem menschlichen Geistesleben, so muß auch der Offenbarungscharakter der christlichen Religion geläugnet oder in einem Sinne umgedeutet werden, der mit der Läugnung desselben identisch ist.“

oder moralischen Anlage, ist es die Macht eines in der Geschichte der Menschheit auf uns wirkenden Einflusses, woraus sie erwachsen ist? — Auch wenn wir über den spezifischen Charakter der religiösen Vorgänge normaler Art schon verhältnismäßig zur Klarheit gekommen sind, kann möglicherweise die Genesis der Religion noch völlig in Dunkel gehüllt sein, ja sie bleibt uns vielleicht allezeit verhüllt. Führt uns doch die Erforschung derselben einerseits in das Dunkel der Urgeschichte der Menschheit andererseits in die Tiefen der vom Lichte der Erinnerung nicht erhellten Ursprünge des individuellen geistigen Lebens. — Beim religiösen Leben werden wir mit der Frage nach der Genesis sofort auch an die geschichtliche Entwicklung gewiesen. Wenn wir daran gehen zu untersuchen, was als ursprüngliche (angeborene) Anlage im einzelnen Menschen vorausgesetzt werden muß, wenn in ihm ein religiöses Leben vollkommener Stufe zu Stande kommen soll, müssen wir zuerst auszufordern versuchen, was erst durch geschichtliche Entwicklung geworden ist. Muß doch manches, was als ursprünglicher Besitz des einzelnen Menschen erscheint, bei genauerer Prüfung als ein unter dem Einfluß geschichtlicher Wirkungen gewonnener Erwerb bezeichnet werden. Aber auch wenn ein Zurückgehen auf die älteste Gestalt der Religion uns ermöglicht und wenn in hypothetischem Nacherleben von uns konstruiert würde, welche geistige Anlage vorausgesetzt werden muß, wenn unter irgend welchen Einwirkungen von außen die Entwicklung jener Urreligion stattgefunden haben soll — eine Konstruktion, deren Unsicherheit ich hier nicht darthun will, — so hätten wir die Sicherheit darüber noch nicht erlangt, daß auch heutzutage bei der Genesis der Religion im einzelnen Menschen die zu Grund liegende Anlage ganz dieselbe sein müsse wie beim Urmenschen. Möglich, daß heutzutage der Einzelne schon mit anderen Anlagen von Geburt an ausgestattet ist als der Ur Mensch: wenn die orthodoxe Theologie dies einst im Sinn einer natura depravata behauptete, so sind neuere Religionsforscher eher geneigt, im Sinn einer Vervollkommnung der Natur, welche fortgepflanzt wird, diesem Gedanken Raum zu geben.

Man kann sich mit der Hoffnung täuschen, für dieses Gewirre von Fragen schon die richtige Lösung in dem allgemeinen Religionsbegriff zu besitzen, so lange man denselben auf induktivem Wege aus den vollkommensten wie den unvollkommensten Formen glaubt gewonnen zu haben. Die richtige Einsicht, daß der allgemeine Religions-

begriff folgerichtiger Weise nur angibt, was für eine eigenartige Erscheinung innerhalb des Geisteslebens die Religion auf ihrer höchsten Stufe ist und welche Funktionen dabei beteiligt sind, zerstört jene trügerische Hoffnung. Ein Normbegriff von Religion und eine daraus erwachsende Religionspsychologie löst jene Fragen nach der Genesis nicht, sondern gibt nur eine bessere Basis für ihre Untersuchung, sofern die Erscheinung, deren Genesis aus inneren und äußeren Faktoren erkannt werden soll, in ihren charakteristischen Zügen gekennzeichnet wird.

Die Analogie des Sittlichen gibt auch in diesem Punkte die genaue Parallele: wenn wir die konstitutive Idee des sittlichen Gesetzes in seiner normalen Unterschiedenheit von den konkurrierenden Größen (von natürlichem Trieb, Klugheitsregel, Rechtsgesetz, Gesellschaftsfitte) herausgeschält haben, so ist es noch ein weiter Weg zur Erklärung des Zustandekommens dieser Idee. Für diese genetische Erklärung ist mit der analysierenden Aufklärung der Bedeutung des Sittlichen nichts gewonnen, als eine deutlichere Erkenntnis des zu Erklärenden und eben damit die Möglichkeit einer bestimmteren Fragestellung.

Die andere Frage nach der Wahrheit der Religion steht in einem engeren Verhältnis zu der Untersuchung des Wesens der Religion als die Frage nach ihrem Werden, besonders bei unserer Auffassung vom „Wesen der Religion.“ Die nach unserer Ueberzeugung vollkommenste Religion legen wir der religionspsychologischen Analyse zu Grunde; eben diese aber ist es, deren Wahrheit für uns in Frage kommt. Unter Wahrheit einer Religionsform verstehen wir insgemein die Wahrheit der in ihr dargebotenen religiösen Vorstellungen, und wiederum unter dieser: daß sie eine von uns unabhängige, auf unser Leben einwirkende Wirklichkeit in diesem ihrem Wirken richtig und verständlich bezeichnen. Hierbei muß es in diesem unserem Zusammenhang noch ganz offen gelassen werden, wie wir überhaupt dieser Wirklichkeit inne werden und über die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit derselben zur Gewißheit gelangen können.

Wie dem aber auch sei, diese Frage nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen wird nur dann zu einer vollkommenen Lösung zu bringen sein, wenn die normale Form der religiösen Vorgänge, die Stelle derselben im inneren Leben des Menschen, das,

was sie sein wollen, aufgeklärt und deutlich bezeichnet ist. Die Religionspsychologie muß die besondere Art der Gründe verständlich machen, von welchen (auf der höchsten Stufe) die Ueberzeugung von der Wahrheit der religiösen Anschauungen getragen ist, wenn der Wert, die entscheidende Kraft jener Gründe richtig abgewogen werden soll¹⁾. — Die nächste Analogie bietet auch hier die Wissenschaft vom sittlichen Leben: wir müssen die Art der sittlichen Vorgänge zum Bewußtsein bringen, indem wir die leitende Idee des sittlichen Gesetzes in ihrem normalen Sinn gegen eudämonistische Interessen und Regeln, Rechtsanschauungen, ästhetische Maßstäbe abgrenzen; ohne Klarheit hierüber kann auch der Beweis für die Gültigkeit des sittlichen Gesetzes nicht evident gemacht werden. Und ist es beim Wissenschaftssystem anders? Nur wenn die besondere Art der Tätigkeiten, welche beim Erkenntnisvorgang zusammenwirken, festgestellt, wenn der besondere Sinn, welchen wir mit der Idee des Wissens verbinden, vollkommen aufgeklärt wäre, könnte auch die vollendete Entscheidung darüber, ob und worin es wahres Wissen gibt, erreicht werden. — Kenne ich die Frage nach der Wahrheit oder Gültigkeit die kritische Frage, so ergibt sich hieraus, daß

¹⁾ Damit ist behauptet, daß die Vollendung der wissenschaftlichen Klarheit über den Wahrheitsbeweis des Christentums, mit anderen Worten: die Vollendung der wissenschaftlichen Apologetik an der Vollendung der Religionspsychologie hängt; daß damit keineswegs gesagt ist, die Vollendung der persönlichen Glaubensgewißheit von der Wahrheit der christlichen Religion hänge an der Vollendung der Religionspsychologie, brauchte ich gar nicht zu versichern, wenn es nicht Mißverständnisse gäbe, welche aus Nebelwolken entspringen.

Daß ich mit der These von der Unentbehrlichkeit der Religionspsychologie zur Führung eines richtigen Beweises für die Wahrheit einer Religion nicht das anbahnen will, was man als „psychologischen Beweis“ für die Wahrheit der Religion bezeichnet und mit Recht bekämpft hat (cfr. Herrmann, die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit z. B. p. 315), bemerke ich noch ausdrücklich: die Religionspsychologie hat nach meiner Ansicht zwar die besondere Art der Gründe aufzuklären, von welchen wir bei unserer Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion normaler Weise bestimmt sind; aber ihrem Charakter nach können — das ist hier noch völlig offen gelassen — diese Gründe durchaus praktische und die Entscheidung über die Kraft derselben kann eine durchaus persönlich bedingte sein. Daß die Psychologie einen theoretischen Beweis für die Wahrheit der Religion — etwa aus dem Wesen des Menschen — zu führen vermöchte, diesem Vorurteil ist in dem Zusammenhang unserer Ausführung keinerlei Vorschub geleistet.

die Vollenbung der Religionskritik, wie der Moral- und Erkenntnis-kritik, von der Vollenbung der Religionspsychologie, wie der Moral- und Erkenntnispsychologie, abhängig ist.

Es lassen sich aber schon aus unserer früheren Entwicklung auch Gründe dafür entnehmen, daß das Verhältnis das umgekehrte ist. Die psychologische Analyse setzt nach unserer Auseinandersetzung bei der vollkommensten Form der Religion ein, um den wahren Sinn der religiösen Vorgänge zu erfassen. Aber welches ist die vollkommenste Form der Religion? Wir setzten in unseren veranschaulichenden Beispielen voraus, es sei die christliche, aber mit dem Zugeständnis, daß einem anderen Forscher eine andere Gestaltung des religiösen Lebens als die normale gelten könnte. Solange wir nun nicht die Gründe dafür, warum wir gerade diese Religionsform für die richtige halten, aufgeklärt und abgewogen haben, beruht die Bevorzugung der einen oder anderen Religionsform bei der religionspsychologischen Analyse auf bloßer Voraussetzung, genauer: auf einer bloß subjektiven Ueberzeugung. Hiernach gibt erst eine ausgeführte Religionskritik der Religionspsychologie die richtige Sicherheit für die Basis ihrer Arbeit, und auf diese religionskritische Arbeit mußten wir deswegen schon oben (p. 55) unsere Hoffnung lenken.

Jedoch nicht bloß bei der Wahl des Objekts für die religionspsychologische Analyse, sondern auch bei der Ausführung der letzteren kann die religionskritische Untersuchung ein Hilfsmittel sein. — Die Analogie des Erkenntnis-systems ist auch hier instruktiv. Die Arbeit, welche Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ betreibt, ist eine erkenntnis-kritische: er läßt sich leiten von dem höchsten Ideal der Erkenntnis, welches er in den Merkmalen „wahrer Allgemeinheit“ und „strenger Notwendigkeit“ fixiert; kritisch sondiert er das scheinbar unauflöbliche Gewebe menschlichen Wissens, so wie es in seiner Ausbildung durch die Wissenschaft vorliegt: läßt sich in diesen Erkenntnisresultaten nicht ein Einschlag von Erkenntnissen, welchen in unbeschränktem Sinn Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommt, unterscheiden? Mit Hilfe dieser Fragestellung zerlegt er die Erkenntnisresultate; er findet in ihnen in der That solche Elemente: das unverrückbare Gerüste der Raum- und Zeitverhältnisse, die unaufhebbaren logischen Beziehungen zwischen den einzelnen Gegenständen, die unentbehrlichen höchsten Voraussetzungen und Ziele alles wissenschaftlichen Arbeitens, welche als Richtpunkte bei aller wissenschaft-

lichen (systematischen) Ordnung der Erkenntnisse dienen. Durch diese erkenntnistheoretische Methode aber hat er auch eine erkenntnispsychologische Analyse erreicht¹⁾: sofern das Erkenntnisresultat gar nicht ohne unsere Erkenntnisthätigkeit besteht, so ist durch jedes dieser Elemente, welche aus den fertigen Erkenntnisprodukten als allgemeingiltig und notwendig sich herausheben lassen, auch eine besondere Art von Thätigkeit repräsentiert, welche bei dem Hervorbringen der fertigen Erkenntnis mitwirkt. Wenn gewisse Bestimmungen der Objekte zum Begriff einer Wirklichkeit überhaupt (sofern sie von uns erkannt wird) gehören, so daß sie a priori von allen Erkenntnisgegenständen gelten, so heißt dies: wir sind genötigt, in diesen bestimmten Formen, nach diesen bestimmten Regeln alle Objekte zu denken. Somit haben wir die erkenntnispsychologische Analyse derjenigen (nach Regeln funktionierenden) Thätigkeiten, welche im normalen Erkenntnisvorgang enthalten sind (sfr. p. 67): der konstruktiven Thätigkeit der Raum- und Zeitanschauung, der synthetischen Thätigkeit des Verstandes, der systematisch ordnenden Thätigkeit der Vernunft; auch der Rest, welcher nach Abzug dieser apriorischen Bestimmungen der Objekte noch übrig bleibt, das Materiale der Erscheinungen, repräsentiert, da es von unserem Vorstellen nicht loszulösen ist, eine zu den Komponenten des Erkenntnisvorgangs gehörige Thätigkeit, die Empfindung. — Es möchte sich einer noch so gründlich darüber befinden, wie denn der normale Erkenntnisvorgang bei ihm sich abspiele, es würde ihm doch ohne die erkenntnistheoretische Fragestellung nicht gelingen, ihn zu zerlegen. Diese letztere, genauer die Idee einer allgemeingiltigen notwendigen Erkenntnis ist für Kant auch bei den erkenntnispsychologischen Analysen die Leuchte: mit ihrer Hilfe vermag er in den dunklen Tiefen menschlicher Erkenntnisthätigkeit sich zurecht zu finden und ebenso die Lagerung der Schichten zu erkennen, wie ihren Wert abzuschätzen.

¹⁾ Wie aus dem weiteren (und schon aus meiner ganzen bisherigen Ausführung) hervorgeht, verfallt ich mit obiger These keineswegs in jenes Mißverständnis der Kant'schen Erkenntnistheorie, welches in der Verwechslung von Apriorität und Angeborensein am schärfsten sich ausdrückt. Ich rede nur von einer Unterscheidung der verschiedenen (nach Regeln funktionierenden) Erkenntnisthätigkeiten, welche in den fertigen Erkenntnisresultaten sich von einander abheben; ich suche dagegen in Kants Aufstellungen keine Aussage über die Genese dieser Erkenntnisthätigkeiten selbst, ob sie erworben sind oder angeboren, ob sie aus einer Wurzel entspringen oder je einen selbständigen Ursprung haben.

Bei der Ausführung der analytischen Arbeit der Religionspsychologie treten nun zwar nicht dieselben, aber doch ähnliche Verhältnisse ein: würde der Forscher nur darum sich bemühen, durch angestrenzte Aufmerksamkeit die religiösen Vorgänge, so wie er sie auf der Stufe der nach seiner Ueberzeugung höchsten Religionsform wirklich erlebt oder hypothetisch nacherlebt, zu zergliedern, so vermöchte er schwerlich die Analyse vollkommen durchzuführen. Eine Reihe von Vorgängen und Motiven, welche dem Bewußtsein nicht unmittelbar gegenwärtig sind, würde ihm verborgen bleiben. Daß ein Vergleichen mit anderen Formen religiösen Lebens uns tiefer einbringen hilft, ist schon oben p. 74 besprochen. Dieses Vergleichen kann nun aber auch in die Frage sich zuspitzen, ob und wie den zur Vergleichung beigezogenen Religionsarten gegenüber die zunächst der Analyse unterworfenen Form religiösen Lebens als die allein wahre behauptet werden kann. Damit haben wir die religionskritische Fragestellung, welche übrigens nicht allein aus der Vergleichung der nach unserer Ueberzeugung vollkommensten Religionsform mit anderen Religionsformen, sondern auch aus der Auseinandersetzung derselben mit den Thesen der theoretischen Wissenschaft uns erwächst. Eben diese Fragestellung nun ist nach unserer Ansicht ein Förderungsmittel für die religionspsychologische Analyse. Inwiefern dies, werde an zwei Beispielen illustriert! — Die Selbstbestimmung über die Vorgänge unseres (wirklichen oder hypothetischen) religiösen Lebens wird unmittelbar ergeben: eine Ueberzeugung von der Wahrheit gewisser religiöser Vorstellungen ist vorhanden; dabei treten auch sofort gewisse Gründe (Motive) dieser Wahrheitsüberzeugung in's Bewußtsein. Aber sind sie auch gültig? halten sie Stand gegenüber den Resultaten der Wissenschaft? Der, welcher seines Glaubens lebt, legt sich vielleicht die letztere Frage überhaupt nicht vor; aber indem sie der Religionsforscher nun erhebt, indem er noch andere Zweifel als die von der Wissenschaft entnommenen, also allerlei praktische Bedenken zum Wort kommen läßt, wird er eben dadurch veranlaßt, in die zum Ausgangspunkt genommene Religionsform sich (wirklich oder hypothetisch) tiefer hineinzuleben, um hierdurch festzustellen, welche Gründe nun doch für das Recht der angezweifelteten religiösen Wahrheitsüberzeugung angeführt werden können und müssen. Gerade durch dieses Verfahren kann er auf Gründe aufmerksam werden, welche in dem der Analyse unterworfenen religiösen Vorgang noch nicht deutlich

zum Bewußtsein gekommen waren, z. B. auf die moralischen Gründe, welche für den betreffenden religiösen Glauben geltend gemacht werden müssen; und von da aus erschließt sich ihm nun der Einblick in den Zusammenhang, welcher beim normalen religiösen Leben zwischen den religiösen Vorgängen und zwischen den moralischen Vorgängen in uns besteht, — eine religionspsychologische Erkenntnis. — Ein anderes Beispiel! Die Religionskritik kann nicht gleichgiltig an den der Wahrnehmungswelt entnommenen, besonders an den anthropomorphen Vorstellungen vorübergehen, welche sich in der Gottesanschauung auch der vollkommensten Religion, noch mehr aber der niedrigeren finden. Sind diese anthropomorphen Vorstellungen Wahrheit? Im religiösen Leben wird diese Frage wohl gar nicht gestellt; aber die Religionskritik stellt sie und muß bei der Prüfung ihrer Gründe ihre Bedenken gegen die Adäquatheit derselben richten. Aber eben dadurch wird ihr auch die Frage erregt: welche Bedeutung und welches Recht haben sie doch auch in einer Religion wie der christlichen? Wenn sie diese Frage verfolgt, findet sie, daß, wieviel auch von diesen Vorstellungen als inadäquat aufgelöst werden mag, sie doch eine Begründung haben, welche der Zerstörung durch die Wissenschaft widersteht. Von diesem Punkt aus läßt sich aber ein Einblick in die Art der religiösen Vorstellungen (auf höchster Stufe) gewinnen, genauer darein, inwieweit bei derselben die Thätigkeit der Phantasie durch das Erlebnis des wollend-fühlenden Menschen gebunden und getragen ist. Auch hier ergibt sich von der religionskritischen Fragestellung aus eine Förderung der religionspsychologischen Analyse, welche das Verhältnis der psychischen Funktionen beim normalen religiösen Vorgang zu bestimmen hat.

Daraus, daß einerseits die Lösung der religionspsychologischen Frage eine Grundlage für die Lösung der religionskritischen Aufgabe abgibt, andererseits durch die religionskritischen Untersuchungen religionspsychologische Erkenntnisse sich eröffnen, erhellt nun aber, daß ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit zwischen religionspsychologischer und religionskritischer Arbeit besteht. Den Verehrern einer glatten Architektur des wissenschaftlichen Systems mag dieses Zugeständnis unangenehm sein, es entspricht aber dem allgemeinen Charakter der werdenden Wissenschaft, es ist gestützt durch die Geschichte der betreffenden Untersuchungen und es ist durch die Natur der einen und der anderen Arbeit uns

abgenötigt: die besondere Art der religiösen Vorgänge im Vergleich mit anderen Vorgängen unseres Geisteslebens läßt sich nur im Zusammenhang damit aufklären, daß auch die Frage nach ihrer Notwendigkeit im menschlichen Leben und — was nach unserer Ansicht sich damit deckt — nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen, welche auf der vollkommensten Religionsstufe vorhanden sind, zu einer klaren Beantwortung gebracht wird¹⁾. Wir stehen im Streben nach diesem Ziele und bemühen uns, jetzt auf dieser, jetzt auf der anderen Seite der Untersuchung einen Fortschritt zu erzielen, um dabei doch jedesmal beide Untersuchungen zu fördern.

Auf dem engen Verhältnis, welches zwischen denselben obwaltet, beruht nun aber auch die Möglichkeit, beide Aufgaben zu Einem Ganzen zu verbinden, statt sie getrennt zu behandeln. Bei der überragenden Wichtigkeit, welche der religionskritischen Frage als der eigentlichen Lebensfrage zukommt im Vergleich mit der religionspsychologischen Untersuchung, welche entweder nur theoretischem Interesse dient oder eben in jene Lebensfrage ausmündet, wird bei der Kombination vor allem eine Einschiegung der Untersuchung des Wesens der Religion in die Prüfung der Wahrheit der Religion in Betracht kommen, weniger das umgekehrte Verhältnis²⁾. Ein exemplum insigne jener Verschmelzung haben wir in Herrmanns bekanntem Buche: „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“. Der Wahrheitsbeweis der christlichen Religion ist das Ziel, auf welches die ganze Anlage des Buchs hinstrebt. Nur als eine Station auf dem Weg zu jenem Ziel begegnet uns die Fest-

¹⁾ Auch hier mache ich, wie p. 81, darauf aufmerksam, daß von jedem gläubigen Christen die Frage nach der Wahrheit seiner Religion für sein persönliches Leben mit voller Ueberzeugung und klarem Bewußtsein bejaht wird; aber von hier aus ist noch ein weiter Schritt dazu, die Gründe, auf denen diese Christenüberzeugung ruht, auch so darzulegen, daß ihre Allgemeingiltigkeit gegenüber den Instanzen der Wissenschaft, daß besonders die Unabhängigkeit der religiösen Ueberzeugung von dem wissenschaftlichen Wahrheitsbeweis in allen Beziehungen durchschaut und auch mit völliger Deutlichkeit ausgesprochen werde.

²⁾ Diese umgekehrte Kombination, die Einschiegung der religionskritischen Frage in die Untersuchung des Wesens der Religion, ist z. B. in der Schrift von W. Bender, „Das Wesen der Religion“ vollzogen, nicht ohne daß dabei die Bedeutung der Frage nach der Wahrheit der Religion gegenüber dem rein theoretischen Interesse zurücktritt. Ueber die Methode, welche Bender bei der Untersuchung des Wesens der Religion befolgt, siehe weiter unten.

stellung der besonderen Art, welche dem (religiösen) Glauben — auf seiner nach unserer Ueberzeugung normalen, der christlichen Stufe — im Verhältnis zur dogmatischen Metaphysik, der anderen Form der praktischen Welterklärung, eigen ist, und eine Vergleichung dieser normalen Art religiösen Glaubens mit abnormen Erscheinungen, welche eben an jener gemessen werden. Erst durch den am Schluß gegebenen Beweis für die Wahrheit der christlichen Weltanschauung findet dann auch jener Teil, bei welchem überall das Christentum als die begrifflich vollendete Religion vorausgesetzt wird, seine höhere Rechtfertigung. Bei dieser Einschlebung können natürlich nicht alle diejenigen Fragen, welche nach unserer oben gegebenen Abgrenzung (p. 68 ff.) in eine ausgeführte Religionspsychologie gehören, vorgekommen werden, sondern es handelt sich wesentlich um die Feststellung eines konzentrierten Normbegriffs von Religion und besonders von religiöser Wahrheitsüberzeugung. — Dieses Verfahren einer Einschlebung der einen Aufgabe in die andere ist durchaus unanfechtbar¹⁾, doch hat das Verfahren einer getrennten Behandlung ebenso

¹⁾ Kant hat bei seinen großen Untersuchungen der Erkenntnisthätigkeit, des sittlichen und religiösen Gebietes durchaus die kritische Frage zum Ausgangspunkt genommen. Die Kritik der reinen Vernunft ist — wie schon oben p. 82 f. bemerkt — beherrscht von der Frage, ob in unseren Erkenntnissen solche Elemente sich finden, welche streng allgemeingiltig und notwendig sind und unabhängig von allem Erfahrungsinhalt bezüglich aller Gegenstände unseres erkennenden Bewußtseins ausgesagt werden können. Nach einigen einleitenden Lehnsätzen aus der Erkenntnispsychologie werden weiterhin nur innerhalb des kritischen Zusammenhangs die Definitionen der ihrer Art nach verschiedenen (synthetischen) Funktionen gegeben, welche beim Erkenntnisvorgang konkurrieren. — In der praktischen Philosophie setzt zwar die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit einer Fragestellung ein, welche auf der Seite der Moralpsychologie liegt: wenn wir die gemeine sittliche Vernunftkenntnis analysieren, so wie sie in ihrer normalen Form sich darstellt, was für eine Idee erweist sich dann (erfahrungsgemäß) in derselben als die leitende? Nachdem so der Begriff der Pflicht (von welchem erfahrungsgemäß festgestellt werden kann, daß und wie er gedacht wird, obwohl er selbst nicht aus der Erfahrung entnommen ist), bestimmt ist, ist es aber Kant nicht darum zu thun, etwa auf Grund jener Idee die besondere Art der von ihr beherrschten sittlichen Vorgänge zu charakterisieren, sondern die Untersuchung strebt durchaus der Frage nach der Wahrheit dieser Idee zu: es wird entwickelt, welcher Inhalt in dem Begriff der Pflicht mitgedacht ist, und dann die Frage erhoben, ob wir nicht, wenn anders wir vernünftige Wesen sind, notwendig den Begriff des sittlichen Gesetzes und der Pflicht vollziehen müssen. — Mit solcher Kritik der Vernunft, in welche die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ausmündet, setzt die „Kritik der praktischen

feinen Wert, besonders weil die Methode, welche bei der Bestimmung des Wesens der Religion befolgt werden muß, dabei noch deutlicher sich herausheben muß.

Ich halte es für praktisch, zusammenfassend die verschiedenen Disziplinen, welche sich mit Religion beschäftigen, zu einander in's Verhältnis zu setzen. — Das religiöse Leben in der Menschheit stellt uns für's erste die Aufgabe einer geschichtlichen Untersuchung: Die Religionsgeschichte sammelt die vorhandenen Ueberlieferungen und sichtet sie kritisch, sie sucht die raum-zeitlichen Verhältnisse der Ausbreitung und Dauer der verschiedenen Religionsgemeinschaften resp. der verschiedenen Vorstellungen und Bräuche innerhalb einer und derselben Religionsgemeinschaft darzustellen; aber sie hat vor allem auch den Sinn dieser Vorstellungen und Bräuche festzustellen. Sie mündet — auch schon bei jenen grundlegenden Forschungen — überall in eine *Phänomenologie des religiösen Bewußtseins*, eine Verdeutlichung der psychischen Situation der Angehörigen der geschichtlich gegebenen Religionsgemeinschaften aus. Diese wird nur durch das komplizierte Verfahren geschaffen, welches wir, um die Basis unserer Untersuchungen zu gewinnen, im 2. Kapitel zu schildern versuchten. Jene *Phänomenologie* aber strebt dem Ziele zu, auf Grund des in-

Bernunft" ein: sie fragt mit bewußter Abstraktion nur darnach, welche Merkmale ein praktisches Gesetz, in dessen Aufstellung wir als reine Vernunftwesen (opp. Naturwesen) uns bethätigen, eben vermöge dieses seines Ursprungs jedenfalls haben muß und wieweit wir als Vernunftwesen (trotz der Grenzen der theoretischen Vernunft) befugt, ja genötigt sind, die Idee eines solchen Gesetzes zu bilden und als wahr anzuerkennen. Bei dieser Methode können nur da, wo die wirklichen psychischen Funktionen mit hereingezogen werden, in welchen jener abstrakte Gedanke eines Gesetzes mit den bezeichneten Merkmalen sich wirksam erweist (vgl. z. B. die Begriffe des Interesses am Sittlichen, der Achtung im Unterschied von Reizung, Liebe und Furcht, der Selbstachtung u. dgl.), Bestimmungen der Moralphychologie hereinkommen. — Ganz ähnlich ist es in der Religionslehre Kant's: Die Frage ist darauf gerichtet, inwieweit eine „Uebereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit den Geschichts- und Offenbarungslehren“ vorhanden ist; insofern als dies nachgewiesen werden kann, darf von einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ die Rede sein. Ueber dieser kritischen Aufgabe treten nun die religionspsychologischen Definitionen durchaus zurück; nur gelegentlich werden Bestimmungen von religiösen Lebensbethätigungen auf der normalen Stufe (wie Gottseligkeit, Glaube, Andacht) gegeben.

nerlichen Begreifens der einzelnen Religionsformen auch ein Verständnis von der aus diesen einzelnen Gliedern sich zusammensetzenden Gesamtentwicklung zu gewinnen. — Wollen wir nun aber in das Verständnis des religiösen Lebens, welches in der Geschichte gegeben ist, eindringen, so müssen wir die Art des religiösen Lebens auf der höchsten Stufe, welche es erreicht hat, im Vergleich mit den anderen Bethätigungen unseres Geisteslebens festzustellen und den besonderen Charakter aller dazu gehörigen inneren Vorgänge zu erfassen suchen: eine Arbeit, welche wir als **Religionspsychologie** bezeichnet haben. — Als ein Annex zu beiden Untersuchungen, der religionsgeschichtlichen und -psychologischen, läßt sich die Erforschung der Frage betrachten, welche ursprüngliche (angeborene) Anlage bei der Genesis der (vollkommenen) Religion im einzelnen Menschen vorausgesetzt werden muß und welche äußeren Faktoren mit dieser ursprünglichen Anlage zusammenwirken (cfr. p. 77—80).

Von der religionspsychologischen Aufgabe haben wir die der **Religionskritik** unterschieden. Wie zwischen diesen beiden ein Wechselverhältnis besteht (vgl. p. 81 ff.), so sind sie durch ein solches auch mit dem geschichtlichen Zweig der Religionswissenschaft verbunden. Oben p. 72 ff. suchten wir zu zeigen, wie die Erweiterung des geistigen Horizontes durch die Kenntnis der verschiedenen geschichtlich-wirklichen Religionsformen uns in der Ausführung der religionspsychologischen Analysen fördert und zur Darstellung ihrer Resultate das reichste Material gibt. Ebenso aber schöpft die **Religionskritik** aus der Kenntnis der anderen Religionen: von dem Standpunkt der letzteren aus kann eine Reihe von Zweifeln gegen diejenige Religion erhoben werden (p. 84), auf deren Prüfung die **Religionskritik** sich wirft (vgl. p. 80 f.); die wachsende Einsicht in die Zweifelsgründe, welche einer Religion gegenüber bestehen, dient einer allseitigeren Wertung der Wahrheitsgründe derselben. — Umgekehrt schöpft der **Religionshistoriker** aus der **Religionspsychologie** und **Religionskritik**: indem jene mit ihren Analysen die besondere geistige Art der religiösen Vorgänge vollkommenster Stufe zu definieren sucht, liefert und klärt sie für die geschichtliche Forschung die Fragestellungen, mit welchen an die verschiedenen Religionserscheinungen heranzutreten ist (vgl. p. 22 ff. 63 f.); zugleich gibt sie die Maßstäbe für eine Wertung und Stufenordnung derselben (p. 53 f. 64), ohne deren Zuhilfenahme sich eine geschichtliche Entwicklung der Religion nicht

verstehen läßt. Jene Maßstäbe aber sind als allgemeingültig erst durch die Religionskritik zu erweisen (p. 82); somit ist auch von dieser die Vollenbung der historischen Religionswissenschaft getragen.

Muß nun aber die geschichtliche Thatsache des religiösen Lebens außer der geschichtlichen, psychologischen und kritischen Disziplin nicht noch andere Zweige der Religionswissenschaft hervortreiben? Die religionskritische Frage nach der Wahrheit der Religion richtet sich, wie früher bemerkt (p. 80), in letzter Linie auf eine bestimmte Religionsform, genauer noch auf die in ihr gehegten religiösen Vorstellungen. Eine Darstellung dieser religiösen Vorstellungen in demjenigen Zusammenhang, welcher durch die Art und den Sinn derselben gefordert ist ¹⁾, bildet ebensowohl eine Voraussetzung der Religionskritik als eine Aufgabe, welcher sie zu dienen hat. Also auch hier zwischen Religionskritik und systematischer Religionslehre — so nenne ich in Kürze diese weitere Disziplin — ein wechselseitiges Verhältnis!

Ueberall wo ein geistiges Leben oder eine geistige Thätigkeit Pflege in einer menschlichen Gemeinschaft findet, richtet sich auch auf die Mittel, durch welche jenes geistige Leben erhalten und fortgepflanzt werden kann, auf die Methode, nach welcher bei dieser Thätigkeit zu verfahren ist, die wissenschaftliche Befinnung. Die menschliche Erkenntnisarbeit fordert nicht nur eine Erkenntnisgeschichte, eine Erkenntnispsychologie, eine Erkenntniskritik, ein System der auf den einzelnen Gebieten erreichten Erkenntnisse, deren Zusammenfassung in einem Gesamtsystem wenigstens stets als Ideal für uns leitend sein muß, sondern auch eine Methodenlehre, welche die Regeln für das richtige wissenschaftliche Denken und Forschen, sowie für die richtige Mitteilung wissenschaftlicher Resultate selbst wieder wissenschaftlich zu erkennen und zu ordnen sucht. Mit dem sittlichen Leben der Menschheit beschäftigt sich die Moralggeschichte, welche zu einer Phänomonologie des sittlichen Bewußtseins der verschiedenen Völker und Zeiten ausgeführt werden muß, die Moralphychologie, die Moralkritik, die systematische Ethik; dazu aber kommt noch eine technische Wissenschaft,

¹⁾ In der christlichen Religion z. B. ist der Zusammenhang der religiösen Vorstellungen nicht schon aus logischen Forderungen zu ermitteln; sondern nur aus dem Erlebnis des an Christo sich aufrichtenden Vertrauens erwachsen mit den religiösen Vorstellungen auch die gegenseitigen Beziehungen derselben, welche in der systematischen Darstellung zum Ausdruck kommen sollen.

eine „Methodenlehre der Moral“¹⁾ oder Moralpädagogik. Ähnlich nun können wir bei den Wissenschaften von der Religion auch noch eine Religionspädagogik oder Religionstechnik den aufgezählten Disziplinen hinzuzufügen.

Hierbei ist nun aber zu beachten: die beiden zuletzt genannten Disziplinen, die Darstellung des Systems religiöser Vorstellungen und die Religionspädagogik sind immer nur an eine einzelne bestimmte Religionsform geknüpft; genauer: an diejenige, von deren Wahrheit der Darsteller überzeugt ist. Denn sobald wir, abgesehen von dieser Ueberzeugung, die Vorstellungen einer geschichtlich gegebenen (früheren oder gegenwärtigen) Religionsgestalt oder die aus ihr folgenden Mittel ihrer Erhaltung und Verbreitung darstellen, wenn auch in systematischem Zusammenhang, so fällt unsere Arbeit rein in das Gebiet der religionsgeschichtlichen Disziplin, so gut als z. B. die Darstellung der homerischen Theologie in systematischem Zusammenhang, welche N ä g e l s b a c h gibt, eine religionshistorische Arbeit ist. Nur durch jene Ueberzeugung und den Zweck, die für wahr gehaltene Religion auch als solche zur Geltung zu bringen, wird die systematische Religionslehre und Religionspädagogik darüber erhoben, rein geschichtlich das Thatsächliche zu erforschen und dem Verständnis näher zu bringen. Dann aber wird — vorausgesetzt, daß die für richtig gehaltene Religion die christliche ist — die systematische Religionslehre zur christlichen systematischen Theologie, die Religions-„Methodenlehre“ zur christlichen praktischen Theologie; denn ihre Zugehörigkeit zu den Grenzen der christlichen Theologie beweisen jene Disziplinen gerade durch den Zweck, der Erbauung der christlichen Religionsgemeinschaft zu dienen. Wäre die für richtig gehaltene Religionsform eine andere als die christliche z. B. die modern ästhetische, so bliebe *mutatis mutandis* die Hauptsache dieselbe: die systematische Religionslehre würde zur Dogmatik und Ethik, die Religionstechnik zur praktischen Theologie eben dieser Religionsform.

Wenn aber diese Disziplinen nur in Beschränkung auf eine unter

¹⁾ Obiger Ausdruck nach Kant: unter der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft wird „die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne“ (Kr. d. pr. B. 1. Aufl. p. 269).

den vielen Religionen bestehen, ist es denn mit der Religionskritik nicht gerade so? Diese richtet sich auch auf die nach unserer Ueberzeugung vollkommenste Religionsform, sagen wir hier: die christliche! Darnach scheint sie mit der christlichen Apologetik direkt zusammenzufallen. Die nahe Verwandtschaft von Religionskritik und Apologetik kann nun auch in keiner Weise geläugnet werden. Herrmann's Buch über „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ habe ich vorhin als eine religionskritische Arbeit aufgeführt; aber es ist auch ein Grundbuch der christlichen Apologetik. — Eine Verschiedenheit besteht hier nur in dem verschiedenen Zweck, welcher bei der Ausführung der Wissenschaft leitend ist: ist die ausgesprochene Absicht die, die Wahrheit der christlichen Religion durch kritische Prüfung ihrer Gründe zu erweisen und damit der christlichen Religionsgemeinschaft zu dienen, so haben wir die Apologetik als einen Zweig der christlichen Theologie. Es können aber bei der religionskritischen Arbeit, auch wenn sie die christliche Religion zum Objekt nimmt und auch wenn sie auf einen Wahrheitsbeweis zu Gunsten der christlichen Religion hinauskommt, noch andere Zwecke mitwirken als der der Erbauung der christlichen Gemeinde. Ein Forscher kann, um für das Verständnis und die Darstellung der geschichtlichen Religionen, für die Stufenordnung derselben und damit für die Einsicht in die Religionsentwicklung die Voraussetzungen zu gewinnen, um das Verhältnis theoretischer Erkenntnis zu einer etwaigen andersgearteten Wahrheitserkennung zu durchschauen, um einen Ueberblick über die verschiedenen Arten menschlicher Erkenntnis zu gewinnen, sich der religionskritischen Arbeit unterziehen. In diesem Fall aber haben wir keine „christliche Apologetik“, sondern wir gebrauchen mit Recht die allgemeinere Bezeichnung: Religionskritik¹⁾.

Ähnliches gilt auch von der Religionspsychologie: wie sich diese von einer Beschreibung der religiösen Erlebnisse des Christen

¹⁾ Aus dem oben angeführten Grunde möchte ich z. B. Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht als christliche Apologetik, sondern als Religionskritik bezeichnen, obwohl er selbst mit vollem Rechte sagt, daß dieselbe „nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist und nur die Uebereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreite) enthält“, und obwohl er hinzufügt: „alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik als reiner praktischer Philosophie kein Platz ist“. (Metaphysik der Sitten. 1. Ausg. p. 182/183).

durch ihre Methode der Abstraktion trotz aller Verwandtschaft noch unterscheidet, haben wir schon oben p. 66 ff. darzulegen versucht; hier füge ich hinzu, daß auch der Zweck der Religionspsychologie, obwohl sie für die christliche Theologie nach unserer Darstellung von größter Wichtigkeit ist und obwohl darum auch in jeder richtigen christlichen Apologetik oder Dogmatik Lehrsätze aus derselben Eingang finden, doch nicht ausschließlich der in der Theologie herrschende ist. Die Religionspsychologie läßt sich in das größere Ganze der Geisteswissenschaften, welche das gesamte menschliche Geistesleben in der Geschichte verstehen will, eingliedern; besonders mit der allgemeinen Religionsgeschichte, welcher sie einen möglich ausgeführten Normbegriff der Religion liefert, steht sie in engster Beziehung.

Diese Auseinandersetzung gibt uns, wie ich meine, auch eine Aufklärung darüber, was unter dem außerordentlich weitläufigen Namen „Religionsphilosophie“ verstanden werden kann. Von den mit der Religion sich beschäftigenden wissenschaftlichen Disziplinen gehört die historische eben als solche nicht zur Philosophie der Religion; ebenso ist die systematische¹⁾ und die praktische Theologie abzulösen. Es bleiben also nur Religionspsychologie und Religionskritik zur Ausfüllung jenes Begriffs übrig. Auch die letztere scheidet aber aus, wenn sie durch die ihr gegebene direkte praktische Abzweckung zu einem Zweig der christlichen Theologie, zur Apologetik, gemacht wird; die Religionspsychologie dagegen widersteht vermöge der ihr eigenen Abstraktionsmethode der direkten Auflösung in eine Disziplin der christlichen Theologie, wenn sie auch indirekt für die Zwecke derselben fruchtbar gemacht werden kann. In neuerer Zeit wird auch unter Religionsphilosophie am häufigsten ungefähr das verstanden, was wir als Religionspsychologie nach Methode und Inhalt zu bestimmen versuchten. Sie bildet den Kern der sog. Religionsphilosophie; mit ihr läßt sich die Religionskritik, wenn sie nicht direkt in Apologetik sich auflöst, unter diesem Titel zusammenstellen.

¹⁾ Nach dem Obigen halte ich es auch für nicht geschickt, wenn unter dem Titel Religionsphilosophie eine, wenn auch verstandesmäßig bearbeitete christliche Dogmatik gegeben wird.

VI. Kritische Umschau.

Unsere methodologische Untersuchung über die Frage nach dem „Wesen der Religion“ ist zu ihrem Ziele gelangt. Da ich aber auf dem Wege zu demselben möglichst wenig nach rechts und links abgobogen bin und mit abweichenden Ansichten anderer, auch wo sie eingehend berücksichtigt sind, mich nicht ausdrücklich auseinandergesetzt habe, tritt die Forderung mir nahe, wenigstens zum Schluß noch das Verhältnis der von mir vorgeschlagenen Methode zu anderen Methoden, welche bei der Bestimmung des „Wesens der Religion“ befolgt oder wenigstens intendiert werden, in Kürze zu bezeichnen. Dabei ist es mir wesentlich um die Hauptrichtungen, in keiner Weise um eine vollständige Aufzählung, Bestimmung und Beurteilung der neueren Leistungen in der „Religionsphilosophie“ zu thun; mein Absehen muß auf den Nachweis gerichtet sein, daß das Berechtigte, welches in jenen anderen Methoden enthalten ist, in dem von mir verteidigten Verfahren erhalten bleibt und nur auf seine richtige Grundlage gestellt wird.

Wenn ich mich nicht täusche, werden im wesentlichen drei Methoden, welche bei der Frage nach dem Wesen der Religion befolgt werden sollen, der unfrigen — ich will sie kurz die Methode der Normbegriffe nennen — gegenübergestellt: die metaphysische, die psychologische und die historisch-induktive, aus denen wieder verschiedene Mischgebilde geschaffen worden sind.

Für die metaphysische Methode in der Bestimmung des Religionsbegriffs ist und bleibt Hegel's Philosophie der Religion das klassische Werk. Wenn auch zum Eingang der religionsphilosophischen Untersuchung „im allgemeinen daran erinnert“ wird, „welches unsere Vorstellung von der Religion ist“, wenn auch kurz gesagt wird, „was die allgemeine Anschauung, Empfindung, Bewußtsein, oder wie wir es nennen wollen, — der Religion“ ist (Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2. Aufl. I. p. 3, 5), so begnügt sich doch die Feststellung des „Begriffs der Religion“ nicht damit, das faktisch vorhandene religiöse Bewußtsein zu bestimmen. Denn „in der Philosophie ist es nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit „es gibt, es ist“; denn in ihr sollen wir nicht den Gegen-

stand voraussetzen“ (I p. 87). So muß denn aus dem „Resultat von Vorderfäßen“, welches sich in den anderen philosophischen Disziplinen ergeben hat, auch der richtige spekulative Begriff von Religion (eine Art des „Wissens des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes“ I. p. 200), zugleich mit der allgemeinen Notwendigkeit dieses Begriffs entwickelt werden, womit auch die Frage nach der Wahrheit der Religion gelöst ist. Aus der Einsicht in diesen Begriff der Religion lassen sich aber auch die Besonderungen der bestimmten Religionen verstehen: diese dürfen nicht bloß empirisch aufgenommen werden; vielmehr muß die philosophische Wissenschaft zeigen, wie das „Allgemeine selbst sich entschließt zum Bestimmen, zum Besonderen“ (I. p. 255). 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 existiert nicht wirklich in ihnen“ (= ist noch nicht völlig zum Bewußtsein gebracht); andererseits aber „entsprechen sie dem Begriff der Religion“; „sie müssen ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen“ (I. p. 256), d. h. sie sind ebenso notwendige Glieder in der zeitlichen Realisierung des Religionsbegriffs und lassen sich aus dem Religionsbegriff selbst als solche erweisen, wie der Religionsbegriff selbst aus dem Begriff des (vernünftigen) Wirklichen mit Notwendigkeit folgt.

Um eine Kritik der Deduktion des Religionsbegriffs kann es sich hier nicht handeln. Ohnedies ist heutzutage der metaphysische Traum zerronnen und es ist nötiger, auf die Bedeutung jener Deduktion als auf ihre Unhaltbarkeit hinzuweisen. Diese Bedeutung zeigt sich, wenn wir unser Verfahren der spekulativen Methode gegenüberstellen. — Hegel will mit dem Begriff der Religion vor allem auch seine Wahrheit erweisen. Als die höchste Aufgabe ist in der That die Entscheidung der religionskritischen Frage anzuerkennen und von uns auch anerkannt: aber wir setzen zu diesem Behuf nicht mit der Deduktion eines spekulativen Religionsbegriffs ein, sondern bestreben uns den Normbegriff von Religion, der uns sagt, was Religion (auf ihrer höchsten Stufe) im Vergleich mit den anderen Geistesthätigkeiten sein will, aufzuklären und eben dadurch der religionskritischen Untersuchung, welche allerdings nach unserer Ansicht ganz andere Bahnen einzuschlagen hat, zu dienen. — Aus seinem spekulativen Religionsbegriff macht Hegel wieder die Besonderen

Religionen zu beduzieren. Wir nehmen dieselben vielmehr als geschichtliche Thatsachen auf, aber wir suchen sie nun doch auch wie er von unserem Religionsbegriff aus zu verstehen: wir verstehen sie als Stufen, in welchen der Normbegriff vollkommener oder weniger vollkommen verwirklicht ist, und suchen sie hiernach zu ordnen und ihre Entwicklung zu überschauen. Damit scheint uns das Berechtigte von dem Hegel'schen Versuch, die einzelnen Religionen als Momente des allgemeinen Begriffs zu verstehen, welchem sie einerseits entsprechen andererseits nicht entsprechen, erhalten und nur auf eine festere Basis gestellt zu sein.

Die psychologische Methode hofft durch eine Durchforschung des geistigen Wesens des Menschen überhaupt auch auf die Stelle zu stoßen, welche Religion in demselben einnimmt; diese Methode wird z. B. in der Regel von den Psychologen prätenbiert, welche im Rahmen der allgemeinen Psychologie den „religiösen Gefühlen“ den üblichen Abschnitt mit allerlei artigen Bemerkungen widmen. Dieselbe scheint berechtigt, auf Schleiermacher sich zu berufen: ist doch sein Augenmerk bei der Frage nach dem Wesen der Religion darauf gerichtet, in welchem Gebiet psychischer Thätigkeit die Religion heimisch ist und welche Stelle sie im Selbstbewußtsein des Menschen einnimmt. Bei genauerem Zusehen zeigt aber seine Methode doch auch wieder eine gewisse Ähnlichkeit mit der Methode der Normbegriffe, wenn auch — was in dieser methodologischen Untersuchung beiseite bleiben muß — wir mit seinen Resultaten nicht übereinzustimmen vermöchten. Nicht aus einer Vielheit von geschichtlichen Religionen gewinnt Schleiermacher durch Induktion die Entscheidung darüber, welchem psychischen Gebiete die Religion angehöre, auch nicht aus der Untersuchung des psychischen Lebens möglichst vieler Einzelner oder aus der Zergliederung der psychischen Funktionen irgend eines beliebigen Menschen. Sondern „in ihrer ursprünglichen eigentümlichen Gestalt“ möchte er die Religion zeigen; er weiß, „daß die Religion nie rein erscheint“ („Reden über die Religion“ 1. Aufl. p. 48), nie ohne „fremde Teile, die ihr anhangen“; „sie von diesen zu befreien“, macht er sich zur Aufgabe. So beruft er denn gegenüber den Gebildeten unter ihren Verächtern sich darauf, was ihr „Instinkt“ (p. 42) ihnen sagt; was sie selbst aber ohne es sich klar zu machen, unter „Frömmigkeit“ verstehen oder als wahre Frömmigkeit ansehen, sucht er

ihnen zum Bewußtsein zu bringen: „Ich fordere also, daß Ihr von allem, was sonst Religion genannt wird, absehend Euer Augenmerk nur auf diese einzelnen Andeutungen und Stimmungen richtet, die Ihr in allen Aeußerungen und edlen Thaten gottbegeisterter Menschen finden werdet“. So soll sich ihr „enger Begriff [von Religion], der nur von einer übersichtigen Beobachtung erzeugt wird, erweitern und verwandeln“ (p. 30 f.). „Der Anschaulichkeit halber“ führt er sie auch „in jene kindlichere Zeiten zurück, wo in einem unvollkommeneren Zustande noch alles abgezonderter und einzelner war“ (p. 41). Aber damit wird nicht etwa diejenige Religionsform, welche sich auf geschichtlichem Wege als die älteste erweisen läßt, der Analyse zu Grunde gelegt; jenes ist nur ein Mittel der Veranschaulichung. Analysierend verdeutlicht er vielmehr seinen Hörern, was nach seiner Anschauung und, wie er hofft, auch nach der ihrigen echte ursprüngliche wahre oder normale Religiosität ist und was er als solche in den religiösen Heroen mit intuitiver Gewißheit erkennt¹⁾. Auch in der Glaubenslehre geht Schleiermacher auf das aus, was wir richtige Frömmigkeit nennen. Er stellt den Grundsatz auf: „was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen“ (Glaubenslehre § 3, 4); und, geleitet von dieser Fragestellung, welche erforscht, in was die Vollkommenheit der Frömmigkeit besteht, bestimmt er das Wesen derselben als Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Im weiteren Fortschritt wird dieses Verfahren allerdings von einem anderen verschlungen. Schleiermacher setzt voraus, daß das Wesen der Frömmigkeit, wodurch dieselbe sich „von allen anderen Gefühlen unterscheidet,“ nämlich das sich schlechthin abhängig fühlen, in allen Formen religiösen Lebens i d e n t i s c h wiederkehrt. Diese Voraussetzung aber soll ihre Rechtfertigung durch den Nachweis finden, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl — man könnte dafür in der ganzen Glaubenslehre Schleiermachers den uns verständlicheren Ausdruck „Anbetungsgefühl“ einsetzen — eine aus der Art des menschlichen

¹⁾ Den Ausdruck „empirisch-induktives Verfahren“, welchen D. Ritschl in seiner dankenswerten Schrift „Schleiermacher's Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion“ (Gotha 1888) in Beziehung auf die vier ersten Reden, übrigens selbst mit gewissen Modifikationen, anwendet, möchte ich nach dem obigen lieber beiseite lassen. Mir rückt das Verfahren der ersten Reden und das der fünften, welches D. Ritschl im Unterschied von jenen als spekulativ bezeichnet, näher zusammen.

(endlichen) Selbstbewußtseins mit Notwendigkeit sich ergebende Stufe, die höchste Stufe desselben, ist; dieser Nachweis hat für Schleiermacher zugleich die Bedeutung einer Antwort auf die religionskritische Frage nach der Wahrheit der Religion: ihre Wahrheit liegt darin, daß sie die höchste Funktion des menschlichen Selbstbewußtseins ist.

Der Lückenhaftigkeit der von mir entworfenen Skizze bin ich mir klar bewußt, ebenso aber der Unmöglichkeit, sie in der Kürze auszuführen. Ebenso kann ich nur andeuten, wie an Stelle des Nachweises, daß das menschliche Selbstbewußtsein nur in der Religion seine Vollendung finde, nach unserer Ansicht der andere zu treten hat, daß nur in der Religion vollkommener Stufe die Vollendung der in einem höchsten (sittlichen) Zweck ihr Streben zusammenfassenden menschlichen Persönlichkeit gewonnen werden kann; wie aber eben damit die Ansicht, daß das eigentlich Religiöse am religiösen Vorgang überall daselbe und nur im anhängenden sinnlichen Bewußtsein die Differenz liegt, eine starke Modifikation erleidet. Hier ist es mir hauptsächlich um die These zu thun, daß Schleiermacher, indem er das Wesen der Religion bestimmt, in der nach seiner Ansicht normalen Form derselben den Ausgangspunkt nimmt.

Die Nötigung hierzu aber ist für alle psychologische Methode vorhanden; wenn man versucht, eine psychologische Analyse der religiösen Vorgänge zu geben, kann man dieselben nicht in ihrer Allgemeinheit zum Untersuchungsobjekt machen. In der That wird, wo im Rahmen der Psychologie die religiösen Gefühle bestimmt werden, in der Regel die für normal angesehene Form religiösen Lebens der Analyse zu Grunde gelegt. Und auch wenn die psychologische Methode aus dem Wesen des Menschen oder des Selbstbewußtseins das Wesen der Religion und ihre Notwendigkeit glaubt deduzieren zu können, verbirgt sie sich nur, daß dies bloß möglich ist, wenn die Begriffe „Wesen des Menschen“ und „Selbstbewußtsein“ dabei als Normbegriffe (im Sinn von: Bestimmung des Menschen, und im Sinn von: ihres Zwecks bewußte Persönlichkeit) gebraucht werden.

Die dritte Methode habe ich die historisch-induktive genannt. Als Vertreter derselben steht Rastan uns gegenüber. Eine kurze Auseinandersetzung mit seinem Verfahren ist um so mehr geboten, als wir bei unserer systematischen Untersuchung von seiner Fragestellung ausgegangen sind (vgl. p. 6). Nun enthält allerdings

unsere ganze Ausführung den Versuch einer Widerlegung seiner Methode; aber in einigen Punkten möchte ich meinen Widerspruch gegen die Beweisführung, durch welche er seine Methode stützt, doch noch ausdrücklich herausheben. Ich gestehe offen, daß ich, indem ich diesen Widerspruch gegen Raftan erhebe, von vornherein in einer schwierigen Lage bin: ich verdanke seinem Buche über „das Wesen der christlichen Religion“ besondere Förderung und bin mit sehr vielen der Resultate — ich rede hier speziell von dem ersten Abschnitt des Buchs: „die Religion“ — durchaus einverstanden. Um so mehr muß ich, wenn ich nun gegen seine Methode kämpfe, auf den Einwand gefaßt sein, daß doch einzig und allein das entscheide, „wie es sich mit den Resultaten verhält“ (l. c. 2. Aufl. p. 19).

Raftan gibt selbst, wie schon früher bemerkt, eine ausführliche methodologische Untersuchung (in der „Einleitung“), durchzogen von einer Polemik gegen ein falsches Verfahren bei der Bestimmung des Wesens der Religion. Dadurch ist die Auseinandersetzung mit ihm erleichtert, aber auch erschwert: er kämpft nämlich gegen eine Methode, welche er kurzweg als „die gewöhnliche“ bezeichnet¹⁾, mit welcher ich aber die von mir vertheidigte Methode nicht ohne Weiteres gleichsetzen kann. Wenn z. B. Raftan gegenüber jener es ausspricht, daß es nicht Sache der Religionswissenschaft sei, aus eigener Initia-

¹⁾ Sowohl in der Schilderung als in der Bekämpfung dieser Methode finde ich eine gewisse Gewaltthätigkeit. In der Schilderung darin, daß so heterogene Standpunkte wie die von Herrmann und Pfeiderer in dem Begriff der „gewöhnlichen Methode“ zusammengewürfelt werden, in der Bekämpfung derselben darin, daß dieser Methode die Uebertragung „einer den Naturdingen und Naturvorgängen angepaßten Methode der Begriffsbildung auf die Bearbeitung des menschlich-geschichtlichen Lebens“ vorgeworfen wird (2. Aufl. p. 7). Ich möchte viel eher die von Raftan befolgte Methode als eine der Naturwissenschaft abgelernte Induktionsmethode bezeichnen, während dagegen das von Raftans Gegnern angewandte Verfahren gerade dadurch, daß ein Idealbegriff (resp. Normbegriff) von Religion gesucht wird, sich von der Methode der Naturforschung unterscheidet, welche Idealbegriffe verbannt. Gegenüber diesem Unterschied kann es nicht durchschlagend sein, daß von einzelnen Gegnern Raftans ihr sogenannter Allgemeinbegriff von Religion fälschlicher Weise so angesehen wird, als gäbe er auch schon den Hauptinhalt der bestimmten Religionen an, so daß deren Wesen also durch Hinzufügung eines zufälligen Merkmals zu dem Allgemeinbegriff definiert werden könnte; um so weniger kann dies den Ausschlag geben, als die neuere Naturwissenschaft selbst mit dem Begriff der zufälligen Bestimmungen (συμπερηκτότα) gründlich aufzuräumen beflissen ist.

tive Ideale zu schaffen, daß diese vielmehr in der Geschichte entstehen müssen, so bin ich, wie meine ganze Darlegung zeigt, damit in jeder Beziehung einverstanden — ebenso aber auch der von Raftan mitbekämpfte Herrmann —, ich werde also — und so ist's auch mit Herrmann — von diesem Einwand nicht getroffen. Ebenso ist der Normbegriff von Religion, zu welchem nach meiner Ansicht der Allgemeinbegriff ausgebildet werden muß, nicht von der Art, daß er die Unterschiede und individuellen Gestaltungen in den einzelnen Religionen verkennen lehrt; im Gegenteil! Auch wenn ich in jenen Normbegriff die bestimmten historischen Beziehungen der christlichen Religion nicht aufgenommen wissen will (cfr. p. 69), sind sie mir darum nicht weniger wichtig als Raftan, der sie in seinen „Allgemeinbegriff“ von Religion auch nicht aufnimmt; und auch was die niederen Religionen anlangt, so ist es von vornherein natürlich, daß dieselben nicht etwa bloß durch Hinzufügung eines einzelnen Merkmals zu dem Normbegriff definiert werden können. Die Züge des letzteren sind auch für meinen Standpunkt nur insofern die Grundlage der Definitionen, „als sie bei dem Verständnis der einzelnen Religion auf die Hauptmomente in der richtigen Reihenfolge achten lehren“ (Raftan l. c. p. 8); nur glaube ich für den Ausdruck „in der richtigen Reihenfolge“ einen klareren Sinn gewonnen zu haben als Raftan. Mir bedeutet derselbe: sie lehren mich darauf achten, ob und wie weit bei der einzelnen Religion die Merkmale, welche zu rechter Religion gehören, in der normalen Reihenfolge vorhanden sind; möglicherweise ist dies faktisch in geringem Maße der Fall; es wäre deshalb nur eine Vergewaltigung des historisch Gegebenen, wenn ich den Ausdruck „in der richtigen Reihenfolge“ mit dem anderen: „in der thatsächlichen Reihenfolge“ gleichsetzen wollte.

Wenn eine Reihe von Einwänden Raftan's gegen die von ihm bekämpfte Methode hiernach überhaupt auf die von mir verteidigte nicht zutrifft, so bleiben doch andere seiner Bedenken in der That auch gegen mich gerichtet. Auch gegen mich könnte er geltend machen: „Das Ziel der wissenschaftlichen Untersuchung, allgemein anerkannte Resultate, bleibt unerreicht und kann auf diesem Wege nicht erreicht werden“ (l. c. p. 10). Ich habe nun schon oben p. 55 ff. mit dieser Frage mich beschäftigt und bemerke hier nur noch: eine volle Uebereinstimmung bezüglich der Resultate könnte es bei meinem Verfahren in der That erst geben, wenn durch eine völlige Lösung der

religionskritischen Aufgabe eine Einigung darüber erzielt wäre, was die normale Religion ist. Daß ich für die religionskritische Arbeit mit Herrmann bei der Ethik, speziell bei der Kant'schen Ethik, welche allein den Gedanken des sittlichen Gesetzes in der dem Christentum eigentümlichen Schärfe versteht, Hilfe suche, bekenne ich hier beiläufig. Daß aber auch die Ethik faktisch noch keine allgemeine Einigung herbeiführen konnte, ist zuzugestehen und ist auch dem durchaus verständlich, welcher einsieht, daß es sich auch in der Ethik nur um Resultate von persönlich bedingter Allgemeingiltigkeit handeln, daß also auch die Arbeit der Ethik nur in einer Klärung der Entscheidungsgründe bestehen kann. Die allgemein anerkannten Resultate fehlen uns also in der That. Aber hat sie Raftan? — Daß aber der andere Satz Raftan's: „es kommt zu keiner gemeinsamen Arbeit“ (ibidem), nicht zutrifft, suchte ich oben (p. 56) darzuthun. Es scheint mir, daß bei unserer Methode gerade ebensoviel gemeinsame Arbeit möglich ist wie bei derjenigen Raftan's, und zwar aus dem Grunde: Dem Allgemeinbegriff Raftan's haftet selbst etwas von dem Charakter des Normbegriffs an und insofern vor allem ist er bestritten. Aber die dissentierenden Religionsforscher können doch darüber, inwieweit bei den einzelnen Religionen dieser Begriff, welchen sie nicht teilen, verwirklicht ist, sich mit Raftan verständigen und können in dieser historischen Frage auch von ihm lernen; dies gilt aber von unserer Methode ganz ebenso.

Von der Defensiv gegen Raftan bin ich damit schon zur Offensive übergegangen, welche freilich nach den in unserer ganzen Untersuchung unternommenen Angriffen auf das prätendierte induktive Verfahren nicht viel Weiteres thun kann. — Aus Gründen, die in der Sache selbst liegen, suchte ich zu erweisen, daß bei der Art, wie das Verständnis der einzelnen Religionen zustandekommt, es unmöglich ist, durch eine Induktion nach Art der naturwissenschaftlichen einen Allgemeinbegriff der Religion zu erreichen. Daraus muß ich die Konsequenz ziehen, daß auch Raftan's Religionsbegriff in Wahrheit nicht auf diesem Wege erreicht ist. — Ich möchte diese These zunächst durch eine geschichtliche Beobachtung unterstützen: in der Erkenntnis des „Wesens der Religion“ und des Wesens der einzelnen Religionen sind sehr allmähliche Fortschritte gemacht worden; und wovon waren dieselben vor allem abhängig? Nicht in erster Linie von einer umfassenderen religionsgeschichtlichen Forschung, sondern am

allermeisten von einem fortschreitenden Verständniß der eigenen Religion. Zur Zeit der lutherischen Orthodoxie, welche selbst Religion und Theologie einerseits, Religion und Kirchlichkeit andererseits möglichst nahe zusammenrückte, war der Religionsbegriff bestimmt durch die Merkmale: ein System von Erkenntnissen in Beziehung auf Gott und von Vorschriften der Gottesverehrung; darnach fragte man auch bei den anderen Religionen, soweit überhaupt das Interesse diesen sich zuwandte. Der Rationalismus fixierte das moralische Leben und die Anerkennung der in dasselbe eingreifenden Begriffe der göttlichen Vorsehung, der Freiheit, der Unsterblichkeit als Merkmale der Religion, und suchte in anderen Religionen Anschauungen zu entdecken, welche als eine Station auf dem Wege zu der reinen moralischen Vernunftreligion gelten konnten. Die Romantik hat damit, daß ihr die Gefühlsseite der eigenen Religiosität lebhaft ins Bewußtsein trat, auch den Blick hierfür in den anderen Religionen geschärft. Viel früher schon hat ein Luther das Vertrauen zu dem sündenvergebenden Gott, dem Vater Jesu Christi, als den Mittelpunkt der christlichen Religion erkannt und erlebt; so vermochte er auch an die heidnischen Religionen die Frage zu stellen, ob sie nicht etwas Ähnliches in sich hegen, und die Antwort zu geben: „daß eigentlich auch nach aller Heiden Meinung ein Gott haben heißt trauen und glauben“ (Cat. maj. Praec. I). Es wäre nicht gegen seinen Sinn, wenn wir das „eigentlich“ — eine Feinheit, die im lateinischen Texte fehlt — scharf betonten und sagten: daß, wenn wir den Maßstab christlichen Vertrauens anlegten, wir zwar nicht dieses selbst, aber etwas, was trotz des verkehrten Vertrauensgegenstandes, trotz des mitunterlaufenden Mißtrauens und Angsthabens doch als verwandt damit beurteilt werden kann, bei den Heiden finden. Luther hat diese Erkenntnisse kaum weiter verfolgt; an sie knüpfen aber Raftan's Resultate an. Wie war ihm dies möglich? Raftan ist durch eigene Vertiefung in die christliche Religion, angeregt vorzüglich durch Ritschl's Buch über „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung“, „zu besser begründeten theologischen Anschauungen gelangt, als diejenigen waren, von denen er ausgegangen war“ (Raftan, 1. Aufl. p. VI); m. a. W. er hat durch Ritschl's Anregung für sich selbst dasjenige Verständniß des Christentums gefunden, welches an Luther's Einsicht in dasselbe anknüpft, damit aber auch einen besseren Begriff davon, was eigentliche Religion sein will; indem er diesen Begriff

als Maßstab an die anderen Religionen anlegte, hat er auch das, was sie sind und sein wollen, besser zu entziffern und zu richtigerem Verständnis zu bringen vermocht.

Es kommt jedoch darauf an, womöglich aus *Raftans* Buch selbst nachzuweisen, daß seine Methode in Wahrheit nicht die der Induktion ist, sondern daß er selbst einen — wenn auch abgestumpften — Normbegriff der Religion einführt. Es ist nun schon von *Ritschl* gegen *Raftans* erste Auflage bemerkt worden, daß er die Deutung des Ideals der Religion in die von ihm beabsichtigte Untersuchung der allgemeinen Merkmale der Religion indirekt hereinziehe, indem er ganz unwillkürlich einen Stufenunterschied unter den Religionen mache (*Theol. Littztg.* 1881 p. 310). *Raftan* antwortet in der zweiten Auflage, es komme nichts darauf an, ob je und je in der Untersuchung hervortritt, daß der Forscher einer bestimmten Religion mit Ueberzeugung anhängt und gelegentlich von da aus eine Stufenunterscheidung in seine Betrachtung einführt. Unberührt davon bleiben die anderen Resultate, welche die gemeinsamen Merkmale aller Religion angeben: diese letzteren seien wirklich allgemein und objektiv, auf einem Wege gewonnen, bei welchem die subjektive Ueberzeugung des Forschers ganz unbeteiligt bleibe, nämlich eben auf dem Wege der Induktion. Jedoch eben das letztere muß ich anfechten. — Auf welcher Grundlage bauen sich *Raftans* Resultate auf? Er „analysiert die Frömmigkeit als inneres Erlebnis“ und findet, „daß schließlich Werturteile als das eigentlich bestimmende ihr zu Grunde liegen“ (p. 46). Aber wessen Frömmigkeit analysiert er? etwa die der verschiedenen Religionsangehörigen? Nein! denn sie hegen zum Teil Vorstellungen von Frömmigkeit, nach welchen auf das Gefühl weniger Wert gelegt wird als auf ein korrektes Wissen und Thun, nach welchen die Anerkennung einer Glaubensstradition oder die Verrichtung von Ceremonien die ächte Frömmigkeit ausmacht, wobei das Gefühl nur begleitend ist. *Raftan* sagt nun aber: Der Satz, daß das Gefühl in der Frömmigkeit fundamentaler sei als das Wissen und Thun, spreche einfach eine Thatsache aus, deren Anerkennung man von jedem ohne Beweis verlangen könne; er redet von Urteilen, welche das thatsächlich gegebene jedem aufdrängt (p. 34). Jedem? — Dem Christen allerdings drängt sich in Beziehung auf christliche Frömmigkeit dieses Urteil auf, weshalb er sich auch „praktisch darnach richtet“ (ib.); von ihm allerdings kann man die Anerkennung

desselben verlangen. Er wird es zugeben, daß eine Frömmigkeit, welche nicht aus selbständigen Urteilen über den Wert des Beglaubten erwächst, keine ächte Frömmigkeit ist. Aber mit diesem Zugeständnis an Kasta n spreche ich aus, daß das induktive Verfahren, welches eine umständliche Untersuchung der einzelnen Religionen verlangen würde, in dieser grundlegenden Frage verlassen ist, wie es denn auch nicht zu dem reinlichen Ergebnis des gewonnenen Satzes führt; die grundlegende Bestimmung des Wesens der Religion, auf welche alles übrige sich aufbaut, entstammt vielmehr derjenigen Methode, welche auf einen Normbegriff ausgeht. — Auf derselben Bahn liegt es, wenn Kasta n nachher von dem „eigentlich Religiösen“ in der Religion redet, welches in der indischen Religion besonders erkennbar hervortrete (p. 73); auch hier wird der „Allgemeinbegriff“ als Normbegriff gebraucht. Die Stufenordnung der Religionen, welche Kasta n gibt, steht also nicht so vereinzelt in seiner Entwicklung, sondern sie entspricht dem Ansatz des Ganzen, welches auf einen Normbegriff angelegt ist.

Wäre von diesem Ansatz aus konsequent fortgeschritten worden, so hätte die Vielheit von Religionen nach ihren einzelnen Seiten an jenem Begriff als einem Maßstab gemessen werden müssen; es hätte also die lehrreiche Analyse anderer Religionen, durch welche das Kasta n'sche Buch sich auszeichnet, keineswegs fehlen müssen. Nur wären die einzelnen Religionen nicht als die gleichgestellten Repräsentanten der Merkmale des Allgemeinbegriffs erschienen, sondern überall wäre der Gesichtspunkt leitend, daß sie in verschiedenem Maß und auf verschiedener Stufe eine Verwandtschaft mit den im Normbegriff fixierten Merkmalen ächten (eigentlichen) religiösen Lebens zeigen. Die Eigentümlichkeit, durch welche das religiöse Leben von anderen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens sich unterscheidet, hätte in diesem Begriff mit der vollen Schärfe gezeichnet werden können, mit welcher sie im Christentum ausgeprägt ist: auf Grund von Bestimmungen, welche das größere Geistesgebiet, welchem die (ächte) Religion zugehört, scharf umschreiben, wie z. B. die Bestimmung des Begriffs der Wertbeurteilung, hätten solche Züge, welche das religiöse Leben auf höchster Stufe auszeichnen, in den Normbegriff aufgenommen werden können, wie z. B. das Verlangen, die Seligkeit der sittlichen Persönlichkeit mit Hilfe einer die ganze Welt auf jenen Zweck hinleitenden Macht zu gewinnen. Kasta n scheut sich, solche markierte Züge in seinen Religionsbegriff einzuzeichnen, und so

bleibt derselbe in einem gewissen Schwanken zwischen einem an die vollkommenste Form sich haltenden Normbegriff und zwischen einem Maßbegriff von der p. 49/50 bezeichneten Art, welcher nicht der vollkommensten, sondern einer mehr elementaren resp. einer mittleren Form seine Bestimmungen entlehnt, wobei nun fälschlich dieser Begriff für einen Allgemeinbegriff nach Art der naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe angesehen wird, deren Merkmale in allen Einzelerrscheinungen identisch sich finden.

Darin liegt nun aber die Gefahr, daß das Historische vergewaltigt wird. Auch Raftan scheint mir bei aller Umsicht, mit welcher er trotz seines „Allgemeinbegriffs“ das Individuelle zur Geltung zu bringen sucht, dieser Gefahr nicht völlig entronnen zu sein. Nachdem er unter Absehen von der christlichen Religion bestimmt hat, daß eine positive Rückbeziehung aus dem Leben in Gott auf das Leben in der Welt an und für sich gar nicht im Wesen der Religion liege (p. 85), behält er zwar vor, daß ein solches positives Verhältnis als Eigentümlichkeit des Christentums sich doch finde; aber er kann nun doch die Neigung nicht überwinden, diese Eigentümlichkeit als etwas zwar wichtiges, aber doch nur als eine hinzugefügte nähere Bestimmung dessen, was im „Allgemeinbegriff“ von Religion aufgenommen ist, nämlich des „religiösen oder mystischen“ Grundverhältnisses aller Religion zu erklären: die Seele auch des Christentums (p. 488) soll eben doch in dem allen Religionen Gemeinsamen bestehen.

Noch eine andere Gefahr haben wir für den Fall, daß man den Begriff von Religion durch Induktion glaubt gewinnen zu können, oben p. 77 als naheliegend bezeichnet: daß man nämlich dann auch eine Entscheidung über die Genesis der Religion zu haben glaubt. Ich bin zwar weit entfernt, in das unwissende Geschrei einzustimmen, daß Raftan auf den Feuerbach'schen Standpunkt zurückfalle. Ich erkläre im Gegenteil auch hier (cfr. p. 77 Anm.), daß er vorsichtig jene Verwechslung fernzuhalten bemüht ist. Daß aber seine Methode vielleicht zum Teil das Mißverständnis verschuldet hat, habe ich schon früher bemerkt (ib.); und daß wenigstens die Gefahr nahegerückt ist, die Frage nach der Genesis der Religion mit der nach dem „Wesen der Religion“ zu vermischen, zeigt das Beispiel von Bender.

W. Bender („Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung“ 1. Aufl. 1886) wendet die Methode der Induktion in konsequenterer Weise an als Raftan. So wie die Naturwissen-

schafft sich nicht damit begnügt, durch Zusammenstellung der gemeinsamen Merkmale aller Exemplare den Allgemein- oder Gattungsbe- griff zu bilden, vielmehr die Genesis derselben nach einem allgemeinen Gesetz zu erklären strebt, welches sie in den Erscheinungen selbst zu entdecken sucht, so ist auch für Bunder die erste Frage die nach der gesetzmäßigen Entstehung und Entwicklung der Religion. Ganz wie — vor allem durch Darwin's Verdienst — die neuere Naturwissen- schaft das Ziel gewonnen hat, die sogenannten Abnormitäten so gut wie die sogenannten normalen Erscheinungen, die Uebergangsformen so gut wie die scharf ausgeprägten Gattungstypen gesetzmäßig zu er- klären, so setzt sich auch Bunder das Ziel, für die „bunte Mannig- faltigkeit religiöser Arten und Spielarten“, für die wirklichen Reli- gionen so gut wie für „die Parasiten der Religion, den Fanatismus und den Nihilismus“, aus dem gesetzmäßigen Walten eines Organi- sationsprinzips eine Erklärung zu geben. Nur innerhalb dieses Zusammenhangs, dadurch, daß das herrschende Gesetz aller Religions- bildung entdeckt wird, soll auch „die Eigentümlichkeit der Religion im Verhältnis zu anderen Erscheinungen des geistigen Lebens“ erkannt und die Grenze bestimmt werden, welche „auch dem himmelstürmenden religiösen Triebe“ gesetzt ist (l. c. p. 4). — Als Material der In- duktion führt Bunder die historischen Religionen ein; allerdings muß eine „kritische Analyse“ der geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion gegeben (p. 17), es muß von den historischen Re- ligionsformen auf die inneren Motive zurückgegangen werden, damit die erklärenden Gründe aller Religion gefunden werden. — Die Ausführung dieser Methode bei Bunder nimmt sich nun recht ein- fach aus; es wird aus der Vielheit der Religionserscheinungen zu- nächst durch Zusammenstellung der überall gleichen konstanten Er- scheinungsformen ein allgemeines geschichtliches Religionsbild erhoben (p. 18 ff.) und dabei legt es sich als eine mögliche Hypothese nahe, daß der Trieb nach Befeligung als Erklärungsprinzip aller Er- scheinungsformen der Religion sich erweisen lasse. Im Weiteren wird es nun mit dieser Hypothese versucht, und Bunder kommt dabei zu dem Ergebnis: alle Religion findet ihre mühelose Erklärung daraus, daß „der Mensch sich der Durchführbarkeit seiner maßgebenden Le- benszwecke unter den Hemmungen der Welt versichern will“ (p. 140).

Es ist lediglich nichts dagegen einzuwenden, daß die Frage nach der Genesis der Religion gestellt wird; auch eine vollständige

Prüfung des Resultats ist hier nicht möglich. Nur das ist hier anzusehen, daß Bender die Frage nach dem Wesen der Religion und nach ihrer Genesis zusammenwirft. Daß Bender dazu kommen kann, läßt sich (cfr. oben p. 77) eben daraus verstehen, daß er ohne die nötige Kritik die Brauchbarkeit einer den Naturwissenschaften entlehnten Methode für die Erforschung des religiösen Lebens der Menschheit proklamiert. In der Naturwissenschaft allerdings, bei der Untersuchung eines Naturgegenstands, ist die Erforschung des Wesens und die gesetzmäßige Erklärung direkt verbunden. Die Naturwissenschaft fragt bei jedem Naturgegenstand in erster Linie nach einem Gesetz seines Wirkens (genauer seiner Wechselwirkung); das Wesen des Dings löst sich für sie in dieses Gesetz auf. Und erst wenn dieses Gesetz selbst wieder auf ein allgemeineres zurückgeführt und aus solchen Gesetzen auch das Werden des Naturdings erklärt ist, ist eine vollständige Erkenntnis vom Wesen desselben gewonnen. — Beim Geistesleben ist nicht dieser direkte Zusammenhang: die einzelnen Erscheinungen desselben haben ihren eigenen Sinn und Zweck; die erste Aufgabe ist, sich in diesen hineinzuleben, ihn in seinem Verhältnis zu anderen Seiten des Geisteslebens zu erfassen und so die Erscheinung zu verstehen. Das ist eine Aufgabe für sich, und zwar die erste und wichtigste. Erst wenn die Erscheinung so verstanden ist, kann man in zweiter Linie auch fragen: wie läßt sich dieselbe erklären, d. h. wie kann man es (nacherlebend) verstehen, daß der Mensch resp. daß die Menschen zu dieser Art des geistigen Lebens gekommen sind?

Daraus, daß Bender es veräumt, den Unterschied zwischen der Aufgabe der Natur- und der Geisteswissenschaften klar zu machen, folgt für's Erste, daß er bei der Untersuchung des religiösen Lebens der Menschheit die Bedeutung jener ersten Frage unterschätzt, die der zweiten überschätzt. Die Wichtigkeit jener ersten Frage nach dem Sinn (oder Zweck) der verschiedenen Gestalten des religiösen Lebens liegt aber wesentlich auch darin, daß von derselben aus allein der Weg zu der wichtigen religionskritischen Frage nach der Wahrheit der Religion führt. Auch diese letztere am meisten in's Leben einschneidende Frage tritt aber bei Bender stark in den Hintergrund gegenüber der nach der Genesis der Religion, welcher bei allem Interesse, welches sie für den wissenschaftlichen Forscher hat, doch weniger praktische Bedeutung zukommt.

Wenn aber Bender seine religionsgenetische Fragestellung über-

schätzt, so hat er — dies ist die zweite fehlerhafte Folge — sie doch nicht un-
 verwirrt durchzuführen vermocht. Es läßt sich dies an dem Doppel-
 sinn klar machen, welcher darin liegt, wenn Bender das „Organi-
 sationsprinzip aller Religion“ entdecken will. Was heißt das? Es
 kann darunter der Erklärungsgrund d. h. der Komplex der
 äußeren Einwirkungen und inneren Beweggründe verstanden werden,
 welche zu dem geschichtlichen Dasein der Religion resp. der einzelnen
 Religionen geführt haben. Mit dem Ausdruck „Organisationsprinzip“
 kann aber auch — und dies ist sogar das Nächstliegende — der Ver-
 ständnisgrund d. h. der den Sinn der Religion resp. der einzelnen
 Religionen verdeutlichende Zweck gemeint sein. Bei seiner Ueber-
 schätzung der genetischen Fragestellung sucht nun Bender das „Orga-
 nisationsprinzip“ in ersterer Bedeutung ausfindig zu machen, doch
 zeigt sich wieder, wenn man genauer zusieht, daß er — was bei der
 Natur des Untersuchungsgegenstands ganz von selbst als erste Auf-
 gabe sich dazwischen schiebt — in Wahrheit nur das Organisations-
 prinzip in der zweiten Bedeutung ausfindig gemacht hat. Verdeckt ist dies
 nur durch die Gewalttätigkeit, mit welcher er das, was das Verständnis
 der Religion uns vermittelt, zum Produzens der Religion macht ¹⁾.

¹⁾ Daß das Resultat, auf welches die genetische Untersuchung damit hinaus-
 geführt wird, falsch oder zum mindesten schief ist, soll in dieser Untersuchung,
 welcher es um die Methode zu thun ist, nur angedeutet sein: In der That kann
 die Religion auf der höchsten Stufe nur in Beziehung auf das Seligkeitsinteresse
 verstanden werden, welches sie befriedigt; und mit dieser Einsicht haben wir auch
 für das Verständnis niederer Religionen eine Anweisung gewonnen. Aber bei
 Bender erscheint die Religion geradezu als Produkt des Seligkeitsinteresses oder
 Selbsterhaltungstriebes, welcher, wo er „auf die Grenzen menschlichen Könnens
 stößt, mit Naturnotwendigkeit religiös funktioniert“ (p. 41). Ich übersehe keines-
 wegs, daß Bender selbst „die Ueberzeugung von göttlicher Offenbarung, die dem
 nun seine Existenz ringenden Menschen zu Hilfe kommt“ (p. 43), als wesentlich zu dem
 vollständigen religiösen Prozeß rechnet; aber jene Ueberzeugung selbst ist nicht so
 deutlich zu dem Selbsterhaltungstrieb in Beziehung gesetzt, daß dieselbe nicht selbst
 wieder als Produkt des letzteren angesehen werden könnte. Selbst für die Stufe
 des Christentums ist die Darstellung schwankend: die Anerkennung, daß durch
 die Offenbarung in Christus die christliche Religion in dem nach Seligkeit suchen-
 den Menschen geschaffen wird, wird stets wieder durch den anderen Gedanken un-
 sicher gemacht, daß jener Offenbarungsglaube selbst nur ein Ausfluß des seine
 Befriedigung und darum auch gewisse Garantien suchenden Selbsterhaltungstriebes
 ist. Es kündigt sich hiermit jene Einseitigkeit an, in welche einst Luther wenig-
 stens bei der Erklärung der heidnischen Religionen verfallen ist, wenn er sagt:
 „die Heiden, so ihr Datum auf Gewalt und Herrschaft stellten, warfen ihren Zu-

Drittens endlich hat Bender nicht genügend die Art des Reakultates erkannt, welches sich bei seiner praktischen Untersuchung ergeben kann. Er ist dessen sicher, ein naturnotwendiges Funktionieren einer geistigen Kraft und damit ein Gesetz des geistigen Lebens gefunden zu haben, welches nach Art der Naturgesetze für die Erscheinungen der Religion in allen ihren Verzweigungen die Erklärung gibt. Aber auf dem Boden der Geisteswissenschaften lassen sich nur in sehr beschränktem Maß Gesetze nach Analogie der naturwissenschaftlichen aufstellen. Es ist nur insoweit möglich, als die Statistik Zahlenverhältnisse zu liefern vermag. Aber auch diese statistischen Gesetze bleiben hinter den naturwissenschaftlichen stets zurück, da sie höchstens zur Konstatierung von festen, in Durchschnittszahlen auszubrückenden Verhältnissen verschiedener Erscheinungsgruppen gelangen, welche mit tatsächlicher Regelmäßigkeit wiederkehren, ohne daß sie aber diese s Tatsächliche, welches sie nur beschreiben, selbst wieder erklären könnten. Sobald man z. B. das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem die Zahl der Eheschließungen zu den Kornpreisen steht, erklären will, bricht das naturwissenschaftliche Verfahren ab und wir werden auf psychologische Zusammenhänge geführt, welche sich nur in hypothetischem Nachleben verstehen lassen. So ist es auch bei den Religionen. Selbst wenn wir das als ein Gesetz aufzustellen uns veranlaßt sehen: „Dieselben entspringen und entwickeln sich aus dem an Schranken stoßenden Selbsterhaltungstrieb“, so ist dies sogenannte Gesetz seiner Art nach auf's nächste verwandt mit den Maßbegriffen, deren Art wir oben p. 41 ff. zu charakterisieren versuchten.

piter zum höchsten Gott auf, die anderen, so nach Reichtum, Glück oder nach Lust und guten Tagen stunden, Herkuleum, Merkurium, Venerem oder andere, die schwanger Frauen Dianam oder Luzinam und so fori, machet ihm jedermann zum Gott, darzu ihn sein Herz trug“ (Luther, Cat. maj. Praec. I). — Auch bei den Heiden, jedenfalls bei den meisten, sind die Götter nicht bloß als „Wunschwesen“ erschaffen, Gebilde des Menschen, welcher in der Form der Bitte seinen Zweck erreichen möchte, sondern sie sind auch, vielleicht zum Teil Furchtwesen, jedenfalls aber Dankeswesen, deren Wirkung dem nach Lebensgütern strebenden Menschen sich aufdrängt. Schon für diese Religionen gilt großenteils, was von der Stufe der vollkommenen Religion zu sagen ist: das Selbsteitsinteresse ist das Auge, welches allein religiösen Hellsehens fähig ist d. h. Offenbarung zu entdecken vermag; aber das Auge macht die Gegenstände nicht, welche es sieht, sondern sie sind ihm gegeben, so auch die Offenbarung dem nach Seligkeit suchenden Menschen. Vgl. Herrmann: „Ich bestreite, daß die Religion aus dem Triebe entspringe, den sie befriedigt.“ (Theol. Abtztg. 1886. Col. 87).

Es sagt uns nur: wenn du die Genesis der verschiedenen Religionen dir (nacherlebend) verständlich machen willst, so mußt du sie mit dem aus eigenem Erleben dir bekannten Vorgang, wie das Streben nach Erreichung des höchsten Gutes gegenüber der Erfahrung von Schranken sich behauptet, in Vergleichung stellen. Auf diese Weise gelingt es dir bei allen Religionen, dich in ihr Entstehen und ihre Entwicklung einzuleben. Das Werden geistiger Erscheinungen nach einem Gesetz erklären bedeutet nur: sie einem aus innerem Erleben bekannten Vorgang zuordnen, von welchem aus dieses Werden, etwa auch als ein innerlich notwendiges, verstanden werden kann. Diese Art eines Gesetzes für das geistige Leben macht Benders nicht deutlich: er versäumt das in dem Hochgefühl, eine gesetzmäßige Erklärung des Prozesses der geschichtlichen Religionsbildung gegeben zu haben ¹⁾.

Nachdem die Verwendung der metaphysischen, psychologischen und historisch-induktiven Methode in einzelnen ihrer Vertreter kritisiert ist, wobei ein unwillkürliches Hinüberspielen in die Methode der Normbegriffe zu konstatieren war, soll auch wenigstens ein Blick auf solche Methoden geworfen werden, welche von Anfang an eine Kombination versuchen. Dies trifft z. B. bei Biedermann und O. Pfeleiderer zu.

Biedermann's Bestreben ist darauf gerichtet, für die Anwendung der metaphysischen Methode auf historisch-induktivem Weg einen festen Unterbau zu schaffen. Mit der Anwendung der Induktion hat es aber bei ihm doch seine besondere Bewandtnis. Wir finden bei ihm lediglich kein Material für sein induktives Verfahren aufgeboten, sondern sehr kategorisch wird eine Definition aufgestellt mit der Versicherung, daß dieselbe „von allen Erscheinungen des religiösen Lebens als ihr Gemeinsames, als ihr formaler allgemeiner Begriff abstrahiert“ sei (Christl. Dogmatik, 2. Aufl. I, p. 193). Gelegentlich wird statt der Bezeichnung „das Gemeinsame“ auch der Ausdruck „das Spezifische der Religion“ gebraucht (ibidem). Nachdem durch die allgemeine Definition das religiöse Bewußtsein, so wie es überall ist, in seinen

¹⁾ Bender gebraucht für sein Verfahren auch den Ausdruck: „die Religion als ein Gesetz des geistigen Lebens erweisen“. Ich mache zu diesem Ausdruck beiläufig darauf aufmerksam, daß es etwas total anderes ist, wenn Ritschl die Religion als „praktisches Gesetz des Geistes“ bezeichnet. Bei dem letzteren Ausdruck handelt es sich nicht um die naturnotwendige Genesis der Religion, sondern um ihre Unentbehrlichkeit in Beziehung auf den Zweck des menschlichen Geisteslebens.

Grundzügen bezeichnet ist, werden durch eine „logische Analyse“ die einzelnen Momente dieser Definition näher bestimmt: das Objekt des religiösen Vorgangs d. h. Gott, das Subjekt desselben oder der Mensch, der Inhalt des Aktes selbst, weiter aber wird die psychologische Form des Aktes in ausführlicher „psychologischer Analyse“ verdeutlicht — die Ausdrücke „logische, psychologische, induktive Analyse“ braucht dabei Biedermann, soviel ich sehe, ziemlich promiscue —; alle jene Stücke sollen dabei so definiert werden, daß die Definition von der niedersten wie von der höchsten Religionsform gilt. Aber auch bei diesen Definitionen fehlt das Induktionsmaterial gänzlich, vielmehr muß die vorher aufgestellte allgemeine Definition des religiösen Bewußtseins, oder — richtiger gesagt — es muß ein supponierter Inhaber dieses allgemeinen religiösen Bewußtseins das Objekt abgeben, an welchem die psychologische Analyse herumoperiert. — Die in ihren Momenten definierte allgemeine psychische Erscheinung der Religion bildet dann endlich die Basis für die Lösung des metaphysischen Problems: als den notwendigen Grund setzt jener psychische Thatbestand „ein real für sich seiendes ideelles Sein, Geist, und zwar als absoluten Geist voraus“ (§ 83). Eben damit aber tritt auch erst das „innere Wesen“ der Religion zu Tage: sie ist Wechselbeziehung zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste.

Wie verhält sich nun der von uns eingeschlagene Weg zu dem Biedermanns? — Das, was er auf dem zweiten Abschnitt seines Wegs, auf dem metaphysischen, zu gewinnen sucht, suchen wir unsererseits teils in der Religionskritik resp. Apologetik, teils in der Dogmatik: die erstere soll in der Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion Klarheit zu schaffen suchen, die letztere hat die Erscheinung des religiösen Lebens in der Menschheit in den Zusammenhang der Gottes- und Weltanschauung des christlichen Glaubens zu stellen. — Auf dem ersten Abschnitt seines Wegs, auf welchem sich Biedermann der Leitung naturwissenschaftlicher Induktion anvertraut, lenkt er mehr als es zunächst scheint, auf unsere Bahnen ein. An den einzelnen Stücken der von ihm aufgestellten Definition des Religionsbegriffs (z. B. das Objekt der Religion = Gott = unendlicher Geist) ließe sich nachweisen, daß dieselben, wie es gar nicht anders sein kann, Maßbegriffe sind, weiter aber, daß diese Maßbegriffe nicht etwa einer niederen Religionsstufe angepaßt, sondern derjenigen Religiosität, welche Biedermann — allerdings im Hinblick auf seine metaphysischen

Anschauungen — für die richtige hält, entnommen sind, also Normcharakter haben; z. B. den Begriff des Glaubens, welchen Biedermann § 80 bestimmt, um zugleich auch das Verhältnis von Religion und Wissenschaft zu fixieren, sucht er gegenüber von abnormen Auffassungen in seiner richtigen Art zu erfassen, nicht etwa in seinen überall sich zeigenden allgemeinen Merkmalen. Aber auch abgesehen von einzelnen Punkten zeigt schon Biedermanns Verfahren im ganzen, nemlich das Beiseitelassen des Induktionsmaterials, daß in Wahrheit nicht die induktive Methode durchgeführt ist. So kann denn auch Biedermann hoffen, daß ihm sein „Allgemeinbegriff“ dazu dienen könne, bei einer einzelnen Religion „ihren spezifischen Charakter als Religion richtig zu finden“ und „über eine geschichtliche Religion das Urteil zu gewinnen, wie weit sie das, was in der Wesensbestimmung der Religion überhaupt implizite enthalten ist, auch vollständig erschöpfend verwirkliche“ (p. 191). Nur von einem Normbegriff kann diese Leistung mit Recht erwartet werden.

D. Pfeleiderer bezeichnet den zweiten Band seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ selbst als „genetisch-spekulative Religionsphilosophie“. Die Gesamtaufgabe derselben schließt ihm, wie schon der Name sagt, zwei Teilaufgaben in sich, die genetische oder die Aufgabe einer Darstellung der Religion in ihrem Werden innerhalb der Geschichte der Religionen, und die metaphysische, besser spekulative, die Aufgabe, das Verhältnis Gottes zu uns und zur Welt, so wie es an sich ist, zu erforschen. Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Teilaufgaben und der Biedermann'schen Unterscheidung zwischen dem durch Induktion zu ermittelnden psychologischen Wesen der Religion und ihrem von der Metaphysik zu ergründenden inneren Wesen. Aber in beiden Punkten zeigt Pfeleiderer's Verfahren eine größere Umsicht. Wenn Biedermann auf eine Erklärung des Phänomens der Religion aus seinem metaphysischen Grund ausgeht, so schwebt Pfeleiderer die noch allgemeinere Aufgabe vor, eine allseitige Erklärung nicht nur der religiösen Erfahrung, sondern des Bewußtseinsinhalts überhaupt aus der durch's Denken erschlossenen Gottesidee zu geben und damit zu zeigen, was dem vorgestellten religiösen Verhältnis an sich zu Grund liege. Aber er erkennt im Unterschied von Biedermann an, daß man auf theoretischem Wege diese Hypothese nie über einen mehr oder minder hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hinausführen könne (II, 665.

I, 600). Als Ausweg aus dieser Not eröffnet sich ihm eine Harmonisierung der theoretischen Resultate und der Ueberzeugungen des Gemüths, des wissenschaftlichen und des religiösen Weltbildes. Hat Pfeleiderer vor Biedermann in jener Erkenntnis die größere Umsicht voraus, welche doch nicht bis zur vollen Einsicht in die wissenschaftliche Bodenlosigkeit und religiöse Wertlosigkeit der erstrebten metaphysischen Hypothesen sich vertieft, so gerät er andererseits in eine von aller sicheren Methode verlassene Ausgleichung von wissenschaftlicher und religiöser Weltanschauung, welche gegen die allerdings beschränktere Konsequenz Biedermann's unvorteilhaft absteht. Pfeleiderer's Religionsphilosophie schließt nun selbst eine Darlegung dieser ausgeglichenen Weltanschauung oder, nach unserem Ausdruck (p. 90), eine „systematische Religionslehre“ in sich. Während wir eine solche (p. 91) nur als Dogmatik einer bestimmten geschichtlich bedingten Religionsform und zwar nach unserer Anschauung als christliche Glaubenslehre ausgeführt und aus der Religionsphilosophie verwiesen wissen wollten (oben p. 93), wird sie bei Pfeleiderer in einem Schwebezustand zwischen christlicher Glaubenslehre und einer philosophischen Weltanschauung gehalten, welcher überhaupt die feste Haltung seiner Religionsphilosophie beeinträchtigt.

Den Unterbau für seine spekulative Religionslehre sucht nun aber Pfeleiderer in einer genetischen Betrachtung der geschichtlichen Religionen. Indem er seinen Gesichtskreis so erweitert, bekundet er auch in Beziehung auf den Weg zum Verständnis der Geschichte eine Einsicht, welche bei Biedermann nicht hervortritt. Der Religionsforscher muß nach ihm „vom weiten Umkreis der Geschichte sich immer wieder zu dem engsten Kreis zurückwenden, wo allein das religiöse Leben sich ihm unmittelbar zu erfahren gibt: er muß es in seinem eigenen Innern belauschen; er muß in sich selber die Thatsache der religiösen Gemüthsvorgänge erlebt, das Wechselspiel innerer Bedürfnisse und äußerer Reize und Motive erfahren haben, um ein Verständnis für die in der Geschichte der Religion wirklichen Mächte zu gewinnen“ (II, 659). Diese methodologische Forderung, welche Pfeleiderer hier mit seiner ganzen Gewandtheit ausdrückt, bringt er in seinem historischen Abschnitt: „Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins“ zur Ausführung. Niemand wird sich dem Reiz entziehen können, welchen diese Wanderung durch die Geschichte ausübt und zwar um so mehr, als von Pfeleiderer überall Gesichtspunkte zur Beurteilung und Wertung

des Tatsächlichen uns gegeben werden. — Aber ein Mangel an Schärfe zeigt sich nun doch schon in der Bezeichnung der Methode: Pfeleiderer scheut die deutliche Erklärung, daß wir nicht bloß im allgemeinen mit einem religiös gestimmten Gemüte, sondern mit einer Ueberzeugung von dem, was rechte Religion ist, an das Geschichtliche herantreten; daraus ergeben sich aber auch Unklarheiten der Ausführung. Indem Pfeleiderer nicht scharf hervorhebt, daß wir von einem festen Maßstab der Beurteilung, von einem Begriff des normalen Wesens der Religion ausgehen müssen, droht das komparative Verfahren, welches an der Hand jenes Maßstabs eine kritische Vergleichung der Religionen sucht, mit einem genetischen Verfahren, welches das geschichtliche Werden der verschiedenen Erscheinungen religiösen Lebens darstellt, zusammenzufließen¹⁾ m. a. W. es ist die Gefahr, daß dem, was als Exponent des gesamten geschichtlichen Prozesses zu resultieren scheint, der Normbegriff der Religion angepaßt und daß andererseits etwa auch der Gedanke einer normalen Entwicklung zur Konstruktion der Geschichte verwendet werde. So bestimmt z. B. Pfeleiderer, zwar unter Berufung auf „alle Spuren der urgeschichtlichen Forschung“, aber doch mit einer Zuversicht, zu welcher die geschichtlichen Data in keiner Weise berechtigen, das Bewußtsein der Urmenchheit: jene Zuversicht stammt, genau zugeesehen, aus dem Postulat, daß der Kern der Religion schon auf der niedersten Stufe des urmythischen Bewußtseins vorhanden sein muß. Andererseits droht in dem Interesse für einen „realgenetischen Zusammenhang“ der verschiedenen Erscheinungen, in welchen sich der „in unserer Gattungsnatur angelegte religiöse Trieb“ (II, 429) entfaltet und das „Wesen der Religion“ sich offenbart, der Gedanke unterzugehen, daß in einer der geschichtlichen Erscheinungen allein das wahre Wesen der Religion sich erschließt. Nur aus dieser Verschiebung des Interesses zu Gunsten der genetischen Fragestellung vermag ich mir's zu erklären, daß es von Pfeleiderer als Positivismus gebrandmarkt wird, wenn eine christliche Dogmatik energisch der realgenetischen Erklärung des Christentums die Wertung desselben als der wahren Religion überordnet.

Aus dem Ueberblick über die verschiedenen Methoden ergab sich,

¹⁾ Eine Kombination beider Verfahrensweisen, welche die Verschiedenheit derselben klar hervortreten ließe, will ich natürlich durchaus nicht ausschließen.

daß das Bestreben vorhanden ist, verschiedene Wege einzuschlagen, daß aber mit sachlicher Notwendigkeit auch bei dem Versuch, andere Bahnen zu verfolgen, sich eine Methode, die Methode der Normbegriffe, immer wieder vordrängt. Diese Behauptung berührt sich in etwas mit derjenigen, welche Lip si us, der routinierte Schiedsrichter in allen Fragen der Religionsphilosophie und systematischen Theologie, ausspricht: es bestehe zwischen Biedermann und Pfeifeberer, Raftan und Herrmann ein Konsensus bezüglich der Methode, mit welcher bei der wissenschaftlichen Untersuchung des Wesens der Religion einzusetzen sei. Lip si us selbst bezeichnet den Konsensus mit den Worten: „die einzuschlagende Methode, welche allein zum Ziele zu führen verspricht, ist im Gegensatz zur spekulativen die empirische, welche von einer Untersuchung der thatsächlich hervortretenden Antriebe zur Religion, wie ‚eine erfahrungsmäßige Kenntnis des menschlichen Innenlebens‘ sie zeigt, ihren Ausgang nimmt“. (Philosophie und Religion. 1885. p. 202 f.) Soll damit nur gesagt sein: die Religion sei nach übereinstimmender Ansicht in erster Linie als eine Bethätigung des Geisteslebens zu betrachten und nur auf dieser Basis sei die Frage zu stellen, auf welcher überweltlichen Realität, welchem metaphysischen Grund das religiöse Leben beruhe, so kann man dem zustimmen: Bieder wie Herrmann gehen von der Religion als einer Bethätigung des menschlichen Geistes aus. Aber es werden nun sofort bei der Untersuchung derselben verschiedene Methoden intendiert; der Begriff „empirische Methode“ wird von denen, welche in der Bestreitung der spekulativen Methode übereinstimmen, keineswegs in übereinstimmendem Sinn anerkannt. Eben die Unterschiede nun, welche zwischen den von den verschiedenen Forschern wenigstens versuchten Methoden bestehen, suchen wir zu verdeutlichen, in dem von Lip si us konstatierten Konsensus verschwimmen sie, so wie auch in der von Lip si us selbst befolgten Methode trotz der scheinbar scharfen Unterscheidungen die Hauptfragen zu verschwimmen drohen.

Lip si us will die „praktischen Nötigungen zur Religion“ unterschieben wissen von den „inneren Erlebnissen im religiösen Verhältnisse“, welche „das innere Wesen“ der Religion aufhellen (p. 234), welche aber als psychische Vorgänge doch ebenso wie die praktischen Nötigungen zur Religion Gegenstand psychologischer Untersuchung sind. Die psychologische Untersuchung hat also einerseits „die praktischen Motive zur Religion“, andererseits „die subjektiv-menschlichen Erleb-

nisse in ihr“ (welche ihr inneres Wesen aufhellen) als empirische Erscheinungen zu erforschen (p. 243). Bleiben wir nun einmal bei dieser Bestimmung der psychologischen Aufgabe stehen! Es scheint durch die scharf betonte Zweiteilung derselben die Frage nach dem Wesen der Religion und nach der Genesis der Religion, gegen deren Zusammenwerfung wir uns oben (p. 77 ff.) erklärten, deutlich auseinandergehalten. Aber ist es wirklich so? Jene praktischen Nötigungen zur religiösen Erhebung machen nach Lipsius doch auch wieder „das eigentliche Innenleben“ und zwar „des Glaubens“ aus (p. 210); sie werden darum auch unmittelbar mit den inneren Erfahrungen oder Gefühlslebnissen zusammengestellt, welche das Innenleben „der Frömmigkeit“ ausmachen und nach Lipsius allein „das innere Wesen der Religion aufhellen“. Die Aufgaben einer Aufklärung einerseits jener praktischen Nötigungen, andererseits dieser inneren Erlebnisse rücken also nahe zusammen. Und mit vollem Recht! Denn sehen wir genauer zu, so bestehen jene praktischen Nötigungen darin, daß gewisse Interessen des Menschen in der Religion ihre Befriedigung finden. Der Nachweis dieser Interessen aber läßt sich von der Beschreibung der inneren Erlebnisse, welche Lipsius auch kurzweg „die religiösen Gefühle und Gemütsstimmungen“ (p. 210) nennt, in keiner Weise los trennen. Die letzteren lassen sich ja gar nicht anders als in ihrer Beziehung zu den Interessen, welche in ihnen als befriedigt erfahren werden, verstehen; abgesehen von dieser Beziehung verlieren sich jene Gefühle im Vagen, Unfaßbaren. Wenn wir also diese Interessen nachweisen, so bewegen wir uns nur in einer Analyse des religiösen Lebens selbst oder, um den Ausdruck von Lipsius selbst zu gebrauchen, des Innenlebens des Glaubens. Jene beiden von Lipsius unterschiedenen Aufgaben fallen also in Wahrheit in Eine zusammen, in die Aufgabe einer Analyse des religiösen Lebens, wofür wir oben den Ausdruck „Religionspsychologie“ gebraucht haben. Diese einheitliche Aufgabe muß aber dann von der einer genetischen Erklärung der religiösen Erscheinungen erst noch unterschieden werden. Denn, wenn wir jene praktischen Interessen als Beziehungspunkt alles religiösen Lebens erkannt haben, ist damit zwar ein Verständnisgrund für die Religionsvorgänge und damit ein Einblick in ihre inneren Verhältnisse von uns erreicht; aber mit dieser Einsicht in das Interesse, das wir an der Religion haben, und damit in die Bedeutung der Religion für unser geistiges Leben hat man noch nicht die Ent-

stehung derselben aufgedeckt¹⁾. Eben diese Grenzlinie nun aber, welche durch die Lipsius'sche Distinktion zwischen praktischen Nötigungen zur Religion und inneren Erlebnissen in der Religion nur scheinbar gezogen ist, markiert Lipsius überhaupt nicht scharf genug: er läßt den Ausdruck „psychologische Analyse“ und „psychologische Erklärung“ promiscue auftreten; die Befriedigung praktischer Interessen in der Religion oder das Mitwirken praktischer Motive bei allem religiösen Leben setzt er gleich mit dem Prozeß, daß praktische Motive einen religiösen Trieb in Bewegung setzen und daß dann dieser religiöse Trieb als eine Nötigung zur religiösen Erhebung im Menschen wirkt (p. 210 f.), und die Formel: die Religion sei „Erhebung über die endliche (d. h. empirische) Abhängigkeit des Menschen in der Welt zur (intelligiblen) Freiheit über sie in einer unendlichen (d. h. transcendentalen) Abhängigkeit“ erklärt er nicht etwa bloß für die Bestimmung des Sinnes wahrer Religion, sondern er erklärt sie für „die begriffliche Zusammenfassung des Resultats einer methodischen Untersuchung über den psychologischen Ursprung der Religion“; endlich mißt er der psychologischen Untersuchung die Fähigkeit bei, die religiösen Phänomene nicht nur zu „beschreiben“, sondern aus den praktischen Antrieben zu „erklären“, „soweit als dies überhaupt eine empirische Untersuchung²⁾ vermag“ (p. 201. vgl. p. 296). Lipsius wird gegen unsere Kritik geltend machen: er schütze gerade durch die zum eben citierten Satz hinzugefügte Beschränkung („soweit als dies zc.“), er schütze weiter durch den ausdrücklichen Vorbehalt, man könne den religiösen Trieb als solchen nicht durch eine Erklärung nachmalen, geschweige denn erzeugen (p. 211), sich und seine Leser gegen die irrtümliche Meinung, daß man mit der Entdeckung des in der Re-

¹⁾ Ich erinnere an ein Analogon: Kant weist besonders in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ das Interesse nach, welches der Mensch am moralischen Gesetze faktisch nimmt; aber daß aus diesem Interesse, welches doch nur in seiner Beziehung auf den Gedanken des sittlichen Gesetzes verständlich ist, dieser Gedanke selbst entsprungen sei, ist mit der Konstatierung jenes Interesses noch nicht erklärt.

²⁾ In Wahrheit wird eine empirische Untersuchung, welche auf die Genese der religiösen Erscheinungen sich richtet, den Erklärungsgrund für dieselben nicht bloß in den praktischen Antrieben suchen dürfen, welche die psychologische Analyse bei der Religion betreibt, sondern ganz wesentlich auch in äußeren Natur- und Geschichtsereignissen, welche ihren Eindruck auf den Menschen machen.

ligion befriedigten praktischen Interesses auch schon die ganze genetische Erklärung derselben erreicht habe. Ich werfe ihm auch diesen Irrtum nicht vor, wie ich es denn überhaupt für ein vergebliches Unterfangen halte, einem Lipsius einen klaren Irrtum nachzuweisen; aber ich finde, daß er durch seine Distinktion zwischen praktischen Motiven und inneren Erlebnissen und durch seine Gleichsetzung der ersteren mit dem Ursprung der Religion die wichtigere Unterscheidung zwischen der „teleologisch-analytischen“ Untersuchung¹⁾ und einer genetischen Erklärung der Religion verwischt hat.

Noch in anderer Beziehung vermissen ich bei Lipsius Klarheit über die von ihm gestellte psychologische Aufgabe. An welchem Objekt soll die psychologische Analyse vorgenommen werden? Gegenüber von Raftan, welcher die allen geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale aufsuchen will, rekurriert Lipsius auf eine „erfahrungsmäßige Kenntnis des menschlichen Innenlebens“ — ein von Raftan selbst gebrauchter Ausdruck — als Grundlage der Analyse, fügt aber sofort hinzu: „dasselbe stellt sich nicht bloß im isolierten Individuum, sondern im menschlichen Gesamtleben, also in der Geschichte, dar. Zu dieser Geschichte im weiteren Sinne gehört auch das Leben der Naturvölker, nicht bloß das Leben der im engeren Sinne ‚geschichtlichen‘ Völker“ (p. 200/201). Nun gut! wir suchen von unserem eigenen religiösen Innenleben, wie es in der Geschichte sich entwickelt hat und in geschichtlichen Beziehungen steht, wir suchen auch von dem religiösen Leben derer, welche anderen Religionen, auch derer, welche den Naturvölkern angehören, eine erfahrungsmäßige Kenntnis zu gewinnen. Wie sollen wir nun an diesem erfahrungsmäßig gegebenen Stoff die psychologische Analyse vollziehen, durch welche die empirische Erscheinung „der Religion“ aufgeklärt werden soll? Sollen wir mit derselben bei der Religionsform der Naturvölker oder bei dem von uns gelebten resp. angestrebten religiösen Leben einsetzen? — Lipsius will, wie mir scheint, über diese Frage uns hinausheben durch die Auskunft: „Im geschichtlichen Gesamtleben kommen nicht nur gewisse ‚allgemeine Verhältnisse der menschlichen Natur‘ [Worte Raftan's], sondern auch allgemein verbreitete praktische Nötigungen [scil. zur Religion], welche in jenen

¹⁾ Ich habe schon oben p. 62 Anm. Gottschid als Urheber dieses Ausdrucks namhaft gemacht.

Verhältnissen ihre Begründung finden, zur Erscheinung“ (p. 201). — Aber die Frage kehrt wieder: auf welches Objekt müssen wir unsere psychologische Analyse richten, um diese „allgemein verbreiteten praktischen Nötigungen“ klar zu machen? — Sehen wir, um die Antwort von Lipsius zu erschließen, einmal zu, wie er selbst bei seiner psychologischen Analyse verfährt! Er hält sich ganz wesentlich an die „Vollendungsstufe der Religion oder das Christentum“, an „die begriffsmäßig vollendete Religion“ (p. 222). Im Vergleich mit dem, was sich aus der Analyse des christlich-religiösen Lebens ergibt, wird dann in verschiedenen Punkten gezeigt, wie in den Religionen niederer Stufe verwandte Gedanken und Bestrebungen sich finden, wie dort etwas gesucht wird, was nur in der christlichen Religion wirklich erreicht ist. Dieses Verfahren ist auch ganz in der Ordnung; nur sollte es mit klarem Bewußtsein davon, welchen Charakter es hat, geübt werden. Ich bin nun nicht befugt zu bezweifeln, daß Lipsius selbst dieses klare Bewußtsein hat, wohl aber, daß er seinen Lesern dasselbe weckt. Er schweigt gänzlich davon, daß er das religiöse Leben auf der Stufe begriffsmäßiger Vollendung analysieren, also einen Normbegriff von Religion gewinnen wolle und im Widerspruch gegen Herrmann möchte er doch wieder mit Raftan (Anm. auf p. 214/215) das „allgemeine Wesen“ der Religion definieren und die einzelnen Merkmale der Religion so fassen, daß sie auf jeden religiösen Akt, auch innerhalb der Naturreligion, gleicherweise zutreffen sollen¹⁾.

Ich vermiße hiernach in der Bestimmung der psychologischen Aufgabe die Klarheit über das Verhältnis von Analyse und Erklärung der Religion, über das Objekt der Analyse und demgemäß auch über das Verhältnis von Allgemeinbegriff und Normbegriff. — Die gesamte psychologische Untersuchung grenzt Lipsius nun weiter gegen die Frage nach dem „Wesen der Religion“ ab, welches nach ihm „die Realität des religiösen Verhältnisses selbst, die persönliche Erhebung zu Gott und das verborgene Leben der Seele in Gott“ ist (p. 200).

¹⁾ Lipsius selbst spricht dagegen wieder sehr richtig aus, in der Naturreligion werde die Freiheit über die Welt zwar „immer wieder erstrebt, aber nicht wahrhaft behauptet“ (p. 214 Anm.). Aber auch schon das, was erstrebt wird, ist etwas anderes als im Christentum. Eben deshalb findet auch der Akt der Erhebung über die Natur nur im Christentum im vollen Sinn statt; auch dieser Begriff bezeichnet nicht etwas überall Identisches, sondern etwas nur stufenweise Verwirklichtes.

Damit ist allerdings der Begriff „Wesen der Religion“ ungewöhnlich eng gefaßt, aber es ist doch wenigstens die religionskritische Aufgabe in ihrem Verhältnis zur religionspsychologischen sachlich richtig bezeichnet. Die Ausführung beeinträchtigt aber auch hier die Schärfe der Bestimmung. Auch die psychologische Untersuchung beschäftigt sich ja nach Lipsius mit dem Wesen der Religion, indem sie — wie schon oben angeführt — die inneren Erlebnisse und Erfahrungen zu beschreiben hat, welche „das innere Wesen der Religion aufhellen“ (p. 234). Gegen eine solche Beschreibung, welche aus einer Analyse des religiösen Lebens der Vollendungsstufe hervorgeht und welche in der That der religionskritischen Untersuchung dient, ist nun an sich nichts einzuwenden; aber die „psychologische Analyse der empirischen Erscheinung der Religion“ wird nach Lipsius schließlich „auf das Metaphysische geführt“, nämlich auf „jene intellektuellen Realitäten, deren der Mensch im Akt der religiösen Erhebung und in dem Erlebnisse des religiösen Verhältnisses inne wird“ (p. 236/237). Für die psychologische Analyse, auch wenn sie sich an die nach unserer Ueberzeugung normalen religiösen Vorgänge hält, kommen aber in Wahrheit alle religiösen Erlebnisse und Vorstellungen als subjektive Vorgänge unseres Geisteslebens, vielleicht allerdings als Vorgänge von eingreifendem Einfluß für unser Geistesleben, in Betracht, auch die vorgestellten Gegenstände, auf welche sich jene Erlebnisse beziehen, sind nur als unsere Ideen, dagegen noch nicht als „intelligible Realitäten“ in Betracht zu ziehen. Ob sie dies sind, ist die religionskritische Frage; erst wenn diese bejaht ist, noch nicht auf Grund der religionspsychologischen Analyse kann die Religion als eine Bethätigung der „intelligiblen Freiheit“ und der Gegenstand der religiösen Vorstellungen als eine „intelligible Realität“ bezeichnet werden. — Uebrigens finden sich bei Lipsius selbst so viele Ausführungen, welche hiermit sachlich übereinstimmen, daß ich in dem zuletzt angeregten Punkte zweifeln muß, ob bei Lipsius nicht bloß eine mißverständliche Ausdrucksweise vorliegt. Desto besser, wenn der Konsensus doch das letzte Wort behält!

Nachdem ich versucht habe, meine Stellung gegenüber verschiedenen Methoden zu fixieren, welche abweichende Bahnen einzuschlagen suchen, habe ich andererseits zu erklären, daß ich mir bewußt bin, bei dem von mir verteidigten Verfahren in den Grundgedanken mit Nitsch,

Herrmann und Gottschick zusammenzutreffen ¹⁾. Wenn etwa ein Rezensent sich gedrungen fühlte zu erklären, meine ganze Arbeit sei eine Begründung und Ausführung eines von Ritschl (Rechtf. und Verf. III ²⁾, p. 185—188) ausgesprochenen Gedankens, so würde er damit nichts Falsches sagen ³⁾, nur müßte er zugleich beachten, daß ich bei der Begründung und Ausführung meinen selbständigen Weg einzuschlagen versucht habe; ich muß eben deswegen auch zum voraus erklären, daß jene Theologen, mit denen ich in den Grundgedanken mich eins weiß, für die Mängel meiner Arbeit nicht verantwortlich gemacht werden dürfen.

Schluß.

Von dem Verhältnis der dogmatischen Arbeit zu den religionsphilosophischen Resultaten sind wir in unserer Einleitung ausgegangen. Der Verlauf unserer Untersuchung hat uns gezeigt, daß die Frage nach dem Wesen der Religion oder nach einem Normbegriff von Religion für die christliche Glaubenslehre keineswegs gering zu schätzen ist. Ich verweise hier nur auf das Eine, daß erst, wenn die unterscheidende Art der religiösen Vorgänge im Verhältnis zu den anderen Seiten des geistigen Lebens scharf hervorgehoben und in diesem Zusammenhang auch das Wesen des (normalen) religiösen Erkennens klar durchschaut ist, die Dogmatik die richtige wissenschaftliche Erkenntnis von dem Wesen der Glaubenswahrheiten haben kann,

¹⁾ Die Angabe der Hauptstellen, welchen die Ansichten dieser Männer zu entnehmen sind, siehe oben p. 3, Anm. 1—3. — Auch mit J. Rößlin (ib. Anm. 7) darf ich eine Uebereinstimmung in grundlegenden Gedanken konstatieren. Ebenso berühre ich mich wenigstens in einigen Punkten mit M. von Kathusius, „das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion“ (Spz. 1885), so fremd mir dieses Buch in vielen Beziehungen ist.

²⁾ Diese Worte waren vor Ritschl's Tod niedergeschrieben. — Bei dem Gedanken an sein nunmehr abgeschlossenes Lebenswerk erweitert sich mir das obige Bekenntnis zu der Bezeugung der Gewißheit, daß das Vermächtnis, welches Ritschl der Theologie hinterlassen hat, reich genug ist, um eine Fülle von Aufgaben für selbständige theologische Arbeit uns zu stellen. Diese Arbeit mit Gottes Hilfe aufzunehmen, dazu fühlen sich Ritschl's Schüler nicht nur durch die persönliche Dankeschuld gegen den Verstorbenen, sondern auch durch ihre Verpflichtung gegen die evangelische Kirche verbunden.

ebenso von den methodischen Forderungen, welche bei der Verbindung der Glaubenswahrheiten zu einem System beachtet werden müssen. — Aber es folgt daraus, nach unserer gesamten Entwicklung, kein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis der christlichen Glaubenslehre von der Religionsphilosophie (in dem oben p. 98 bestimmten Sinn). Wenn wirklich der Religionsbegriff als ein Normbegriff auf Grund der vollkommensten Religionsform festzustellen ist, so hat wenigstens derjenige Religionsphilosoph, welcher dem Christentum diese Stellung einräumt, von der Glaubenslehre, welche eine deutliche, vollständige, zusammenhängende Darstellung der Glaubenswahrheiten zu geben bemüht ist, andererseits wieder Förderung zu erwarten. Denn wo irgend durch die an den Inhalt der christlichen Glaubensgedanken gewandte Arbeit ein klareres Verständnis desselben, eine Reinigung von fremden nicht aus dem Glauben stammenden Elementen und eine Bereicherung desselben aus der Quelle des Glaubens — d. h. aus der Schrift¹⁾, oder noch genauer: aus Jesu Christo — herbeigeführt wird, da muß auch die charakteristische Form des religiösen Lebens, welches in dieser christlichen Wahrheit lebt, gegenüber von anderen Seiten unseres Geisteslebens um so deutlicher und reiner hervortreten. Darum ist auch der Dogmatiker berechtigt, an seine Arbeit zu gehen, ohne die vollkommene Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion erst abwarten zu müssen: er darf es thun in dem Bewußtsein, daß er selbst zwar aus den Resultaten, welche in jener Frage erreicht sind, Gewinn ziehen kann und dazu auch verpflichtet ist, daß er aber zugleich auch durch seine Arbeit einen Beitrag zur Vervollständigung und Berichtigung derselben zu liefern hat. Religionsphilosophie und christliche Glaubenslehre tragen sich gegenseitig; beiden aber eröffnen sich neue Erkenntnisse, wenn das religiöse Leben selbst zu einer höheren Stufe der Reinheit und Klarheit sich erhebt, wenn — so sagen wir als Christen — der Geist Christi seine belebende und klärende Macht an den Herzen beweist.

¹⁾ Aus dem oben angegebenen Grunde sehe ich auch eine Untersuchung, wie sie J. Röhl in dem p. 8, Anm. 7 citierten Aufsatz: „Religion nach dem N. Testament“ anstellt, wirklich als gewinnbringend für die Frage nach dem Wesen der Religion an.

Inhaltsübersicht.

	Seite.
I. Einleitung.	1—7
Aufgabe der folgenden Untersuchung (1—4). Vieldeutigkeit der Frage nach dem Wesen der Religion (4—7).	
II. Die Sammlung des Materials für ein induktives Verfahren in der Erforschung des Wesens der Religion.	7—36
Objektive Religionen und subjektive Religiosität (7—9). Hypothetisches Nacherleben (9—13). Reflexionsstufe der Rundgebungen religiösen Lebens (13—15); interpretatorische, divinatoire und komparative Funktion beim Verstehen derselben (15—26). Verschiedenartige Kombination dieser Methoden; Fehlerquellen (26—32). Wert der allgemeinen Psychologie für das Verständnis religiösen Lebens (32—35); Idee von Spezialpsychologen (35 f.).	
III. Induktiv gewonnener Allgemeinbegriff oder Normbegriff?	37—60
Erste Stufe der induktiven Bearbeitung des Materials (37—39). Zweite Stufe; Maßbegriffe (39—44). Höchste Stufe: der Allgemeinbegriff von Religion gleichfalls ein Maßbegriff (44—50). Ausbildung des Maßbegriffs zum Normbegriff (50—54). Abweisung von Einwänden (54—57). Rechtfertigung aus der Art der Geisteswissenschaften (57—59); Analogie der Ethik (59—60).	
IV. Die Gewinnung und Bearbeitung des Normbegriffs der Religion. .	60—76
Die anderen Seiten des geistigen Lebens als Vergleichungspunkte (60—63). Konzentrierter und entfalteter Normbegriff; Religionspsychologie (63—65). Religionspsychologie und Beschreibung christlich-religiösen Lebens (65—71); die Erforschung der geschichtlichen Religionen und die Religionspsychologie (71—76).	
V. Das Verhältnis der Frage nach dem Wesen der Religion zu verwandten Fragen	77—93
Verhältnis zur Frage nach der Genesis der Religion (77—80) und nach der Wahrheit der Religion 80—88). Ueberblick über die verschiedenen Disziplinen der Religionswissenschaft (88—93).	

	Seite.
VI. Kritische Umschau	94—121
α) Metaphysische Methode; Hegel (94—98). β) Psychologische Methode; über Schleiermachers Verfahren (96—98). γ) Historisch-induktive Methode: Raftan (98—105); W. Bender (105—110). — Kombinationen von α) und γ): Niedermann (110—112); D. Pfeleiderer 112—114). — Vermittlungsversuch von Stipius (114—120). — Vertreter unserer Methode (120—121).	
Schluss	121—122



Berichtigung.

S. 10. Z. 10 (des Textes) von unten lies *Stadium* statt *Studium*.

YC 30242



