

## Werk

**Titel:** Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion

**Autor:** Mayer, E. W.

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1910

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1910\\_0013|log8](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log8)

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion.

### I.

#### Ziele und Methoden.

Will man sich ein Urteil bilden über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem „Wesen der Religion“ und über etwaige Fort- oder Rückschritte in deren Bearbeitung, so ist es unumgänglich, sich zu vergegenwärtigen, was denn überhaupt der Sinn dieses Problems sei und worauf es bei dessen Lösung eigentlich abgesehen werde. Darüber hat vielleicht nicht immer bewußte Uebereinstimmung bestanden. Noch ist es nicht so lange her, daß von einer einschlägigen Differenz zwischen REISCHLE und KAFTAN die Rede war, die in rohen Umrissen etwa folgendermaßen gekennzeichnet wurde: für diesen gelte es bei den Untersuchungen über das Wesen der Religion, die gemeinsamen Merkmale der verschiedenen Religionen zusammenzustellen, gleichsam ein Durchschnittsbild der letzteren zu entwerfen; jenem dagegen komme es darauf an, Normbegriffe zu erarbeiten, die Normalreligion zur Darstellung zu bringen. Wäre nun der Gegensatz zwischen den beiden Theologen wirklich genau so beschaffen gewesen, dann hätte die seitherige Entwicklung unzweifelhaft KAFTAN recht gegeben. Denn, das ist doch eine Einsicht, die sich mittlerweile, kann sein, nicht ohne Einfluß der sogenannten religionspsychologischen Bewegung, mehr und mehr durch- und festgesetzt hat: daß scharf zu unterscheiden sei zwischen der Frage nach dem Wesen und der nach der Wahrheit, Gültig-

keit und Richtigkeit der Religion; dort handle es sich um ein „historisch-psychologisches“, hier um ein „erkenntniskritisches“ Problem; dort um eine „quaestio facti“, hier um eine „quaestio juris“; hier, und nur hier, seien Erörterungen über den Wert und die Normalität der Religion am Platze; dort dagegen seien sie vom Uebel.

Indessen hatte am Ende die Differenz zwischen KAFTAN und REISCHLE denn doch eine etwas andere als die angegebene Bedeutung, und stellt man sie richtiger dar, wenn man sie nicht auf die Auffassung vom Zweck und Ziel der Untersuchungen über das Wesen der Religion bezieht, sondern lediglich auf die dabei anzuwendende Methode. In der Tat stimmten ja die Gegner völlig darin überein, daß, wie allein schon der Sprachgebrauch andeutet, es einen bestimmten Bewußtseinszustand gebe, den religiösen, der sich von anderen menschlichen Bewußtseinszuständen, etwa dem wissenschaftlichen oder moralischen oder ästhetischen, irgendwie unterscheiden müsse; daß dieser Bewußtseinszustand in den geschichtlich gegebenen, den objektiven oder positiven Religionen mannigfach, bald reiner, bald unreiner, bald vollkommener, bald unvollkommener, ausgeprägt erscheine; und daß es die Aufgabe der auf das „Wesen der Religion“ gerichteten Arbeit sei, eben die Eigenart dieses Bewußtseinszustandes im Unterschied vom wissenschaftlichen, moralischen, ästhetischen und anderen möglichen Bewußtseinszuständen herauszustellen, um von da aus dann wieder die historischen Religionen in ihrer komplizierten Gestaltung zu begreifen. Das berechtigt zu der Annahme, der Gegensatz zwischen den beiden Theologen habe sich einfach darauf beschränkt, daß der eine sicherer zum Ziel zu gelangen meinte, wenn er von einer vergleichenden Betrachtung sämtlicher Religionen ausging, während der andere sich mehr davon versprach, wenn vor allem die normale, die echte, die christliche Religion ins Auge gefaßt wurde. Ueber das Ziel selbst, über den Sinn des Problems vom „Wesen der Religion“ dachten sie gleich; sie gingen da im Grunde von derselben Auffassung aus, wie

seinerzeit schon SPINOZA <sup>1</sup>, wie D. HUME, wie SCHLEIERMACHER, FEUERBACH, A. RITSCHL, wie die gesamte moderne Religionspsychologie. Es ist, darf man sagen, ohne die Warnung des „latet dolus in generalibus“ zu überhören, die Auffassung, die heutzutage „ubique et ab omnibus“ vertreten wird.

Steht nun aber einmal endgültig fest, worauf es bei den Untersuchungen über das Wesen der Religion letzterdings abgesehen sei, so ergibt sich ganz von selbst ein sicherer Maßstab für die Entscheidung der übrig bleibenden methodologischen Differenzen wie überhaupt für die Beurteilung und Bewertung der verschiedenen gegenwärtig vorkommenden Verfahrensweisen. Zunächst leuchtet sofort ein, daß, wer sich die Aufgabe stellt, die charakteristischen Eigentümlichkeiten des in den geschichtlichen Religionen mannigfach ausgeprägten religiösen Bewußtseinszustandes im Unterschied von anderen Bewußtseinszuständen zu erfassen und wiederzugeben, gut tun wird, sich nicht nur bei einer einzelnen Religion Rats zu erholen, sondern sie möglichst alle in Betracht zu ziehen und auf ihre gemeinsamen Merkmale zu achten. Denn auf diese Weise werden notwendig diejenigen, natürlich unzutreffenden, Merkmale ausgeschieden, die sich bloß zufällig in einer Religion eingestellt haben, etwa deshalb, weil daselbst, ebenfalls rein zufällig, infolge lokaler oder ephemerer Ursachen, der religiöse Bewußtseinszustand eine ungewöhnliche und ausnahmsweise innige Verbindung mit anderen Bewußtseinszuständen eingegangen ist. Wenn man sich zum Beispiel bei der Bestimmung des Wesens der Religion allein durch die Berücksichtigung des Brahmanismus leiten ließe, würde man Gefahr laufen, die Bedeutung der Spekulation im religiösen Bewußtseinszustand sehr hoch anzuschlagen, während ein Vergleich mit den andern Religionen unvermeidlich zu niedrigerer Schätzung derselben führt.

Soweit behält also KAFTAN auch in methodologischer Hinsicht Recht, ganz abgesehen von der Verstärkung, die seine Position seither durch die ganze religionsgeschichtliche Be-

<sup>1</sup> Im Tractatus theologico-politicus.

trachtungsweise erfahren hat. Und wollte man ihm gegenüber den alten Vorwurf erneuern, daß, ehe man alle geschichtlichen Religionen ins Auge fassen könne, um den ihnen zu Grunde liegenden Bewußtseinszustand herauszuarbeiten, man erst wissen müsse, was überhaupt Religion sei, so bedeutet das einen Einwand, der bekanntlich noch manche andere Wissenschaft trifft, und dessen Erledigung in SIGWARTS „Logik“ und überhaupt jedem brauchbaren Lehrbuch der Logik nachgelesen werden mag.

Andererseits bleibt es ebenfalls wahr, daß bei dem Vergleich der verschiedenen Religionen stets gar nicht anders als von einer bestimmten Religion wird ausgegangen werden können, der damit unwillkürlich doch eine einigermaßen leitende Rolle in der Untersuchung zufallen wird. Dementsprechend wird in der Gegenwart tatsächlich fortwährend vorgegangen, wie es selbstverständlich auch je und je schon früher geschehen ist. Fast immer wird eine einzelne Religion oder Religionengruppe in den Vordergrund gestellt aus mancherlei Gründen von bald leichterem bald schwererem Gewicht, die aber alle innerhalb der Grenze der Annehmbarkeit bleiben, so lange sie nicht auf den abzulehnenden Grund hinauslaufen, daß die bevorzugte Religion die „normale“ sei. So ist, um einige Beispiele anzuführen, nach wie vor die Neigung weit verbreitet, den Religionen der Naturvölker besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und von deren Betrachtung auszugehen. Das hat schon, wenn man von H. VON CHERBURY absieht, in, sozusagen, vorbildlicher Weise D. HUME getan. Die Positivisten A. COMTE, H. SPENCER sind ihm darin wie in so vielem gefolgt. Die ganze anthropologische Schule in ihren mancherlei Spielarten desgleichen: Forscher wie TYLOR, GOBLET D'ALVIELLA, GRANT ALLEN, BRINTON, JEVONS, A. LANG, FRAZER; unter den Deutschen: der zu viel gelesene LIPPERT und der Historiker KURT BREYSIG; von den Religionspsychologen: der amerikanische Philosoph LEUBA in seiner jüngsten Schrift „Psychological origin and the nature

<sup>1</sup> London, Constable, 1909.

of religion“ und manche andere. Stillschweigend oder ausdrücklich gerechtfertigt wird die in der Bevorzugung der Naturreligionen sich bekundende relative Einseitigkeit des Verfahrens mit der Behauptung, daß uns das Kultwesen der Naturvölker eben das adäquateste Bild der ursprünglichen Religion darbiete: eine Begründung, gegen die es an sich nichts einzuwenden gäbe, vorausgesetzt nur, daß die betreffende These sicher richtig wäre. MAX MÜLLER war, wie man weiß, abweichender Ansicht — und er stand wenigstens in der Negation nicht allein —; er fand seinerseits den Typus der ältesten Religion in der Religion der Veden und setzte daher mit deren liebevoller Analyse ein. Aus anderen Gründen wieder meint WUNDT in seiner „Völkerpsychologie“<sup>1</sup> die Religionen der Griechen und Germanen voranstellen zu müssen und erwartet von dieser Seite die entscheidenden Aufschlüsse. Endlich fehlt es natürlich nicht an solchen ganz modernen Untersuchungen, die durchaus das Schwergewicht auf die Beobachtung des Christentums legen, nicht etwa, weil dies die normale Religion sei, — soll anders die wünschenswerte Arbeitsteilung durchgeführt werden, so müssen in den Erörterungen über das Wesen der Religion alle Norm- und Wertbestimmungen schweigen — sondern einfach deshalb, weil die weit verbreitete christliche Religion die uns nächstliegende und unserem psychologischen Verständnis zugänglichste ist. Gerade diejenigen amerikanischen Religionspsychologen, die in Deutschland zufällig am populärsten geworden sind, JAMES und STARBUCK, gründen ihre Theorien auf Dokumente, die fast ausschließlich individuelle Zeugnisse spezifisch-christlicher oder gar christlich-methodistischer Frömmigkeit sind. Und man hat ihnen sogar vorgehalten, daß sie die außerchristliche Religiosität zwar der Absicht nach stark, aber der Tat nach gar nicht berücksichtigen.

Mit dem letzten Beispiel ist bereits eine Eigentümlichkeit berührt, die weiterhin für die Methodik der Gegenwart bezeichnend ist. Von je her ist es ja geschehen, daß man sich

<sup>1</sup> Band II, Mythos und Religion, 3. Teil, S. 420.

bei den Bemühungen um Einsicht in das Wesen der Religion nicht bloß begnügt hat, die geschichtlichen Religionen, die „objektive“ Religion, sei es in ihrer Gesamtheit, sei es in einzelnen Exemplaren zu Rate zu ziehen, sondern zugleich auf die Beobachtung der individuellen Religiosität, sagen wir einmal, der „subjektiven“ Religion ebenso eifrig bedacht gewesen ist. Das historische Verfahren ist stets ergänzt worden durch das im engeren Sinne psychologische, und umgekehrt<sup>1</sup>. Das konnte garnicht anders sein. Die SCHLEIERMACHERSche Theorie beispielsweise stützt sich noch mehr auf Innenschau, auf Reflexion über das subjektive religiöse Bewußtsein denn auf die Betrachtung geschichtlicher Erscheinungen, obwohl auch letztere nicht ganz fehlt. Es dürfte nun sattsam bekannt sein — denn es ist vielfach in beinah schrillen Tönen davon geredet worden —, daß neuerdings gerade die Erforschung und psychologische Analyse der individuellen Religiosität wieder begeisterte und rührige Pfleger in großer Zahl gefunden hat und nahezu Modesache geworden ist. Man will sich freilich nicht mehr beschränken auf das vulgäre Mittel der Introspektion; man erstrebt exaktere Methoden; man hat das Experiment, das Fragebogenverfahren, eingeführt; man isoliert die Fälle, spezifiziert, geht aufs einzelne; man richtet das Augenmerk auf die Frömmigkeit bestimmter Berufsklassen, Altersperioden, Geschlechter, auf religiös-pathologische Zustände ganz besonders. Wenn dabei bis jetzt keine bleibenden und lange nachwirkenden Ergebnisse gewonnen worden sind, — das muß gesagt werden bei aller Hochachtung für die Leistungen eines JAMES, STARBUCK, RIBOT, LEUBA, J. B. PRATT sowie für die Anstrengungen der amerikanischen und deutschen Zeitschrift für Religionspsychologie; denn was bedeuten deren Erträge verglichen mit den Entdeckungen eines SCHLEIERMACHER, ja selbst, so paradox das klingen mag, eines FEUERBACH! — wenn es zu

<sup>1</sup> H. MAIER (Psychologie des emotionalen Denkens, S. 507) spricht von einer „religionsgeschichtlich orientierten analytischen Arbeit des Psychologen“.

wahrhaft großen, epochemachenden Funden noch nicht gekommen ist, so wird aus diesem Mangel eine Anklage nur derjenige spinnen, der vergißt, daß im Reich der Wissenschaft mit seinen weitgreifenden Zusammenhängen nichts gleichgültig ist und das Unscheinbarste mit einem Mal zu überragender Bedeutung anschwellen kann.

Aber noch sind die Konsequenzen nicht erschöpft, die sich aus der Besinnung auf den eigentlichen Zweck des Suchens nach dem Wesen der Religion für die Orientierung innerhalb der gegenwärtigen Behandlung des Problems und die Beurteilung einzelner einschlägiger Erscheinungen ergeben. Wenn es sich bei der betreffenden Frage um Verständigung über die Eigenart der religiösen Seelenzustände im Unterschied von andern psychischen Zuständen handeln soll, so heißt das natürlich, kann aber garnicht deutlich genug zu Bewußtsein gebracht werden, daß es auf wissenschaftliche, das will sagen, allgemeingültige Verständigung abgesehen ist. Eine derartige Verständigung ist erschwinglich. Ob über Wahrheit, Recht und Normalität der Religion eine völlige wissenschaftliche Verständigung möglich ist, steht dahin — Luther zweifelte daran —; über die Beschaffenheit des religiösen Bewußtseinszustandes als eines empirisch gegebenen muß sie annähernd erreichbar sein. Und sie ist in hohem Maße wichtig und erstrebenswert. Auch derjenige, für den die Theologie nur einen Sinn hat, wenn sie als Ganzes das bleibt, was sie ursprünglich war, Apologetik, und der stets Gefahr läuft, ungeduldig die nüchterne Vorarbeit zu überspringen, hat das größte Interesse daran, daß zunächst einmal in objektiver, unzweideutiger, gemeinfaßlicher Weise festgestellt werde, was genau das ist, über dessen Geltungswert gestritten werden soll und dessen Geltungswert darzutun ihm das höchste Anliegen ist.

Herrscht speziell auch über diesen wissenschaftlichen Charakter der Aufgabe Klarheit, so fallen von da aus neue Streiflichter auf einzelne moderne und doch alte Arten das Problem zu bearbeiten. — Einmal bedarf es kaum noch einer



Ueberlegung, um einzusehen, wie anfechtbar die Versuche sind, das Wesen des religiösen Bewußtseins mit rein religiösen Begriffen zu kennzeichnen. So unvermeidlich das scheint, so unfruchtbar ist es. *Exempla docent!* Vor wenigen Jahren hat K. GIRGENSOHN eine an sich ganz interessante und beachtenswerte Studie veröffentlicht über „die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee“<sup>1</sup>. Da legt er in längerer und breiterer Auseinandersetzung dar, daß sich die Frömmigkeit am besten kennzeichnen lasse mit Hilfe des Gottesbegriffs. Er stellt die Formel auf: „Die Religion hat ihr charakteristisches Merkmal an der Gottesidee, die Gottesidee ist die Zentralidee aller Religion“. Das ist eine Repristination, eine nur der Form nach abgewandelte Dublette der altorthodoxen Definition: Religion ist ein bestimmtes Verhältnis zu Gott, „modus cognoscendi colendique Deum“<sup>2</sup>. Indessen ist es eine bewußte, beabsichtigte, in ihrer Art sorgfältig begründete Repristination. Der Verf. tut sich etwas zu gut darauf, daß er wieder den Gottesbegriff in den Mittelpunkt der Bestimmungen über das Wesen der Religion stellt und sich dabei beruhigt. Mit Unrecht! Die von ihm geprägte Formel ist ja gewiß richtig. Aber sie ist nur zu richtig; sie ist ebenso richtig wie etwa die andere „Religion ist Religion“. Sie ist auch ebenso unfruchtbar und bewegt sich ebenso im Zirkel wie diese. Allenfalls ein Ausgangspunkt, kein Endpunkt der Untersuchung, dient sie dem Zweck, dem sie dienen soll, einer wissenschaftlichen Verständigung, nicht. Denn der Gottesbegriff ist kein eigentlich wissenschaftlicher Begriff, weil kein Erzeugnis der wissenschaftlichen Forschung. Der religiöse Mensch kennt und versteht ihn; der irreligiöse als solcher, auch wenn er wissenschaftlich gebildet ist, nicht. Er ist — das muß ebenso vom Standpunkt der Offenbarungsreligion wie von dem der heutigen Erkenntnistheorie aus behauptet werden — ein über-

<sup>1</sup> Leipzig, Deichert, 1908.

<sup>2</sup> Aehnlich noch ROBERTSON SMITH: Religion = „that part of conduct determined by relations to God“.

wissenschaftlicher Begriff. Deshalb würde er am besten aus einer bloß und rein wissenschaftlichen Erörterung über das Wesen der Religion fern gehalten; und wenn sich das nicht konsequent durchführen läßt, weil er doch einen Bestandteil jedes religiösen Bewußtseins bildet, so dürfte es das richtigste sein, ihn zu umschreiben und zu erläutern mittels des Hinweises auf die, empirischer Beobachtung zugänglichen, psychischen Vorgänge, in denen nach dem Zeugnis des religiösen Menschen Gott erlebt wird und erlebt werden kann. Vielleicht wird an einem andern Beispiel noch deutlicher, was gemeint ist. Zu der Frage nach dem Wesen der Religion gehört ja nicht bloß die nach der Beschaffenheit des religiösen Bewußtseinszustandes sondern auch die nach dessen Ursprung. Der Formel „Die Religion ist ein Verhältnis zu Gott“, durch die man das erste Problem zu erledigen gemeint hat, ist nun genau analog die zur Lösung des zweiten Problems bestimmte Wendung „Die Religion ist auf Grund von Offenbarung entstanden“. Wer sich bei jener beruhigt, muß folgerichtig auch mit dieser sich begnügen. Hier leuchtet aber das Fehlerhafte des Verfahrens sofort ein. Die Berufung auf Offenbarung, so geläufig sie dem Frommen, so berechtigt sie an sich sein mag, erschwert eher die wissenschaftliche Verständigung, als daß sie diese erleichtert. Denn der Offenbarungsbegriff ist ein spezifisch religiöser Begriff. Wenn man in einer wissenschaftlichen Erörterung damit operiert, verwirrt man mehr, als daß man aufklärt. Und es bleibt wiederum nichts übrig, als ihn zu umschreiben, indem man die psychischen Vorgänge oder die Art der psychischen Vorgänge aufzeigt, in denen der Fromme nach seinem Zeugnis die göttliche Offenbarung erlebt. Erst wenn das geschehen ist, kann eine fruchtbare Erörterung darüber einsetzen, ob es auch „vernünftig“ ist, in solchen Vorgängen göttliche Offenbarung anzunehmen. Uebrigens verfährt in diesem Fall, sich selbst untreu, GIRGENSOHN nicht viel anders. Mutig, doch nicht ohne Geschick, erneuert er einen sehr alten Intellektualismus, indem er die „intellektuelle Sphäre“ als den

„Quellort der Religion“ bezeichnet. Nur betont er zugleich sehr nachdrücklich, daß die das religiöse Leben konstituierenden Ideen in diese Seelenregion gleichsam von außen hereingetragen werden ohne „genügend durch Denkopoperationen, praktische Erfahrungen oder sonstiges psychisches Material vorbereitet“<sup>1</sup> zu sein.

Nicht besser als um die Versuche, das Wesen der Religion mit Hilfe rein religiöser Begriffe zu kennzeichnen, steht es um diejenigen, die mit spezifisch metaphysischen Kategorien arbeiten. Als Typus könnte man HEGELS Philosophie der Religion anführen. Wenigstens nennt REISCHLE sie einmal das „für die metaphysische Methode in der Bestimmung des Religionsbegriffs klassische Werk“. Und in der Tat: was sie auch sonst an feinsinnigen Bemerkungen aufweisen möge, gipfeln doch alle ihre Bemühungen um wissenschaftliche Verständigung über das Wesen der Religion in dem metaphysischen Satz, daß diese das Sichselbsterfassen des absoluten Geistes in der Form der Vorstellung sei. Allerdings ließen sich ebensogut einzelne Neuplatoniker, SCHELLING und zahlreiche Denker aus der Periode der deutschen idealistischen Spekulation als Beispiel verwenden. Dagegen sind die Anhänger des metaphysischen Verfahrens gegenwärtig selten. EUCKEN wird man nicht nennen dürfen; denn seine Arbeiten gelten mehr der Frage nach der Wahrheit als der nach dem Wesen der Religion. Eher könnte man an einige verspätete Nachzügler der spekulativen theologischen Schule denken und unter den bekannten lebenden Philosophen an den Hartmannianer DREWS, dessen, zunächst metaphysikfreie und an gewisse herrschende Anschauungen anknüpfende, Bestimmungen schließlich doch ganz auf die Lehre angelegt sind und hinauslaufen, daß die Religion Mittel zur Selbsterlösung des in Not und Leid geratenen Absoluten sei. Ob man nun aber an HEGEL und SCHELLING oder an die Neuplatoniker oder an ED. VON HARTMANN und seine Schüler sich hält, ob man das auf metaphysische Kategorien zurückgreifende Ver-

<sup>1</sup> S. 209.

fahren in der oder jener Form ins Auge faßt, stets haftet ihm sichtbar der Mangel an, daß es abermals zu einer wirklich wissenschaftlichen Verständigung über das Wesen der Religion nicht führt. Denn auch die metaphysischen Begriffe sind keine wissenschaftlichen Begriffe. Die Metaphysik selbst will zwar, anders als die Religion, nicht nur Glaube an ein Transzendentes sein sondern wissenschaftliche Erkenntnis des letzteren; aber dieser Anspruch kann ihr seit Kant nicht mehr zugestanden werden. Die bei dem einen Denker optimistisch, bei dem andern pessimistisch gefärbte Geschichte von der Selbstentfaltung des Absoluten, das sich triumphierend selbst erkennt oder ruhebedürftig selbst befreit, ist keine allgemeingültige Wahrheit. Wer von der ganzen großartigen Historie nichts weiß, dem verhilft man gewiß nicht zur Einsicht in die Eigenart des religiösen Bewußtseins, indem man bei dessen Charakteristik vor allem darauf ausgeht, es als einen integrierenden Bestandteil in diesem gigantischen Werdeprozeß des Weltgrundes erscheinen zu lassen. Die Erörterung wird damit für alle diejenigen von vornherein abgeschnitten, die nicht auf demselben metaphysischen Standpunkt mit dem Thesensteller sich zusammenfinden. Ein Antrieb zu dem unglückseligen „Nebeneinandervorarbeiten“ ist gegeben.

Darum ist es entschieden als ein methodologischer Gewinn zu erachten, daß heutzutage innerhalb und außerhalb Deutschlands die Versuche, mit Hilfe religiöser oder metaphysischer Begriffe das Problem vom Wesen der Religion zu lösen, aussterben und daß man sich in gebotener Selbstzucht mehr und mehr darauf beschränkt, feststellen zu wollen, welche wahrnehmbaren Vorgänge in der Psyche des Menschen stattfinden, wenn er religiös affiziert wird oder ist. Insbesondere kommen drei Fragen in Betracht: welchen Bedürfnissen begegnet das religiöse Bewußtsein? was für Vorstellungen, Gefühle, Wollungen sind stets dabei beteiligt? wie entsteht es und entwickelt es sich? Ueber das alles muß sich an der Hand der Erfahrung etwas ausmachen lassen. Die Hoffnung, in gemeinsamer Bearbeitung dieser Probleme durch

vereinte geschichtliche und psychologische Forschung allmählich vorwärts zu kommen, ist keine Vermessenheit.

Allerdings hat sich in letzter Zeit eine neue lockende Perspektive auf einen alten trauten Weg eröffnet, dessen Betretung von den genannten bescheidenen aber erreichbaren Zielen wieder ablenken müsste. Gemeint ist diejenige Behandlungsweise des Themas, die man am besten als die mystische bezeichnet, weil sie darauf verzichtet, die bewußten psychischen Vorgänge aufzusuchen, auf denen die Religion beruht, und es bei der Erklärung bewenden läßt, daß der Quellpunkt aller Frömmigkeit innerhalb der Sphäre des Un- und Unterbewußten liege. Es fehlt heute nicht an Neigungen, sich auf dies Verfahren einzulassen. Ganz besonders das Problem vom Ursprung der Religion innerhalb der bewußten Seele enthält so viele und große Schwierigkeiten, daß die Versuchung nahe liegt, die Verhandlungen darüber brüsk abzubrechen und den Sprung ins Dunkle zu wagen mit dem Hinweis auf die Geheimnisse des unterhalb der „Schwelle“ Stattfindenden. Einer solchen mystischen Auffassung nähern sich bereits unter den Neueren, vielleicht wider ihren Willen, Denker wie TEICHMÜLLER und R. SEYDEL, sofern sie gern von einem hinter allen uns bekannten seelischen Funktionen befindlichen Zentrum oder Ich reden, das dann als der eigentliche Sitz der Religion erscheint. Deutlicher noch kündigt sie sich an bei dem Alttestamentler DUHM und in dessen eigentümlicher Berufung auf visionäre und ekstatische Zustände. Auch der in letzter Zeit von HERRMANN stark betonte und an sich durchaus richtige Gedanke, daß die Religion ein unmittelbares und individuelles Erlebnis sei, kann derartig überspannt werden, daß sich damit der Protest verknüpft gegen jede genauere Bestimmung über das, was in der bewußten Seele vorgeht, wenn sie religiös erregt wird<sup>1</sup>, eine Uebertreibung, in die der Marburger Theologe selbst nie

---

<sup>1</sup> Dagegen gehört der Ausspruch TROELTSCHS (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart), daß „das Hauptphänomen aller Religion die Mystik“ sei, doch wohl nicht hieher.

verfallen ist. Die relativ konsequentesten Vertreter der mystischen Interpretation dürften jedoch gegenwärtig bei den Anglo-Amerikanern zu finden sein. Wenn der Oxforder A. LANG<sup>1</sup> die Verfestigung des Geisterglaubens bei den Naturvölkern, den er freilich vom Gottesglauben bestimmt unterscheidet, auf, seiner Meinung nach sehr reale, Erscheinungen okkultistischer Art zurückführt; wenn der Professor der Archäologie in Philadelphia BRINTON<sup>2</sup> unterbewußte Vorgänge eine Hauptrolle bei der Entstehung der Religion spielen läßt: so erklärt, wohl angeregt durch STARBUCKS Beobachtungen über Bekehrungsprozesse während der Entwicklungsjahre, der Harvard-Philosoph JAMES die Erregung und Belebung des religiösen Bewußtseins im Grunde ausschließlich und allein aus der Berührung des subliminalen Ich mit einem anzunehmenden transzendenten Geisterreich<sup>3</sup>.

Man kann es angesichts der Oberflächlichkeiten und Abgeschmacktheiten, die über den Ursprung der Religion fortwährend veröffentlicht werden, begreifen, daß diese These eines hervorragenden und gefeierten Denkers bei vielen, namentlich bei den apologetisch Interessierten, begeisterte Aufnahme gefunden hat. Sie wurde geradezu als Befreiung aus einem Wust halbreifer Phantastereien empfunden. Und als Protest gegen die vielen Theorien, die mit den Problemen allzu schnell fertig werden, weil sie diese allzuleicht nehmen, ist sie auch durchaus berechtigt. Aber dabei stehen zu bleiben, ist nicht möglich. Sie durchhaut den Knoten und löst ihn nicht, schneidet die Diskussion ab und bringt sie nicht zu Ende. Denn, so weit wir wissen, sind die unbewußten psychischen Vorgänge von den bewußten nicht dem Inhalt sondern lediglich der Form nach, eben als unbewußte, verschieden; und es steigt in neuer Form die alte Frage

<sup>1</sup> Siehe besonders: A. LANG, „The making of religion“, 2. ed., London, Longmanns, 1900.

<sup>2</sup> G. BRINTON, „Religions of primitive peoples“, New York, Putnam's sons, 1897, S. 51 ff.

<sup>3</sup> In „The varieties“ u. s. f.

auf: welches sind die bewußten Prozesse, nach deren Analogie die zur Entfaltung des religiösen Lebens führenden unbewußten Prozesse zu denken sind? Aber, davon abgesehen, noch eines — und das wird besonders auch der apologetisch Interessierte zu erwägen haben: wie, wenn heutzutage D. HUME wieder auferstände und in der scharfsinnigen und bestechenden Weise, die seine „Natural history of religion“ auszeichnet, die Religion restlos aus solchen bewußten seelischen Vorgängen abzuleiten versuchte, aus denen sonst nur die menschlichen Illusionen zu entspringen pflegen? Es soll nicht erst an FEUERBACH erinnert werden. Es gibt auch heute sehr ernst zu nehmende Psychologen, die ungefähr in den Bahnen des großen Skeptikers sich bewegen: hier etwa EBBINGHAUS<sup>1</sup>, der alle religiösen Vorstellungen erklären zu können meint aus dem Bedürfnis des Menschen, die Gegenstände zu beseelen, um sie sich vertrauter zu machen und sie so besser beherrschen zu können; dort JODL<sup>2</sup>, der einerseits die Gegenstände des religiösen und die des ästhetischen Vorstellens als einander ähnlichgeartet zusammenstellt, andererseits sie unterscheidet, sofern diese nur unwirklich, jene sowohl unwirklich als unmöglich seien. Würde nun wohl bei der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit den angedeuteten Theorien eine kritische Ablehnung ausreichend sein ohne den positiven Nachweis, daß, was immer in der Sphäre des Unterbewußten sich abspielen möge, die bewußten Prozesse, die bei der Entstehung der religiösen Vorstellungen mitwirken, anders geartet sind als diejenigen, auf denen die Vorstellung einer holden Welt des Scheines oder die bloßen Illusionen beruhen? Die Antwort ergibt sich von selbst.

Es ist also wirklich an dem, daß die mystische Behandlungsweise des Problems vom Wesen der Religion das Ziel verfehlt. Sie bedeutet bestenfalls ein Warnungssignal vor übereilten und oberflächlichen Lösungsversuchen. Im übrigen bleibt es bei den drei Fragen, deren letzte jetzt nur noch

<sup>1</sup> Vgl. EBBINGHAUS, Abriß der Psychologie, Leipzig, Veit, 1908.

<sup>2</sup> Im „Lehrbuch der Psychologie“, Stuttgart, 1896. S. 158 f.