

## Werk

**Titel:** Heinrich Maier über Religion

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

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1910

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411\\_1910\\_0020|log19](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1910_0020|log19)

## Kontakt/Contact

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

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

## Heinrich Maier über Religion.

Von

Professor D. G. W. Mayer in Straßburg.

Unter dem Titel „Psychologie des emotionalen Denkens“ hat vor etwa Jahresfrist der Tübinger Professor der Philosophie, Heinrich Maier, ein umfangreiches Werk veröffentlicht (Tübingen, Mohr, 1908), das unter allen Umständen die Aufmerksamkeit des Theologen verdient. Nicht bloß weil es an sich ein richtiger Grundsatz ist, den Ergebnissen der „außerzünftigen“ Forschung, sofern sie irgendwie für das Verständnis des Christentums und für die Würdigung von dessen Gültigkeitsansprüchen von Belang sein könnten, interessvolle Beachtung zu schenken, sondern speziell auch, weil das Buch ein längeres Kapitel enthält, das einen äußerst gründlich und sorgfältig ausgearbeiteten Beitrag bedeutet zu der neuerdings so oft genannten und in ihren Leistungen noch immer so beängstigend vielgestaltigen „Religionspsychologie“.

Vorbereitet ist der gemeinte, dem „religiösen Denken“ gewidmete Abschnitt durch eine sehr ausführliche Auseinandersetzung, die sich mit der Eigenart des emotionalen Vorstellens überhaupt und mit dem Verhältnis desselben zu dem auf Erkenntnis und Wissenschaft abzielenden Denken beschäftigt. Eingerahmt ist er von einer feinsinnigen Besprechung des „ästhetischen Denkens“ einerseits und einer solchen des „volitiven Denkens“ andererseits. Gerichtet ist die Untersuchung insbesondere auf die Frage nach dem Ursprung der religiösen Vorstellungswelt und in zweiter Linie auf die nach deren Wahrheitswert.

Inbezug auf die Behandlung des ersten, des genetischen Problems unterscheidet sich die Methode des Autors dadurch vor-

teilhaft von der einzelner Forscher, namentlich solcher der anthropologischen Schule, wie etwa Tylor, Spencer, unter den Historikern Brehsig, unter den neueren Theologen Beth, daß er von vorn herein auf das aussichtslose Unternehmen verzichtet, erst eruiieren zu wollen, welches genau die älteste Glaubensform innerhalb der Menschheit gewesen sei, um dann von da aus das Problem von der Entstehung der Religion in Angriff zu nehmen. Vielmehr konzentriert er seine ganze Kraft darauf, den bleibenden psychischen Wurzeln des religiösen Bewußtseins im allgemeinen nachzuspüren. Nach berühmten Mustern unterscheidet er eine dreifache einschlägige Auffassung: die „intellektualistische“, die „ein Erkenntnisinteresse“ als das Hauptmotiv des religiösen Lebens betrachtet; die „emotionale“, die dessen Fundament im „Gefühl“ sucht; die „voluntaristische“ die ein „Begehren“ für „die religiöse Grundfunktion“ ausgibt. Die „religionsgeschichtlich orientierte analytische Arbeit des Psychologen“ soll ihm die Entscheidung über die Berechtigung der konkurrierenden Anschauungen ermöglichen.

Nach dem angegebenen Verfahren gelangt das Werk zu einem entschiedenen Protest sowohl gegen den Intellektualismus als auch gegen den bloßen und reinen Voluntarismus. Es verwirft unzweideutig die sogenannte „Postulatentheorie“. Das ist eben in seiner Art ein Ereignis. Denn teils auf Kant, teils auf Feuerbach zurückgehend, hatte die Lehre, daß der religiöse Glaube mit samt den entsprechenden Vorstellungen nur ein Erzeugnis des in Not geratenen Triebs nach Selbstbehauptung, ob nun nach ethisch indifferenter, oder nach sittlich bestimmter, sei, in der außertheologischen Literatur merkwürdig weit um sich gegriffen. Sie war da, in wie mannigfache Formen sie sich auch kleiden mochte, geradezu die herrschende geworden. Die Ritschlsche Schule hatte an sie angeknüpft und insofern zu ihrer Verbreitung etwas beigetragen. Sie hatte rückhaltlos zugegeben, daß das ungestillte Bedürfnis nach Lebensgütern den Menschen für die Religion empfänglich stimme. Aber sie hatte zugleich, wenigstens in bezug auf das Christentum, energisch bestritten, daß dieses ein bloßes Produkt der Not irgend welcher Art sei. Noch neuerdings hat sich W. Herrmann entschieden dagegen verwahrt, daß ihm eine solche Theorie durch Boutroux, der sie selbst vertritt, untergeschoben wurde. Im schroffen Gegensatz zu ihr haben er und mit ihm alle Anhänger Ritschls, vielleicht nur Bander ausgenommen, sich unablässig bemüht zu zeigen, daß es Tatsachen

seien, nämlich die in „Werturteilen“, will sagen, zunächst in Gefühlen gewürdigten Wohltaten der Person Jesu, wodurch das wahre Selbstbehauptung ermöglichende christliche Glauben und Vertrauen begründet worden sei und fort und fort begründet werde. Daher es nicht billig war, wenn Pfeleiderer einmal die ganze Schule des „verkappten Feuerbachianismus“ bezichtigte. Freilich hatte sie meist keinen großen Wert darauf gelegt, eine analoge Genesis wie für das Christentum auch für die andern Religionen und somit für das religiöse Bewußtsein überhaupt ausdrücklich nachzuweisen: woraus sich der gelegentlich erhobene Vorwurf erklärt, wenn gleich nicht rechtfertigt, daß sie in quasisupranaturalistischer Einseitigkeit das Christentum aus dem Zusammenhang der übrigen Religionen und des gesamten menschlichen Geisteslebens herausreißt.

Es ist nun außerordentlich interessant zu beobachten, wie ein moderner Philosoph die These, die eine Gruppe von Theologen auf Grund geschichtlich-psychologischer Arbeit — denn um solche handelt es sich auch bei ihnen — speziell in bezug auf den Entstehungsprozeß des Christentums aufgestellt und dargetan hatte, erweitert und in verallgemeinerter Form auf das ganze religiöse Leben ausdehnt, so daß zu einem Gesetz wird, was vorerst nur als Eigentümlichkeit eines einzelnen Falles erschien. Gewiß spielt nach H. Maier das unbefriedigte Bedürfnis nach Gütern in aller Frömmigkeit und in allen Kultusformen eine Rolle: es prädisponiert zum Glauben. Aber es schafft ihn nicht. Für sich allein könnte es ebensowohl nur „stumpfe Resignation erzeugen“. Es müssen, damit Religiosität entstehe, noch andere Erlebnisse hinzukommen: „Erfahrungen von dem tatsächlichen Eingreifen eines höheren Wesens in die Geschichte des lebenverlangenden Individuums.“

„Und der Mensch macht wirklich solche Erfahrungen.“ Das wird an den niedrigsten Glaubensformen so gut wie an den nach unsrer Schätzung höchsten, an dem Beispiel des Fetischismus so gut wie an dem des Christentums veranschaulicht. Was den Anstoß gibt zur Bildung der frommen Vorstellungen, ist niemals bloß ein gehemmtes Streben und Wollen, sondern sind stets sehr reale Tatsachen, nämlich derartige Förderungen des Lebens, die der Mensch sich bewußt ist sich nicht selbst zu verdanken, und mit denen deshalb ein eigentümliches „Gefühl“, ein „Passivgefühl“ verknüpft ist. Raum in einer religionsphilosophischen Publikation der Gegen-

wart wird diese Behauptung, die natürlich auch die auf verkehrte Deutung von Träumen und Visionen zurückgreifenden Theorien Tylores und Spencers überholt, mit gleicher Unzweideutigkeit und Bestimmtheit vorgetragen wie hier. Sie ist deshalb von so eminenten Bedeutung, weil sie (mit welchen Anschauungen über den Wahrheitswert des Glaubens sie sich immer verbinden möge) in dem Maße, als sie den Nachdruck darauf legt, daß die religiösen Vorstellungen auf etwas dem Menschen „Angetanem“ beruhen, weit abführt von der trivialen Lehre, nach der die Götter bloße und reine „Wunschwesen“ seien. Sie sind, ob sie nun existieren oder nicht, auf alle Fälle mindestens in psychologischer Hinsicht mehr als das! Denn der Glaube an sie ist nicht allein durch Wünsche, sondern durch Erfahrungen hervorgerufen. Hatte die Erbauungsliteratur längst in bezug auf das Christentum von „religiöser Erfahrung“ geredet, so wird jetzt auch in der Philosophie eine solche als Grundlage aller ursprünglichen frommen Vorstellungen genannt und in ihrer Eigenart genau umschrieben. Der Begriff der religiösen Erfahrung ist so allmählich zu einem von der Psychologie rezipierten und fixierten, zu einem allgemein wissenschaftlichen geworden.

Fragt man weiter, wie und in welcher Weise auf Grund der angegebenen, außerhalb des menschlichen Machtbereichs liegenden, Lebensförderungen die religiösen Vorstellungen entstehen und sich entwickeln, so gewinnt man zunächst den Eindruck eines Rückfalls in den abgelehnten Intellektualismus, wenn es heißt, daß sie durch eine „kausale Deutung“ jener Geschehnisse gewonnen werden. Die betreffenden „Güter“ und infolge dessen dann auch die Uebel und schließlich alle für das Wohl und Wehe des Einzelnen oder der Gattung bedeutsamen Erscheinungen und Vorgänge werden „als Wirkungen, als Fügungen mächtiger, ins Menschenleben eingreifender, freundlich oder feindlich gesinnter Wesen“ gedacht. Das Dasein der letzteren wird aus den erfahrenen Wohltaten, zu denen schließlich auch als grundlegende und besonders wichtige das dem Menschen ohne sein Zutun zu Teil gewordene Leben gehört, gefolgert. Aber ausdrücklich und wiederholt wird darauf hingewiesen, daß es sich dabei nicht um „kognitive“ sondern um „affektive Kausalschlüsse“ handelt, das heißt um solche, die einerseits auf das den gedeuteten Tatsachen anhaftende „Passivgefühl“ sich stützen, deren Vollzug andererseits nicht durch ein theoretisches Interesse, sondern durch das fortbestehende „Begehren nach Leben und Lebensgütern“ veranlaßt

wird. Die „Glaubensvorstellungen“ sind keine „kognitiven“, keine wissenschaftlichen, sondern „affektive“ „Phantasiegebilde“.

Man wird über das eben gekennzeichnete neue Glied in der Maier'schen Theorie sehr verschieden urteilen können: beachtenswert ist die ausführliche Darlegung des Prozesses, mittels dessen aus der religiösen Erfahrung die religiösen Vorstellungen hervorgehen, auf jeden Fall. Zumal sie insofern einen besonderen Reiz erhält, als sie sofort ergänzt wird durch einen Versuch, nun auch die Mannigfaltigkeit der einzelnen Religionen wenigstens nach einer Seite hin zu erklären: einen Versuch, der in mehr als einer Hinsicht an das parallel laufende glänzende Unternehmen Schleiermachers in dessen Glaubenslehre erinnert.

In der Tat: die Götter, die auf dem Wege einer „affektiven Kausaldeutung“ als die überweltlichen Ursachen der erlebten Förderungen und damit zugleich aller für das menschliche Wohl und Wehe bedeutsamen Geschehnisse erschlossen werden, sind ja an sich durchweg transszendente Wesen. Woher kommt es, daß sie so verschieden, besonders in so ganz verschiedener Höhenlage, vorgestellt werden? Mit als ein Grund dafür wird das Bedürfnis des Frommen angeführt, sich ihrer Realität zu vergewissern. Wohl lebt der religiöse Mensch, sofern er vom Glauben erfüllt ist und alles andere momentan hinter ihm versinkt, in einer transszendenten Welt und zweifelt nicht an dem Dasein der jenseitigen Mächte, denen er so viel zu verdanken auf Grund eines gewissen Erfahrungen anhaftenden „Passivgefühl“ sich bewußt ist. Aber er lebt doch zugleich auch in dem Diesseits, auf das seine „kognitiven“ Urteile sich richten, und das der Gegenstand seines wissenschaftlichen Erkennens ist. Und so veranlaßt ihn denn das Interesse an der objektiven Geltung seiner religiösen Vorstellungen, an der Wirklichkeit der Gegenstände seines Glaubens, für die letzteren eine „Anlehnung und Anknüpfung“ in derjenigen Welt zu suchen, deren Realität er in rein kognitiven Denkfakten festzustellen und zu behaupten vermag. Je nach der Art und Weise, wie diese Anlehnung und Anknüpfung sich vollzieht, ergeben sich verschiedene Religionsstufen.

Am tiefsten steht der Fetischismus. Das „kognitive“ Denken ist da noch unfertig und unentwickelt. Dennoch erstrebt der Fetischismus seinerseits eine Verbindung zwischen den Objekten des Glaubens einerseits und der Wirklichkeit andererseits, die erkannt wird. Aber er sucht die Götter und veranschaulicht sich die Götter nicht in den Gegenstän-

den der Erscheinungswelt, von denen faktisch die zur Religiosität anregenden und hinführenden Lebensförderungen ausgehen, sondern in solchen, die mit den letzteren nur in einem zufälligen, mehr oder weniger willkürlich konstruierten Zusammenhang stehen. So spielt hier das Arbiträre, Launenhafte eine gewisse Rolle, und der Boden ist zubereitet für den sinnlosen Spuk der Zauberei.

Etwas höher steht der Naturkult, man wäre fast versucht zu sagen, ein Religionstypus, den man als „Polytheismus“ bezeichnen kann. Er vergegenwärtigt sich die Objekte des Glaubens in Naturerscheinungen, von denen tatsächlich die für die Entstehung der Frömmigkeit entscheidenden Förderungen und Hemmungen ausgehen. Und zwar ergibt sich so mit Notwendigkeit eine Vielheit von Göttern, deren Zahl um so mehr anwächst, je weiter der Tatsachenkreis wird, der in die religiöse Beleuchtung tritt. Das Bild eines vielgliedrigen, wohlgeordneten Pantheon steigt auf. „In dem Maße aber, in welchem kulturelle, ethische, geistige Güter für die religiöse Erfahrung in den Vordergrund treten, erweist sich der Rahmen dieser Vorstellungsart als zu eng.“

Wiederum eine Stufe höher stehen diejenigen Kultformen, für die es charakteristisch ist, „daß die Glaubensobjekte nicht mehr in die unmittelbare sicht- und tastbare Wirklichkeit einbezogen werden“. Der Autor gebraucht den Ausdruck „monotheistische Religionen“ nicht; aber er liegt nahe. Auch sie bemühen sich, um sich der Gültigkeit der frommen Vorstellungen zu vergewissern, eine Verbindung zwischen diesen und der Welt, die wir wahrnehmen und erkennen, zu vollziehen. Indessen besteht der hergestellte Zusammenhang nur noch darin, daß die Gottheit als letzter Grund des Diesseits, „als die sinnlich erfahrene und sinnlich erfahrbare Wirklichkeit irgendwie oder in irgend einem Teil bedingend“ gedacht wird. Und es ist nun nicht zu übersehen und wird gleich noch deutlicher werden, daß auch die wissenschaftliche Erkenntnis dieser religiösen Deutung der Welt als einer bedingten wenigstens ein Stück weit entgegenkommt.

Ist noch eine höhere Stufe als die dritte möglich? In eigentümlicher und an sich bestechender Argumentation wird die aufgeworfene Frage bejaht. Wenn der Glaube in steigendem Maße bestrebt ist, „die Realität seiner Objekte sicherzustellen“, indem er sich an das *t h e o r e t i s c h e E r k e n n e n* anlehnt, ist es dann nicht ein unvermeidlicher weiterer Schritt in der Entwicklung, daß er

schließlich demselben theoretischen Erkennen die Führung überläßt? daß er die Gegenstände der frommen Vorstellungen nur insoweit für wirklich hält, als die Wissenschaft dazu ein Recht gibt? Die „religiöse Kausalinterpretation“, die ursprünglich durch das den geduteten Erfahrungen anhaftende subjektive Passivgefühl bestimmt war, ordnet sich zu guter Letzt ganz der Kontrolle der durch die bloßen Tatsachen selbst geforderten und geleiteten „natürlichen“, will sagen, rein wissenschaftlichen Erklärung unter. Und so ist denn mit einem Mal die alte, über Hegel auf Spinoza und weiter zurückgehende und sogar in Comtes „loi des trois états“ einigermaßen anklingende These neu gerechtfertigt, daß auf der obersten Stufe der von der Frömmigkeit durchlaufenen Bahn die „philosophisch-metaphysische“ Vorstellungsweise steht. Die Metaphysik, das höchste Produkt der theoretischen Vernunft, ist das letzte Wort im langen Entwicklungsprozeß der Religion. Sie tritt in einem bestimmten Moment des individuellen oder sozialen Kulturfortschritts mit Notwendigkeit an deren Stelle.

Inwieweit aber vermag solche Metaphysik die vom Glauben mittels affektiver Schlüsse erzeugten Vorstellungen beizubehalten, sich anzueignen und so deren objektive Gültigkeit definitiv zu sanktionieren? In diesem Zusammenhang tritt die Frage nach dem Wahrheitswert der religiösen Gedankenwelt oder, ganz einfach gesprochen, des Gottesbegriffs auf. Und sie wird, kurz gesagt, dahin erledigt, daß eine erkenntnistheoretisch orientierte und fundierte Metaphysik zwar nicht umhin können wird, die Realität eines Absoluten, Unbedingten einzuräumen, in welchem Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Wissen und Wirklichkeit „ihre tiefste Wurzel“ haben, und wodurch sie und alles Bestehende bedingt sind; dagegen werde irgend eine „positive Vorstellung dieses Weltgrunds“, insbesondere die Annahme, daß derselbe persönlich, daß er auf die Entfaltung des menschlichen Lebens gerichteter Wille sei, sich wissenschaftlich nicht mehr legitimieren lassen. Derartige Anschauungen gehen weit über das hinaus, was sichere Erkenntnis zu erfassen imstande ist.

Das ist ein Resultat, das auf alle Fälle eine starke Reduktion der Religion bedeutet. Denn was bleibt da von der Stimmung, die der Fromme seinem Gotte entgegenzubringen pflegt, als dauernd möglich, als haltbar übrig? Etwas allerdings: Gefühle der Abhängigkeit vom Absoluten, der Ergebenheit, der Resignation, der gehor-



amen Unterwerfung unter die unbedingte Notwendigkeit, der geduldigen Schickung in den unabwendbaren Lauf der Welt. In dessen gerade die für die Religiosität charakteristischen emotionalen Elemente, das freudige Vertrauen, die hoffnungsvolle Zuversicht zu einem Weltgrund, der Zwecke setzt und sie verwirklicht, müssen ausgeschieden werden und absterben. Solche Stimmungen haben ihre Daseinsberechtigung verloren für denjenigen, der in männlicher Selbstzucht sich allein genügen lassen will an dem, was er klar erkannt hat. „In ungebrochener Frische gedeiht das religiöse Leben nur da, wo die suggestive Kraft des gläubigen Affekts noch stärker ist als das Verlangen nach reiner, nüchterner Wahrheit.“

Man wird angesichts dieser Ergebnisse über den Wahrheitswert der Religion unwillkürlich an einen typischen Kontrast erinnert, in den sich Leibniz zum Spinozismus stellte. Was der große deutsche Denker einer nur mechanischen oder besser nur kausalen, den Zweckbegriff ausschließenden, Erklärung des Alls vorwarf, war ja eben, daß sie der Weltordnung gegenüber kein anderes Gefühl aufkommen lasse als eine „patience par force“, eine „patience sans espérance“. Das sei Stoizismus, doch nicht Religion. Und so stellte er denn, mit in dem Bewußtsein dadurch das Recht des Glaubens zu retten, der Metaphysik Descartes' und Spinozas eine neue, teleologisch gefärbte, gegenüber, seine Monadologie. Wer ihm darin heutzutage nicht mehr zu folgen vermöchte und dennoch über den Wahrheitsanspruch der religiösen Vorstellungen anders urteilte als der Verfasser der „Psychologie des emotionalen Denkens“, wird diesem seinerseits doch mindestens Eins entgegenhalten dürfen.

Gerade, wenn man an der erkenntnistheoretischen Voraussetzung H. Maiers konsequent festhält, daß zwar das „Dasein“ des Absoluten wissenschaftlich erweisbar sei, daß sich aber über dessen „Sosein“ wissenschaftlich schlechterdings nichts ausmachen lasse, daß es „the Unknowable“ sei, wird man zugeben müssen, daß es vor dem Forum der bloß theoretischen Erkenntnis im Grunde gleichwertig ist, ob man sich das unbedingte, die alles bedingende höchste Einheit nach Analogie eines *b l i n d e n* Zusammenhangs, einer *s i n n l o s e n* Notwendigkeit oder nach Analogie einer *s i n n v o l l e n*, *z w e c k v o l l e n* *O r d n u n g*, eines Zwecke setzenden Willens vorstelle. Beide Vorstellungsarten gehen — das folgt eben aus den eingeräumten Prämissen — gleicherweise über das

hinaus, was die Wissenschaft mit Sicherheit zu erkennen vermag. Ein derartiges Hinausgehen ist aber praktisch unvermeidlich, weil der Mensch, der leben und handeln will, gar nicht anders kann als fühlend, wollend, und somit auch vorstellend, Stellung zu nehmen zu jenem Absoluten, jener letzten und höchsten Notwendigkeit, deren Realität ihm nicht nur eine erkenntnistheoretisch orientierte Metaphysik nachträglich bezeugt, sondern deren Realität er, wie der Autor selbst anschaulich dargestellt hat, in gewissen „Passivgefühlen“ unmittelbar erlebt. Und es fragt sich nun lediglich, welche Stellungnahme die richtigere, das heißt die für die Entwicklung und Entfaltung des Lebens unentbehrliche ist, ob diejenige, die durch bloße Gefühle der Furcht, Abhängigkeit und Resignation mit samt den entsprechenden Vorstellungen und Wollungen, oder ob diejenige, die durch Gefühle des Vertrauens und der Zuversicht mit samt den entsprechenden Vorstellungen und Wollungen gekennzeichnet ist. Die Frage aufwerfen heißt eigentlich sie beantworten. Und das führt unwillkürlich einen Schritt weiter.

Einen integrierenden Bestandteil des Lebens, dessen Entfaltung der zum Absoluten Stellungnehmende will und erstrebt, bildet ja auch irgendwie das wissenschaftliche Leben. Wissenschaftliches Leben gibt es aber nicht ohne Wahrheitsgewißheit. Wäre nun auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt, den H. Maier einnimmt, Wahrheitsgewißheit dauernd möglich unter der bloßen Voraussetzung, daß das Absolute, die allbedingende Einheit, darin Subjekt und Objekt, Denken und Sein „ihre tiefste Wurzel“ haben, lediglich eine blinde, sinnlose Notwendigkeit sei? Ist nicht gerade auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt des Autors Wahrheitsgewißheit dauernd möglich nur unter der Voraussetzung, daß das Absolute eine Welt-Ordnung, ein Zweck setzender Wille sei, der Subjekt und Objekt, Denken und Sein sinn- und zweckvoll aufeinander angelegt hat: weshalb eben das Resultat der Auseinandersetzung zwischen beiden als objektiv wertvoll, als seinsollend, als wahr, als ein, wie Münsterberg sagt, von einem „überindividuellen Verlangen“ Begehrtes gelten kann? Danach wäre zwar der religiöse Glaube eine unentbehrliche, bewußte oder unbewußte, Voraussetzung alles wissenschaftlichen Lebens, die dann wohl in reduktivem Verfahren durch eine „transzendental-psychologische“ Untersuchung über die Möglichkeit der Erkenntnis bloß gelegt werden

kann. Aber wissenschaftlich beweisbar wäre er freilich darum noch immer und überhaupt nicht, eben weil er die stillschweigende Voraussetzung für den Geltungswert überhaupt jedes Beweises ist.

Und nun ergibt sich abermals ein neues Bedenken, die Frage nämlich: ob nicht der Tübinger Philosoph die Bedeutung und Zuständigkeit des „kognitiven“, des rein theoretischen Denkens für die Kontrollierung und Legitimation der frommen Vorstellungen von vorne herein überschätzt. Er hat zwar ausführlich und in bestrickender Argumentation dargelegt, daß die Entwicklung der Religion selbst auf deren schließliche Unterordnung unter die wissenschaftliche Erkenntnis hinzudrängen scheine. Er beweist das damit, daß der Glaube bereits auf der niedrigsten Stufe und in stets steigendem Maße Anlehnung an die letztere erstrebt. Und diese These wieder damit, daß, während der Fetischist sich die Gottheit in den Gegenständen der wissenschaftlich erfahrbaren Welt vergegenwärtigt, von denen nur scheinbar die für die Entstehung seiner Religiosität entscheidenden Lebensförderungen und -hemmungen ausgehen, der „Polytheist“ auf solche Gegenstände reflektiert, von denen tatsächlich und gemäß dem Befund des theoretischen Erkennens selbst die betreffenden Lebenswirkungen herrühren; der „Monotheist“ aber seinen Gott in jenem Unbedingten sucht, dessen Dasein die Wissenschaft ihrerseits anzuerkennen nicht umhin kann, wenn sie gleich über sein „Sosein“ nichts auszumachen vermag. Ist aber diese ganze Argumentation so richtig, als sie sein konstruiert ist? Wenn, um ein Beispiel aus Spieth (Die religiösen Vorstellungen der Erweer) anzuführen — es stehen noch andere ähnliche zur Verfügung — ein wilder Stamm die Gottheit in einem Baume sich veranschaulicht, durch den ihm zufällig Schutz gegen anstürmende Feinde zu Teil geworden ist, sind da wirklich „kognitive Interessen“, theoretische Erwägungen, sind nicht rein emotionale Vorgänge im Spiel? Wenn zahlreiche Völker Gott in der Sonne verehren, von der tatsächlich die reichsten Förderungen des sinnlichen Lebens ausgehen, sind da kognitive Interessen im Spiel? Läßt sich das nicht aus bloß emotionalen Vorgängen begreifen? Wenn auf einer noch höheren Stufe Gott nicht mehr in Naturerscheinungen gefunden wird, weil als die höchsten Lebensförderungen geistig sittliche gewertet werden, die sich eben nicht auf Naturgegenstände zurückführen lassen, sind da kognitive Interessen wirksam? Läßt sich das nicht, um die Sprache

des Verfassers zu reden, aus rein „affektiven Schlüssen“ heraus verstehen?

Das alles weist darauf hin, daß nicht nur H. Maiers Urteil über den Wahrheitswert der Religion Einwänden Raum läßt, sondern daß auch seine psychologische Theorie über Ursprung und Entwicklung der Frömmigkeit in mancher Hinsicht verbesserungsfähig und -bedürftig ist. So wertvolle Gedanken sie enthält — davon soll nichts zurückgenommen, das soll vielmehr aufs stärkste nach wie vor betont werden — mehr als ein Rätsel läßt sie noch ungelöst. Unaufgeheilt bleibt beispielsweise das Problem, warum in allen Religionen, wie der Verfasser ganz richtig hervorhebt, die Gottheit an und für sich als transszendent vorgestellt wird. Ansätze zu einer Erklärung sind vorhanden; aber sie sind nicht bis zu Ende verfolgt. Der bloße Hinweis auf ein Passivgefühl, das gewissen Lebensförderungen anhaftet, genügt doch wohl nicht ganz. Unaufgeheilt bleibt das Problem, warum in allen Religionen die Gottheit persönlich gedacht wird. Auch da wieder vielversprechende Ansätze zu einer Erklärung, die jedoch nach Vollendung verlangen, ganz abgesehen davon daß sie gegen eine Rückbildung in den — *sit venia verbo!* — „Ebbinghausianismus“ sicher gestellt werden müßten. Diese und ähnliche wichtige Fragen wird die Religionspsychologie nicht um hin können, nachdem sie sich lange in ihren tüchtigsten philosophischen Vertretern bei der „Postulatentheorie“ oder Lehren Feuerbach'schen Gepräges beruhigt hatte, neu aufzunehmen. Und dazu eine gewaltige Anregung gegeben, und dafür Vorarbeit geleistet zu haben, bedeutet unzweifelhaft ein großes Verdienst des Maierschen Werkes um die Theologie.