

Ueber das Irrationale im religiösen Erleben.

Kritische Gedanken zu Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“¹⁾.

Von Universitäts-Professor Dr. Georg Wunderle in Würzburg.

Wilhelm Windelband hat in seine „Präludien“²⁾ einen Aufsatz aufgenommen, den er selbst als „Skizze zur Religionsphilosophie“ bezeichnet; er führt den Titel „Das Heilige“. Die darin ausgesprochenen und angedeuteten Ideen liessen sich als besondere Form der Wertphilosophie zu einer Religionsphilosophie in neukantischem Sinne ausbauen. Das verrät schon der Begriff des „Heiligen“, den man ja immerhin als Titel einer philosophischen Untersuchung des religiösen Problems an die Spitze stellen kann. Windelband bestimmt das „Heilige“ durch den „Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen. Diese Normen sind ja das Höchste und Letzte, was wir in dem gesamten Inhalt unseres Bewusstseins besitzen; über sie hinaus wissen wir nichts. Heilig aber sind sie uns deshalb, weil sie nicht Produkte des einzelnen Seelenlebens, auch nicht Erzeugnisse des empirischen Gesellschaftsbewusstseins, sondern Wertinhalte einer höheren Vernunftwirklichkeit sind, an der teilzuhaben, die in uns zu erleben uns vergönnt ist. Das Heilige ist also das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit“³⁾. Scharf wird in dieser Definition eine bloss psychologische, sei es individual- oder völkerpsychologische, Erklärung des

¹⁾ Rudolf Otto, Professor der Theologie. Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, Trewendt und Granier; 1. Auflage 1917, 2. Auflage 1918. Ich zitiere oben nach der zweiten Auflage. Ueber die erste Auflage habe ich in Diekampfs Theologischer Revue 17 (1918) Sp. 268—271 bereits referiert. — P. Johannes Lindworskys Aufsatz: „Zur Psychologie der Begriffe“ (im vorigen Heft des Philos. Jahrbuches) ist mir erst nach Vollendung meiner vorliegenden Arbeit zugänglich geworden. Die beiden Studien sind wesentlich verschieden eingestellt, so dass sie sich — trotz mancher selbstverständlicher Gleichklänge — zur Ergänzung dienen können. Ich bemerke, dass mir (vgl. den Schluss des Lindworskyschen Aufsatzes) eine Auffassung des „Begriffes“ als nicht einwandfrei erscheint, die auch anschauliche und gefühlsmässige Momente (als wesentliche Merkmale?) einschliesst. Ist damit der metaphysische Charakter des Universalen gewahrt?

²⁾ 1907^s 414 ff.

³⁾ Ebenda 424.

„Heiligen“ abgelehnt; Wertungen und Normen sind Gegenstände des urteilenden Denkens, der Philosophie. Der neukantische Einschlag wird schon darin einigermassen sichtbar; er scheint noch deutlicher in der Betonung des Satzes hervorzutreten, dass jene Wertinhalte des Wahren, Guten, Schönen einer höheren Vernunftwirklichkeit zugesprochen werden müssten. Ist damit aber der Begriff des „Heiligen“ wirklich religiös genommen? Wird nicht das Vernünfteln über das religiöse Leben gewissermassen zur Religion selbst gestempelt? Sonst könnte es nachher kaum heissen¹⁾, es sei „die Aufgabe der Religionsphilosophie, systematisch darzulegen, welche Steigerungen die immanenten Funktionen des Seelenlebens dadurch erfahren, dass sie in dem transzendenten Leben der Religion auf das Ueberempirische bezogen werden“. Das ist aber doch mindestens auch Aufgabe der Psychologie! Klar ist Windelbands Standpunkt sicherlich nicht. Man erinnert sich indes unwillkürlich an seine Studie mit dem scheinbar so religiösen Titel, wenn man das gleichbezeichnete Werk von Otto in die Hand nimmt. Ob Otto irgendwie ein Gegenstück zu Windelbands Skizze geben wollte?

Bei Otto handelt es sich um entschiedene Religiosität. Das sei gleich festgestellt. Um eine Religiosität, für die das abgegriffene Wort „tiefempfunden“ wirklich am Platze ist. Ein Mann mit reicher religiöser Innenerfahrung, mit gediegener Kenntnis der religiösen Literatur und feiner Einfühlung in geschichtliches und gegenwärtiges religiöses Leben spricht aus dem Buch. Freilich nicht immer in ruhiger, sachlicher Art, dazu ist sein religiöses Temperament zu stark erregt. Ich sehe darin an und für sich keinen Fehler. Aber bei Otto ist das Temperamentvolle, das wir sehr nahe an sein „Irrationales“ heranbringen dürfen, manchmal geradezu auffällig. Und das ist dem Zweck eines Buches, das doch im letzten Grunde Wissenschaft bieten will, nicht völlig gemäss. Die Darstellung ist nicht überall systematisch; die Gedankenführung oft sprunghaft, aphoristisch; die Sprache durch neue Ausdrücke seltsam, impulsiv, vielleicht auch zu wenig konsequent — kurz nicht eigentlich philosophisch. Also lauter Gegensätze zur kühlen Art Windelbands!

Noch mehr Gegensätze aber in der Auffassung des „Heiligen“. Dies vor allem hinsichtlich des schon berührten Kantischen Grundtones. Es fehlt bei Otto nicht an Kantischen Termini; wir hören von Kategorie, von a priori, von Schematismus usf. Aber das Ziel und die Absicht des Ganzen geht durchans nicht — wie bei Kant — auf Rationalisierung des religiösen Phänomens; im Gegenteil, Otto bemüht sich, das Nichtverstandesmäßige, das Emotionale, das „Irrationale“ in der erlebten Religion hervorzukehren, freilich nicht einfach als seelische Tatsache, sondern als Urelement aller religiösen Erfahrung. Und so arbeitet er trotzdem auf eine Beschreibung, Abgrenzung, oder soll ich sagen auf einen

¹⁾ Ebenda 425,

Begriff des religiösen Erlebens hin, was eben ohne „Rationalisierung“ in keinem Falle möglich ist. Wenn er (S. 5 Anmerkung 1) meint, er habe in seinem Buche über „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie“ (1909) die rationale Seite der Religion untersucht, so erweckt das den Anschein, als ob er die nachfolgende Arbeit über „das Heilige“ der Behandlung der irrationalen Seite als eines gleichgeordneten Bestandteils der Religion widmen wollte. Das trifft aber gewiss nicht zu. Schon jene vorausbehandelte „rationale“ Seite schloss als charakteristisches Element die als Friessche „Ahndung“ („Divination“) erscheinende mehr gefühlsmässige Erkenntnis ein, und aus der „Komplexkategorie“ des Heiligen ist nunmehr das Rationale zwar nicht ausgemerzt, aber es tritt offensichtlich nicht als gleichbedeutend mit dem Emotional-Irrationalen auf, sondern als etwas durchaus Sekundäres, dem gefühlsmässigen Grunderlebnis Nachfolgendes. Die Frage, die im Untertitel des Buches über „das Heilige“ angedeutet ist, nämlich das Problem des Verhältnisses zwischen dem Irrationalen in der Idee des Göttlichen und dem Rationalen, wird ohne Zweifel zu Gunsten des Ersten entschieden, so dass man am Schlusse versucht ist zu glauben, das Spezifische des Gotterlebnisses, der „Idee des Göttlichen“, sei gar keine „Idee“, sondern etwas Gefühlsmässiges. Und so wird einem das der Lösung unterstellte Problem erst aufs neue zu einem Anstoss. Darin liegt gewiss etwas Anregendes, um nicht zu sagen Anreizendes. Ich sage dies auch zu Gunsten der Darstellung. Vorübergehen kann und darf der Religionsphilosoph keinesfalls an dem Werke Ottos.

Im nachfolgenden sollen bloss die rein religionsphilosophisch wichtigsten Gedanken herausgeholt und geprüft werden. Die Weiterungen, die sich für den Theologen, namentlich hinsichtlich des Inspirations- und Offenbarungsbegriffes, ergeben, will ich ausdrücklich unbeachtet lassen; sie wären einer eigenen Erörterung wert, schon deswegen, weil sie manches neue Schlaglicht auf den inneren psychologischen Zwang in der Entwicklung der neueren protestantischen Theologie werfen.

I.

Das Erste, was mir wichtig erscheint, ist Ottos allgemeine Begriffsbestimmung des „Heiligen“ (5 6). Sie hält sich an die jüngsten religionswissenschaftlichen Forschungen, insoweit sie die gewöhnliche Idee des „Heiligen“ nicht mit der des sittlich Guten erschöpft sein lässt. Nathan Söderblom weist zweifellos auf den ursprünglichen Sinn des Wortes hin, wenn er¹⁾ — in deutlicher Beziehung auf den nunmehr so weitläufig untersuchten Mana-Glauben der Primitiven — das Heiligsein als Gottzugehörigkeit bestimmt. Die Gottzugehörigkeit muss dann von selbst das Moment

¹⁾ In seinem Buche „Das Werden des Gottesglaubens“ (1916), besonders 214. Vergleiche die wertvolle Artikelreihe „Holiness“ in Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics VI (1913) 731 ff., namentlich den ersten von N. Söderblom verfassten Artikel „Holiness, general and primitive“.

der sittlichen Güte verlangen¹⁾, je reiner und vollkommener der Gottesbegriff eben sich ausbildet. Heiligkeit = Gottgeweiheit wäre eine mehr objektiv gerichtete Bezeichnung; bei Otto ist sie in dieser Gestalt allerdings nicht zu finden. Er betont, dass die eigentümliche Kategorie des „Heiligen“ ähnlich wie die des „Schönen“ etwas Unaussagbares sei, weil sie nicht begrifflich erfasst werden könne (vgl. 5). „Heiligsein“ schliesse zwar alle Momente der sittlichen Vollkommenheit ein, es enthalte aber „für unser Gefühl einen deutlichen Ueberschuss“, den es hier zu isolieren gelte (6). Diesen Ueberschuss nennt Otto nun das Numinöse, ein Ausdruck, den wir als Grundwort seiner gesamten Erörterungen förmlich zu einem terminus technicus erhoben finden. Lässt sich das Numinöse so ausdrücken, dass es zu einer wissenschaftlich brauchbaren Idee wird? Diese Frage wird von unserem Verfasser entschieden verneint, und darin mag die Wurzel seines „Irrationalismus“ liegen. Das Numinöse ist keine Idee, kein Begriff, kein gegenständlich (oder wenigstens kein bloss gegenständlich) Bewusstes. Ist es mehr als nur Bewusstes? Ist es auch eine Wirklichkeit? So fragt man, wenn man zu gutem, verstandesmässigem Philosophieren erzogen ist, unwillkürlich weiter. Otto würde das für eine vorlaute Frage halten; die Wirklichkeitsfrage interessiert ihn auch offenbar zunächst viel weniger als die Erlebnisfrage. Das Numinöse ist jedenfalls für ihn ein „Erlebnis“, d. h. etwas, was man einem nicht lehrend beibringen, nicht durch begriffliche Merkmale zum Erkenntnisobjekt machen kann. Nur „erwecken“ mag man es in jemand, der dazu schon die nötige seelische Bereitschaft besitzt. Man kann dem Hörer zum Verständnis jener eigentümlichen numinosen Bewertungskategorie und numinosen Gemütsstimmung „nur dadurch helfen, dass man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewusst werden muss“ (7). Wahr ist gewiss, dass man — an dieses alte psychologische Beispiel denkt man sogleich — einem Blindgeborenen die Farben nicht andemonstrieren wird, dass man ihm nicht einmal das Farbenbewusstsein wird „erwecken“ können, weil ihm eben alle Möglichkeit zu diesem einzigartigen Erleben verriegelt ist. Sicherlich ist aber das Numinöse, schon wegen seiner Komplexität, nicht ohne weiteres mit einem solchen Erleben zu vergleichen. Otto schliesst beispielsweise das Sittliche aus dem Heilig-Numinösen nicht aus; er will auch das Rationale nicht schlechthin aus ihm entfernt wissen, wie wir schon angedeutet haben; er sucht, wie sich in seinem Buche immer und immer wieder bekundet, alle möglichen Analogien zu dem Erlebnis des Heilig-Numinösen aus Bewusstseinsphären, die irgendwie der begrifflichen Bestimmung zugänglich sind. Vermag da das Lehrbare, das Begriffliche so völlig abgelehnt zu werden, wie er es zu tun sich anschickt? Und selbst wenn man dem Emotionalen einen noch so breiten Raum im religiösen Grunderleben

¹⁾ Siehe meine „Grundzüge der Religionsphilosophie“ (1918) 186 ff.

zuteilt, nimmt nicht auch die empirische Psychologie die Vorgänge des emotionalen Bewusstseins zu Gegenständen der Forschung, strebt nicht auch sie nach gewissermassen begrifflicher Umgrenzung dieser Erscheinungen? Dass ein jeder die so gewonnenen psychologischen „Begriffe“ auch „versteht“, ist freilich nicht damit gesagt; das ist auf alle Fälle ein Problem für sich. Für das „Verständnis“ des Heilig-Numinösen gibt es indes, wie sich zeigen wird, trotz allem Emotionalen auch genügend begriffliche Anhaltspunkte. Uebrigens: könnte sonst niemand, der nicht religiös lebt, wissen, was überhaupt Religion heisst? Ja, nicht einmal der religiös Lebende vermöchte den Umkreis seines religiösen Lebens von dem seines sittlichen, seines künstlerischen zu scheiden, wenn nicht er sich selbst oder jemand anders ihm sagen könnte, da oder dort läge der Unterschied. Die Unterscheidung setzt ein Urteil voraus, das Urteilen ist nur auf Grund begrifflicher oder (noch deutlicher gesprochen) begriffener Merkmale möglich. Otto bringt eben einen „Begriff“ des Religiösen oder Heilig-Numinösen schon mit; er weiss, dass diese oder jene seelischen Erregungen beispielsweise nicht rein oder überhaupt nicht ästhetisch sind, sondern eben religiös. Kann ihn darüber ausschliesslich das irrationale Erleben belehren? Undenkbar; hier war die ratio schon in Tätigkeit. Mit all diesen, vom Standpunkt der Psychologie und der Erkenntnistheorie eigentlich unbestreitbaren Bemerkungen soll natürlich nun nicht das Rationale im religiösen Erleben über Gebühr herausgestrichen werden. Niemand wird dem religiösen Erleben gerecht, wenn er nur dieses gelten lässt. Religion ist nicht Wissen, aber ohne irgendwelches Wissen kann sie nicht einmal als selbständiges Gebiet des Bewusstseinslebens umgrenzt werden.

II.

Es war schon die Rede von der Komplexität des Heilig-Numinösen. Otto beachtet in seinem vorliegenden Buche fast nur die Komplexität der verschiedensten Gefühle, die zum religiösen Grunderlebnis zusammenwirken. Wir wollen vorläufig an dem Ausdruck „Gefühl“ keinen Anstoss nehmen, obwohl einerseits die Bezeichnung „Affekt“ die psychologisch angebrachtere wäre und andererseits die Mischung von intellektuellen und emotionalen Elementen schon von vorneherein einen anderen Ausdruck hätte nahelegen müssen. Die Friessche „Ahndung“ oder der später von Otto gebrauchte Terminus „Divination“ wird instinktiv dem Rechnung tragen sollen.

Als erstes „Moment des Numinösen“ (8; von hier ab erscheint nahezu durchwegs immer das Wort „numinos“) wird das „Kreaturgefühl“ angeführt (8 ff.). Es soll nicht zusammenfallen mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers, wenn es auch manches mit diesem gemein hat. Um das in uns zu „erwecken“, was Otto meint, ist

es vielleicht allein zweckmässig, seine Worte hierher zu setzen (10): „Vielleicht kann ich nachhelfen durch ein wohlbekanntes Beispiel, in welchem sich gerade das Moment, von dem wir hier reden, sehr drastisch geregigt hat. Als Abraham in 1. Mos. 18, 27 mit Gott zu reden wagt über das Los der Sodomiter, spricht er: ‚Ich habe mich unterwunden, mit dir zu reden, ich, der ich Erde und Asche bin‘. Das ist sich selber bekenndes ‚Abhängigkeitsgefühl‘, das doch noch viel mehr und zugleich etwas anderes ist als Abhängigkeitsgefühl. Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es Kreaturgefühl, das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist. — Man sieht leicht, dass auch dieser Ausdruck nichts weniger ist als eine begriffliche Aufklärung der Sache. Denn worauf es ankommt, ist nicht bloss das, was der neue Name allein ausdrücken kann, das Moment des Versinkens und der eigenen Nichtigkeit gegenüber einem schlechthin Uebermächtigen überhaupt, sondern gegenüber einem solchen Uebermächtigen. Und dies Wie ist eben unsagbar, und angebbar nur durch den eigentümlichen Ton und Gehalt der Gefühlsreaktion selber, die man selber in sich erleben muss“. — Ich frage diesen Darlegungen gegenüber: Ist jemand imstande, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl (selbstverständlich ohne den pantheistischen Beigeschmack Schleiermachers) von dem Kreaturgefühl so zu unterscheiden, dass nicht etwa bloss eine gradweise Verschiedenheit, sondern eine wesentliche Differenz bemerkt wird? Ich gestehe, dass ich nicht dazu imstande bin, wenn ich bloss das Gefühl, den Gefühls-ton meines Abhängigkeitsbewusstseins in Betracht nehme. Wir sehen gleich hier, die Stärke der Gefühlsregung kann es nicht ausmachen; was ist aber ihre Tiefe? Ich kann sie — wenigstens soweit das eigentlich Charakteristische in Frage kommt — nicht anders bestimmen als durch die religiöse Erkenntnis, an die sie anknüpft. Je klarer ich Gott und seine einzigartige Macht über mich erkenne (und das braucht nicht einmal mit rein philosophischen oder theologischen Begriffen zu geschehen), desto tiefer und überwältigender wird in der Regel auch das Abhängigkeitsbewusstsein, d. h. Erkenntnis und entsprechendes Gefühl, sein. Wann immer der Gedanke: „Gott und ich“ in mir auftaucht, wird er nicht in einem Bewusstsein bleiben können, ohne jenes Erlebnis der Abhängigkeit zu bewirken, wenigstens in irgend einer Form. Ausser ich bilde den Gedanken: „Gott und ich“ rein in wissenschaftlicher Absicht; dann habe ich es aber von vorneherein nicht mit Religion, sondern eben mit Wissenschaft zu tun. Ich meine, es sei eine Uebertreibung, als tragendes Element jedes, auch des primitiven und ungebildeten religiösen Bewusstseins das Kreaturgefühl im Sinne Ottos hinzustellen. Das Abhängigkeitsbewusstsein und das ihm folgende Gefühl ist das Allgemeinere, das Umfassendere. Bei religiös besonders Befähigten und Geschulten mag das „Kreaturgefühl“ klar erlebt werden, wie es von Otto zu beschreiben versucht wird. Es ist aber un-

methodisch, die religiöse Erfahrung nur nach solch ausgezeichneten Erlebnissen zu beurteilen. Unser Verfasser scheint dieser Gefahr in ähnlichem Masse erlegen zu sein, wie etwa William James schon vor ihm in seinen „Varieties of religions Experience“ nicht die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung schlechthin beschrieben hat, sondern in Wirklichkeit eine Reihe von hervorragenden Fällen religiösen Erlebens, woran der Schweizer Religionspsycholog Th. Flournoy mit Recht sehr bald Kritik geübt hat.

Ottos „Kreaturgefühl“ ist nun, wie ausdrücklich gesagt wird (11), nicht eine gefühlsmässige Selbstbestimmtheit, die mich dazu veranlassen könnte, von ihr aus den Schluss auf Gott zu machen. Nein, Gott, das Numen, wird in ihm als gegenwärtig erlebt. „Wo ein Etwas numinosen Charakters gefühlt wird, oder wo das Gemüt von sich aus ihm sich zuwendet, also erst infolge einer faktischen Anwendung der Kategorie des Numinosen, kann als sein Begleitgefühl das Kreaturgefühl und seine Abhängigkeit im Gemüt entstehen“ (12). Wenn man genau zusieht, ist das Kreaturgefühl hiermit zu einem Begleitgefühl eines Gefühls erklärt. Ist das wirklich der psychologische Tatbestand? Muss es nicht unbedingt im ersten Satze heissen: „Wo ein Etwas numinosen Charakters erkannt wird usw.“? Anders vermag ich wenigstens diesen Ausführungen keinen der Erfahrung entsprechenden Sinn abzugewinnen. Und ich betone wiederum: Dieses Erkennen braucht kein streng wissenschaftliches zu sein, es mag noch so naiv auftreten; aber den Inhalt „Gott“, „Numen“ muss es auf irgend eine Weise bieten. Wird das unter dem Ausdruck „fühlen“ verstanden oder wenigstens mitverstanden, so kann man sich befriedigen. Indes wäre damit ja bereits das „Rationale“ als Grundlage des religiösen Erlebens anerkannt, und dies scheint Ottos Absicht nicht zu sein. Aber mit dem Begleitgefühl eines Gefühls lässt sich eben auch nichts anfangen.

Otto stellt nun (12) die weitere Frage: „Was und wie ist nun dieses — objektiv, ausser mir gefühlte — Numinose selber?“ Die Antwort darauf darf nicht das Denken geben. Bloss die Wirkung auf das Gemüt macht es einigermassen kund. Und der erste „besondere Gefühlsreflex im Gemüte“ (13) ist das „Erschauern“, die Scheu in ihren verschiedentlichen Abstufungen. Dadurch wird das Numinose zum Mysterium tremendum. Ottos psychologische Analyse dieses Momentes ist zum Teil ausserordentlich fein. Wenn man auf die streng theologischen Begriffe von Mysterium, von übernatürlich verzichtet, mag man etwa die folgenden Sätze (29 f.) für eine gut zergliedernde und hinreichende Beschreibung nehmen. Das Gefühl des Numen als des „ganz anderen“ wird sich „hängen an oder okkasionell miterregt werden durch Objekte, die durch sich schon natürlich-rätselhaft sind, befremdend wirken, frappieren, durch befremdliche und auffallende Erscheinungen, Vorgänge und Dinge in der Natur, unter den Tieren, unter den Menschen. Aber auch hier handelt es sich dann um Assoziation eines spezifischen, nämlich eines numinosen Gefühlsmomentes

an ein natürliches, nicht um eine graduelle Steigerung des letzteren. Es gibt keinen Gradübergang von natürlicher Befröndung. Und für diese hat doch auch der Ausdruck »Mysterium« erst seinen Vollklang“. Man fühlt das vielleicht noch mehr am Adjektivum „mysteriös“ als am Subjektivum Mysterium. Niemand wird von einem Uhrwerk, das er nicht durchschaut, von einer Wissenschaft, die er nicht versteht, ernsthaft sagen: ‚das ist mir mysteriös‘. Man könnte vielleicht einwenden: mysteriös sei uns das, was für uns schlechthin und in jedem Falle ein Unverstandenes sei und bleibe, während das nur zur Zeit noch nicht Verstandene, prinzipiell aber Verstehbare nur ‚problematisch‘ zu nennen sei. Aber das erschöpft die Sache keineswegs. Ungreifbar und unbegreifbar ist das wirklich ‚mysteriöse‘ Objekt nicht nur, weil mein Erkennen gewisse unaufhebbare Schranken hat, sondern weil ich hier auf ein überhaupt ‚ganz anderes‘ stosse, das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich in Erstaunen zurückpralle“.

Otto sieht scharf, wenn er im Erleben des Numinosen nicht nur ein abdrängendes, sondern auch ein anziehendes Moment entdeckt, wie schon Augustinus in einer bekannten Stelle seiner Confessiones (XI, 9) bündig und kraftvoll hervorhebt: „Et inhorresco et inardesco. Inhorresco inquantum dissimilis ei sum; inardesco, inquantum similis ei sum“. Das Fascinosum tritt zweifellos mit dem Tremendum im Numinosen zu einer seltsamen Kontrastharmonie zusammen (34). „Nicht nur im religiösen Sehnsuchtsgefühl wird das Fascinosum lebendig. Es lebt schon gegenwärtig im Momente der ‚Feierlichkeit‘ sowohl der Konzentriertheit und Versunkenheit privater Andacht und Gemütshebung zum Heiligen wie in dem mit Ernst geübten und vertieften Gemeinkultus (der bei uns leider mehr Desiderat als Wirklichkeit ist). Es selber ist es, das im Feierlichen die Seele so unsagbar ausfüllen und befrieden kann. In christlicher Religion und vielleicht in aller rationalisierten und ethisierten Religion gilt von ihm und vom Gefühle des Numinosen überhaupt wohl in der Tat, was Schleiermacher in Glaubenslehre § 5 von ihm behauptet, nämlich, dass es niemals für sich allein und ohne Verbindung und Durchdringung mit rationalen Elementen einen Moment ausfüllen, das heisst wirklich statthaben könne. Aber wenn das auch richtig ist, so gilt es doch aus anderen Gründen, als Schleiermacher dafür anführt, und andererseits kann es jedenfalls im Mehr oder Minder des Ueberwiegens vorkommen und hier doch gelegentlich zu Zuständen sowohl von ‚Hesychia‘ wie von Entzückung leiten, in denen es nahezu doch allein Moment wie Seele erfüllt“ (39 f.).

Dieser Absatz ist jedenfalls sehr bedeutungsvoll für die Gesamtauffassung Ottos. Wenn wir die manchmal allzu subjektiv-psychologische Sprache seiner Darstellung ins Objektive wenden, um sie verstehen zu können, so werden wir, wie schon angedeutet, eine Grundwahrheit der Religion darin finden, dass im religiösen Verhalten zu Gott zweierlei zum Aus-

druck, oft vielleicht zum Ausbruch kommt: ein gewisses Weg von Gott und ein Hin zu Gott. Die alte, weniger auf Psychologie eingestellte Auffassung umschrieb das einfach mit Furcht Gottes und Liebe Gottes. Im tiefsten Wesen ist damit wohl auch das von Otto als Tremendum und als Fascinosum Bezeichnete des Numinosen getroffen. Wir verhehlen nicht, dass uns seine zum Teil sehr eindringlichen und glücklichen Analysen manchen Fortschritt in der Erkenntnis des Irrationalen d. h. des Emotionalen in der Bewusstseinsreaktion auf den Bewusstseinsinhalt „Gott“ beschert haben. Der Zweifel, ob es sich beim Tremendum sowohl wie beim Fascinosum — auch sofern ihre blosse Gefühlsqualität in Betracht kommt — um originale, nicht weiter ableitbare Gefühlserlebnisse handle, lässt sich dabei freilich keineswegs unterdrücken. Ich glaube, dass man viel eher an eine noch nicht völlig durchschaubare Komplikation anderer Gefühle (elementarer und verwickelter) zu denken habe. Diese besondere Komplikation sicherte dann den religiösen Gefühlserlebnissen auch als Gefühlserlebnissen ihre Eigenart. Doch soll dadurch der weiteren psychologischen Analyse nicht vorgegriffen werden.

Nun berührt Otto ferner in der oben zitierten Stelle im Anschluss an Schleiermachers Darlegung das Problem des Verhältnisses zwischen Rationalem und Irrationalem in der Religion und im Gottesbegriff (d. h. im Begreifen Gottes) und dabei giesst er doch offenbar viel Wasser in den Wein des sonst so stark vertretenen Irrationalismus. Es ist eine aus dem sog. Modernismus und seinen Quellen hinlänglich bekannte Ansicht, dass das Rationale erst das zweite im Entwicklungsprozess des religiösen Bewusstseins sei. Zuerst Gefühle, Anschauungen, unmittelbare Regungen usw. — kurz „Erlebnisse“, dann zur Festhaltung, Mitteilung derselben erst Begriffe und begriffliche Fassungen, Dogmen. Otto findet anscheinend eine neue Begründung solcher Anschauungen über die sekundäre Aufgabe des Denkens in dem schwierigen Problem des Kantischen „Schematismus“. Das Numinose „schematisiert“ sich in den ihm analogen Begriffen des Erhabenen und namentlich des Sittlichen (vgl. 49 ff.). Dadurch soll das Heilige, das Numinose offenbar auch dem Verstand fassbar werden, aus der Sphäre des irrationalen Erlebens in diejenige des rationalen Denkens gehoben — oder herabgedrückt werden. Nach allem, was man bei Otto zwischen den Zeilen zu lesen hat, muss man wohl das letztere annehmen. Es ist übrigens nicht einleuchtend, — so wenig wie bei Kant — wie der „Schematismus“ genau zu erklären sei. Ist das Schema des zeitlichen Nacheinander eine Art von Verwirklichung der Kategorie der Kausalität; ist es ein blosses Erkenntnismittel derselben oder eine blosse Analogie? Bei der von Otto — in sicher nicht glücklicher Weise — behaupteten inneren, wesentlichen Entsprechung (siehe 51) zwischen der „Kategorie“ des Heiligen, des Numinosen und ihrem Schema oder ihren Schemata (dem Erhabenen, dem Sittlichen usw.) müssen ähnliche Zweifel auftauchen.

Otto verwirrt die Begriffslage noch mehr dadurch, dass er Kategorie und Schema zu einer „Komplekxkategorie“ zusammenfasst. Man lese etwa den folgenden Satz (51): „Und das Irrational-Numinose, schematisiert durch unsere oben angegebenen rationalen Begriffe, ergibt uns die satte und volle Komplekxkategorie des Heiligen selbst im Vollsinn“. Das ist Kantische Terminologie ohne Kantische Philosophie!

III.

Welche Aufgabe hat nun eigentlich das Rationale bei Otto? Vor allem sicherlich eine sekundäre, wenn auch, wie aus der oben angeführten Reflexion über die Schleiermacherstelle hervorgeht, nicht immer eine zeitlich nachfolgende. Aber das ist auf alle Fälle eine klare Folgerung der Ausführungen Ottos: Das Irrationale ist das Kernhafte, das Wesentliche, das Unableitbare des religiösen Erlebnisses. Und damit ist nicht nur gemeint, es sei im Gesamtvorgang das stärkst Hervortretende und durch seine Energie Beherrschende, was wir für viele Fälle ohne weiteres anerkennen müssen, sondern es ist der psychologischen und erkenntnistheoretischen Bedeutung nach die Hauptsache. Beides müssen wir bestreiten.

a. Es berührt den Psychologen immer eigentümlich, wenn er merkwürdigerweise gerade auf dem Gebiete der Religion und sonst kaum irgendwo darauf Gewicht legen muss, dass das Gefühl natürlicherweise stets irgend ein gegenständliches Bewusstsein, an das es sich anschliesst, voraussetzt. Ich kann doch nur an etwas Lust oder Unlust haben, ich kann nur vor etwas in Scheu zurückschrecken (vgl. das Mysterium tremendum!) oder in Liebe und Sehnsucht zu ihm hinstreben (vgl. das Fascinosum!). Warum darf aber nun gerade in der Religionspsychologie die sonstige psychologische Ordnung, dass jedes Gefühl an einer Erkenntnis haftet und eine ob auch noch so dunkle und verschwommene Erkenntnis betont, nicht statthaben? Es wäre ganz unbegreiflich. Und darum ist es eben nicht so, wie Otto, und die in Schleiermachers und Fries' Bahnen wandelnden „Erlebnistheologen“ sagen, dass das Irrationale der Grundbestandteil der Religion sei. Schon gegen den romantischen Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi ist oft genug hervorgekehrt worden, dass das Gefühl weder die Bürgschaft noch viel weniger die Quelle der Erkenntnis sei; es könne zu weiferer Forschung anregen, d. h. dazu anregen, den Inhalt, an den es sich selbst schon anschloss, näher zu verdeutlichen. Aber Inhalte zu bieten und in ihrer Wirklichkeit zu sichern, dazu ist es keinesfalls imstande; sonst wäre es einfach Erkenntnis. Vielfach wird mit Gefühl auch etwas derartiges mitbezeichnet; darin liegt indes ein Missbrauch des Wortes. Otto kommt an solcher Zweideutigkeit nicht vorüber. Aber unabweislich ist es, dass auch sein Tremendum und sein Fascinosum ein Etwas verlangen; von dem der Mensch — in seinem religiösen Erleben

— abgedrängt und zu dem er hingerissen wird. Und Kunde — wenn auch noch so unklare — kann ihm davon eben nicht das Gefühl, nicht das gefühlsmässige Erleben, sondern nur das Denken geben. Trotz der grossen Begriffsverwirrung, welche die Erlebnistheologie in der protestantischen Literatur zum Teil angerichtet hat, gibt es noch genug Gelehrte, die an diesem klaren Tatbestand festhalten. Neben K. Beth, Ph. Bachmann u. a. nenne ich besonders Ernst Troeltsch, der seine im Jahre 1895 niedergelegten Anschauungen über die psychische Organisation des religiösen Erlebens nun neuerdings in einer Besprechung von Ottos Schrift bestätigt hat¹⁾. In einem Aufsätze über „die Selbständigkeit der Religion“ hatte er damals geschrieben²⁾: Die Religion „ist genau dasselbe, was alle anderen Erlebnisse des Bewusstseins auch sind: eine Verbindung von Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen, aus denen mancherlei Willensantriebe erwachsen. Eine, wenn auch noch so einfache, Vorstellung ist immer der Ausgangspunkt, an den das übrige sich anschliesst, nicht ohne mancherlei Rückwirkungen auf die Vorstellung. Es ist das nur ein komplizierterer Fall der einfachsten psychischen Elementarerscheinung, die allem Bewusstsein in allen seinen Bildungen zu Grunde liegt: Die einfache Empfindung von einfachen Gefühlen der Lust und Unlust beantwortet, woraus dann Willenserregungen erwachsen, ist das einfache, in Wirklichkeit aber stets schon in Komplikationen auftretende Grundphänomen. Keine Empfindung ohne mitschwingende, wenn auch ganz leise Gefühlsbegleitung und Willenserregung. Keine Gefühls- und Willenserregung ohne vorausgehende, wenn auch noch so schwach bewusste Empfindung. Aus diesen Elementen . . . baut sich der Inhalt der bewussten Psyche auf“. Für den geschichterten Zusammenhang der seelischen Grundelemente beruft sich Troeltsch im weiteren Verlauf seiner Erörterungen auf die Autorität W. Wundts, der ihn „in seiner Psychologie und seinen Essays vortrefflich dargelegt“ habe. Des letzteren hätte es gar nicht bedurft; denn jener Zusammenhang ist jedem Selbstbeobachter durch sich selbst einleuchtend. Die gesamte empirische Psychologie legt ihn ohne viel Hin und Wider zu Grunde. Darnach ist also der psychischen Ordnung nach (und damit ist nicht auch eo ipso eine zeitliche Folge gemeint) das Inhaltbietende, das Gegenstandgebende primär. Mit anderen Worten: Das Rationale ist im gesamten Bewusstseinsleben, also auch im religiösen Erleben, das Grundlegende und Vorarbeitende, nicht erst das Ueberarbeitende und Schematisierende. Das ist der psychologische Kernpunkt. Bezüglich des Wertes der später hinzutretenden Reflexion über religiöse Erlebnisse kann so wie so kein Zweifel sein; sie ist zunächst sicher eine wissenschaftliche und keine religiöse Aufgabe.

¹⁾ Kantstudien 23. 1 (1918), 66.

²⁾ Zeitschrift für Theologie und Kirche 5 (1895) 880 f.

b. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Rationalen in der Religion bzw. im religiösen Erleben ist schon gestreift worden. Otto betont so oft, dass das (emotionale, irrationale) religiöse Erleben eine Reihe von Analogien auf anderen Gebieten, beispielsweise im künstlerischen und sittlichen Erleben, habe. Er sucht ja dabei auch schon rein gefühlsmässig die Einzigartigkeit und Selbständigkeit der religiösen Erlebnisse durch sich selbst zu retten. Z. B. hinsichtlich des Abhängigkeitsgefühles macht er derartige Bemühungen (9 ff.). Bei scharfem Zusehen aber bestimmt er das von ihm als eigentlich religiös hingestellte Kreaturgefühl nicht nach seiner Gefühlsbeschaffenheit als solcher, sondern nach einem Datum, das nur der Erkenntnis entstammen kann. Das Gefühl spricht seine Besonderheit nämlich dadurch aus, dass es nicht ein Versinken vor einem schlechthin Uebermächtigen überhaupt ist, sondern gerade vor „einem solchen Uebermächtigen“ (10). Kann es noch deutlicher gemacht werden, dass die Qualität des Uebermächtigen eben erkannt, irgendwie gegenständlich dargeboten werden muss, wenn jenes nicht weiter zu beschreibende besondere Gefühl der Nichtigkeit (Kreaturgefühl) auftreten soll? Woher kann man denn — die Intensität ausser acht gelassen — überhaupt einen Unterschied innerhalb gleicher oder ähnlicher Gefühlsbestimmtheiten schöpfen, wenn nicht aus dem Gegenstand, den sie bezielen? Was könnte sonst etwa religiöse und ästhetische Erhabenheitsgefühle auseinanderhalten? Ich wüsste keinen letzten und durchgreifenden Grund als den religiösen bzw. ästhetischen Gegenstand. Nüchtern, aber nichtsdestoweniger zutreffend sagt der gewiss unverdächtige Religionsphilosoph J. Caird darüber¹⁾: „To place the essence of religion in feeling is self-contradictory, for a religion of mere feeling would not even know itself to be religion“.

IV.

Otto behandelt in den nächstfolgenden Kapiteln das Heilige als numinosen Wert, die Ausdrucksmittel des Numinosen, das Numinose im Alten und Neuen Testamente, das Numinose bei Luther (und in der Mystik). Die Erörterungen sind voll von trefflichen philosophischen Entwicklungen, die in denselben gebotenen Erklärungen beleuchten näherhin die bisher besprochenen Grundsätze über das Numinose und suchen in der Geschichte Zeugnisse für die eigentümliche Auffassung des Irrationalen im religiösen Erleben. Wir übergangen das um unseres religionsphilosophischen Zweckes willen und werfen einen Blick auf die krönenden Abschnitte des Buches, die das Heilige als Kategorie a priori darstellen sollen (123 ff.).

Ueber das religiöse A priori selbst wollen wir uns an dieser Stelle nicht aussprechen. Im Anschluss an Kant wird in der protestantischen Literatur viel darüber geschrieben; namentlich E. Troeltsch hat in den letzten Jahren für das religiöse Bewusstsein eine eigene Grundlage im

¹⁾ Introduction to philosophy of religion (1880) 170.

erkennenden Subjekt fordern zu müssen geglaubt, um die Eigenart der religiösen Erkenntnis und Wirklichkeit zu sichern. Doch ist seinem Streben und demjenigen der nach Kantischem Muster vorangehenden Religionsphilosophen nicht die wünschenswerte Frucht beschieden gewesen ¹⁾. Ottos religiöses A priori ist nur äusserlich — trotz aller gleichlautenden Ausdrücke — an Kant angelehnt.

a. Das Heilige, so haben wir schon oben gehört, soll mit seinem rationalen und irrationalen Moment eine „Komplexe Kategorie“ sein und zwar „rein a priori“ (123). Das Wort a priori wird klar oder scheint wenigstens hinsichtlich des rationalen Teiles klar zu werden aus dem sofort angefügten Satz: „Die rationalen Ideen der Absolutheit, Vollendung, Notwendigkeit und Wesenheit, und ebenso die des Guten als objektiven Wertes und von objektiv verbindlicher Gültigkeit sind aus keinerlei Sinneswahrnehmung zu ‚evolviere‘!“ Das heisst, sie sind wenigstens irgendwie ursprünglicher Besitz der Vernunft. Wo in aller Welt ist das erweisbar? Wie lange hat sich die philosophierende Vernunft um diese Ideen mühen müssen? Und sind sie etwa heute so allgemein und unbestritten anerkannt? Otto scheint sich auch hier, so wie in seinem Buch über die Kantisch-Friessche Religionsphilosophie vom Jahre 1909, auf den Standpunkt von Fries zu stellen, den er dort gelegentlich (77) umschreibt: „Die Grundvorstellung der Vernunft vom Einheitlichen und Notwendigen aber kann aus keinen Erfahrungsprämissen analytisch gewonnen werden, sondern kommt rein synthetisch aus eigenem Schatze der Vernunft hinzu. In der deduzierenden Ueberlegung wird die Grunderkenntnis nicht gewonnen, sondern nur genötigt, als solche sich bemerkbar zu machen und bewusst zu werden“. Und nun (Das Heilige (1918²⁾) 123) heisst es: „Wir werden ganz von aller Sinneserfahrung zurückgewiesen auf das, was unabhängig von aller ‚Wahrnehmung‘ in ‚reiner Vernunft‘ im Geiste selber als sein Ursprünglichstes angelegt ist“. Und weiterhin wird — sowohl in bezug auf das Irrationale wie das Rationale — unter Anführung Kants behauptet, dass unser eigenes Erkenntnisvermögen diese Ideen oder Begriffe, „durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst, aus sich selbst hergibt“ (124). Man denkt sofort an die Art, wie das numinose Erleben oben nicht durch Belehrung, sondern durch Aufweckung in dem Hörenden zum Erklingen und damit zum Verständnis gebracht werden wollte. Im Grunde trifft die von Fries übernommene Ansicht Ottos, die sicherlich nicht Kantisch ist, mit der alten Theorie der eingeborenen Ideen zusammen. Wir vermögen darnach die Ideen des Unendlichen, des Notwendigen usw. nicht unter Benützung des Erfahrungsmaterials zu bilden, sondern wir lassen die uns bereits einwohnenden durch die Einwirkung desselben auf uns bloss wach und deutlich werden.

¹⁾ Das ergibt schon die freilich unvollständige Ueberschau bei P. Gese, Einleitung in die Religionsphilosophie (1918) 62 ff.

Die Erfahrung hat dafür sicherlich keinerlei Anhaltspunkte geliefert. Und wenn in unserem Gemüte solche unbewusste Begriffe bereitlägen, was an der Erfahrung könnte sie so deutlich bewusst machen? Wir hören — und damit treten wir in den Kreis des Platonismus ein — von Aehnlichkeit, Analogie u. dgl., die, von den Sinnen in den Erfahrungsdingen einmal wahrgenommen, das Aufleuchten der Idee im Geiste bewirke. Wie kann ich aber etwas in der Erfahrung als ähnlich usw. erkennen, wenn ich nicht die Grund- oder Musteridee schon an die Erfahrungsdinge heranbringe? Ich müsste die Idee schon vor dem Erfahrungsprozesse haben, also schon irgendwie aktuell im Bewusstsein tragen, um die Erfahrungsähnlichkeit zu verstehen. Das sind offenkundige Verstiegenheiten. Kant hat demgegenüber noch logischer gedacht, indem er nicht Ideen, sondern nur Formen, Kategorien als subjektiv-apriorische Voraussetzungen des Erkennens forderte.

Die Gestalt, die Otto dem rationalen Teil seines religiösen A priori geben will, ist missglückt. Interessant ist aber das, dass er die Notwendigkeit des rationalen Momentes hier so stark unterstreicht. Das Rationale darf nur beileibe keine demonstrativ gewonnene Erkenntnis sein, sonst wären folgerichtig die vorkantischen Gottesbeweise als Bürgschaft alles Wissens um die Existenz Gottes festzuhalten. Und davon kann nach Otto sicher keine Rede sein.

b. Nun ordnet er dem rationalen Momente des religiösen A priori das irrationale bei — oder soll ich sagen über? Nach seiner sonstigen Ansicht müsste das Irrationale über das Rationale herrschen. Aber von einer genauen Bestimmung des Verhältnisses beider in der „Komplexe-kategorie“ des Heilig-Numinosen finden wir nichts. Dazu ist die Darstellung zu aphoristisch und auch — im ganzen genommen — zu unklar. Oft weiss man nicht, wenn vom Numinosen die Rede ist, ob das Rationale oder Irrationale gemeint ist oder was in erster Linie getroffen und was bloss mitbezeichnet werden soll.

Das Irrationale reicht jedenfalls noch weiter ins Bewusstsein hinein als das Rationale. „Auf noch Tieferes aber“, so lesen wir (123 f.), „als auf die ‚reine Vernunft‘ — wenigstens in ihrem gewöhnlichen Verstande — werden wir gewiesen durch die irrationalen Momente unserer Kategorie des Heiligen, auf das nämlich, was die Mystik, mit Recht, den ‚Seelengrund‘ genannt hat. Die Ideen des Numinosen und die ihnen korrespondierenden Gefühle sind ganz ebenso wie die rationalen schlechterdings reine Ideen und Gefühle, auf die die Kriterien, die die Kant für die ‚reinen‘ Begriffe und für das ‚reine‘ Gefühl der Achtung angibt, die genaueste Anwendung finden“. In diesem Absatz werden die „Ideen des Numinosen und die ihnen korrespondierenden Gefühle“ offenbar unterschieden von den rationalen; sonst könnte doch nicht gesagt werden, die ersten seien „ganz ebenso“ wie die letzten „reine Ideen“. Wenn wir dahinter einen Sinn

finden wollen, müssen wir wohl zunächst eine Zweideutigkeit im Wort „Ideen“ mit in den Kauf nehmen; es kann hier kaum etwas anderes bedeuten als das Zusammen von erkenntnismässigen und emotionalen Voraussetzungen des religiösen Erlebens. Dies scheint sich durch die folgende Auslassung Ottos (124 f.) auch zu bestätigen: das Numinose „bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrungs, sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen, sondern durch sie. Sie sind Reiz und ‚Veranlassung‘, dass es selber sich rege und sich anfänglich zugleich naiv und unmittelbar einflechte und einwebt in das Weltlich-Sinnliche selber, bis es dieses in allmählicher Läuterung von sich stösst und es sich selbst schlechthin entgegensetzt. Der Beweis, dass es sich im Numinosen um Erkenntnis-momente rein a priori handelt, ist durch anthropologische Kritik zu führen. . . . Wir finden in ihm Ueberzeugungen und Gefühle angelegt, die qualitativ verschieden sind von allem, was ‚natürliche‘ Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag. Sie sind selber nicht Sinneswahrnehmungen, sondern seltsame Deutungen und Bewertungen zunächst von sinneswahrnehmlich Gegebenem und sodann auf höherer Stufe von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinneswahrnehmlichen Welt angehören, sondern zu dieser und über dieser hinzugedacht werden. Und wie sie nicht Sinneswahrnehmungen selber sind, so auch keine ‚Umwandlungen‘ von Sinneswahrnehmungen. Die einzige ‚Umwandlung‘, die hinsichtlich der Sinneswahrnehmung möglich ist, ist die Verwandlung des Konkreten der Anschaulichkeit von Wahrnehmungen überhaupt in den ihnen korrespondierenden Begriff, niemals aber das sich Transformieren einer Klasse von Wahrnehmungen in eine qualitativ andere Realitätsklasse. So weisen sie, wie es schon die ‚reinen Verstandesbegriffe‘ Kants und die ethischen und ästhetischen Ideen und Wertungen tun, zurück auf einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühlsbildung, der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt, auf eine ‚reine‘ Vernunft im tiefsten Sinne, die um der Ueberschwänglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder Tieferes zu unterscheiden ist“. Später (127) heisst es: „Wir nennen diesen Quell eine verborgene Anlage des menschlichen Geistes, die, durch Reize geweckt, wach wird“. „Die Anlage, die die menschliche Vernunft beim Eintritt der Gattung Mensch in die Geschichte mitbrachte, ward teils durch Reize von aussen, teils durch eigenen Druck von innen her zum Triebe, nämlich zum religiösen, der sich in tastender Regung, suchender Vorstellungsbildung, immer vorwärtstreibender Ideenerzeugung über sich selber klar werden will und klar wird durch Explikation der dunklen Ideengrundlage a priori selber, aus dem (?) er auch selber entsprang“ (128). Es steckt viel Emphase in diesen Dar-

legungen, aber klar ist sicher so viel: Die apriorische Grundlage des Numinosen, des Heiligen — oder sagen wir gleich des Religiösen — umfaßt nach Otto „Ueberzeugungen und Gefühle“, also erkenntnismässige und emotionale, rationale und irrationale Elemente, die durch die Erfahrung bloss aufgeweckt werden. Sie gelten als Anlage des Menschen, die zur „Deutung und Bewertung“ der Erfahrung gerade im religiösen Sinn unbedingt erforderlich sind. Die Anlage steigert sich von selbst zum Trieb zu derartiger Auswirkung. Diese Anlage und dieser Trieb als religiöses A priori fallen aber nicht mit „reiner“ theoretischer und „reiner“ praktischer Vernunft zusammen, sondern wurzeln im tiefsten „Seelengrund“, der nach Otto meines Erachtens als die tiefste Schicht des Unterbewusstseins zu fassen ist. So ungefähr der Hauptinhalt der Erläuterungen Ottos. Ich will gleich bemerken, dass die Versenkung des A priori ins Unterbewusste keineswegs Kantischen Gedanken entspräche. W. Windelband hat in allgemein erkenntnistheoretischer Hinsicht einmal¹⁾ eine solche Deutung vorgeschlagen, ist aber mit Recht abgelehnt worden. Auf andere Bedenken gegen die von Otto vorgelegten eigentümlichen Verkoppelungen des rationalen und irrationalen Momentes ist schon weiter oben hingewiesen worden. Zu betonen ist mit allem Nachdruck besonders dies, dass das psychologische und erkenntnistheoretische Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen auch durch die obigen Darlegungen Ottos nicht einleuchtet. Unverkennbar ist eben doch nach ihm das Irrationale das „Tiefste“, der „Seelengrund“. Nun ist es nicht richtig, dass jede Mystik den „Seelengrund“, oder wie die entsprechenden Ausdrücke sonst noch heissen mögen, emotional oder irrational erklärt habe. Bei den intellektualistisch gerichteten Mystikern war das gar nicht möglich. Doch, werde der geheimnisvolle „Seelengrund“, an dessen pantheistischer Auslegungsmöglichkeit ganz vorübergegangen werden soll, aufgefasst wie immer, zu einem religiösen A priori im Sinne Ottos kann er sich nicht eignen. Er soll einerseits unterbewusst und erst durch die Erfahrung erweckbar sein, andererseits aber doch auch durch die in ihm eingeschlossenen „Ueberzeugungen und Gefühle“ „seltsame Deutungen und Bewertungen“ zunächst der Erfahrungswelt und dann sogar der erfahrungsüberlegenen Welt geben. Der Erfahrungswelt wird damit eine doppelte Rolle zugeteilt. Sie ist zuerst die Erregerin oder Erweckerin des A priori und dann Gegenstand für dessen Deutung und Bewertung. Soweit sie Erregerin wäre, so wurde schon oben von uns eingewendet, müsste sie eigentlich bereits vorher den Einfluss des A priori erlitten haben, sonst wäre eine „wesentliche Entsprechung“ beider nur vermöge einer Art von *harmonia praestabilita* denkbar. Und dann müsste uns Otto erklären, ob das noch unterbewusste A priori den Erfahrungsstoff „deutet und bewertet“ oder das durch die Erfahrung schon

¹⁾ In seiner Festrede über „Die Hypothese des Unbewussten“ (1914) 16.

geweckte A priori. Das erste doch wohl nicht; und wenn das zweite, dann frage ich: Was soll der Zweck und das Ergebnis dieses Verfahrens sein? Das Vollkommenere und „Tiefere“, nämlich die Ideen der Einheit und Notwendigkeit usw., habe ich ja schon in mir, die Erfahrung kann das höchstens verdunkeln und zurückdrängen. Auf Grund solcher Voraussetzungen könnte ich aus dem Schöpfungswerk kaum den Meister erkennen, sondern im besten Falle urteilen, ob das Werk wohl des Meisters würdig sei. Und dazu bin ich weder berufen noch in jeder Beziehung fähig. Uebrigens wären alle diese Tätigkeiten, wenn nicht gänzlich, so doch der Hauptsache nach, rational. Man sieht, auch hier gibt es wieder in wichtigen Stücken Unklarheiten, Verschwommenheiten. Die Grundfragen der Religionspsychologie und Religionsphilosophie: „Woher stammt und wie entsteht und welches Recht hat der Gottesbegriff?“ werden nicht gelöst. Es wird die eigenartige Realität des Göttlichen oft und oft betont, aber ein befriedigender Beweis dafür findet sich nirgends bei Otto. Wo sind überhaupt bei ihm eigentliche „Beweise“ zu finden? Diese könnten freilich nur auf einem rationalen Verfahren beruhen, und das verstiesse wohl gegen die irrationale Tendenz des Ganzen. Und wie fruchtbar hätte sich der Begriff der religiösen „Anlage“ (ohne Beimischung des missverständlichen „A priori“) gestalten lassen! Auch ich denke sie mir so, dass in der vernünftigen Natur des Menschen eine Disposition, ein Drang, ein Trieb, man mag es wegen seiner Unbestimmtheit auch „Gefühl“ nennen, obwohl ich mich für diese Bezeichnung nicht erwärmen kann, den Menschen anregt, das Erfahrungsmaterial (sowohl das kosmologische wie das anthropologische) zu „deuten und zu bewerten“; aber diese Deutung und Bewertung vollzieht sich nicht durch schon mitgebrachte Ideen oder Ueberzeugungen, sondern durch mehr oder minder vollkommene Anwendung des Kausalgesetzes. Und diesen Erkenntnisprozess begleitet, durchdringt, fördert, belebt das emotionale Bewusstsein. Damit erlangt der ganze Mensch Anteil an der Religion. Das Irrationale ist in gewissem Betrachte die Veranlassung, das Rationale die objektive Grundlage, bewusstes Fühlen und Wollen (soll man das Irrationales schlechtweg nennen?) die Vollendung und Auswirkung. Die Gesamtheit dieses Prozesses ist das religiöse „Erleben“. So betrachtet, können Ottos hauptsächliche irrationale Momente des religiösen Erlebens, das Tremendum und das Fascinosum, erst sekundäre Reaktion des bereits irgendwie Gottes bewussten Ich sein. Damit erledigt sich Ottos irrationales A priori von selbst. Dass Gefühls-erlebnisse zu weiterer und tieferer Verdeutlichung des Gottesbegriffes treiben müssen, ist ebenfalls aus sich einleuchtend und in der Geschichte bewährt. Darin liegt der berechtigte Kern dessen, was Otto von der „Schematisierung“ des Numinosen durch das Denken vorbringt (vgl. die ausführliche Stelle S. 148 ff.). Dabei darf aber nicht gesagt werden, dass solche „Schematisierung“ nur dem Zwecke der Wissenschaft (also nicht der Religion, d. h.

dem religiösen Erleben) dienen kann; worauf stützte denn sonst der Gebildete, der Gelehrte sein religiöses Leben? Die mittelalterliche Mystik beispielsweise, für deren tiefes religiöses Leben Otto viel übrig hat, ist doch ganz und gar nicht denkbar ohne die philosophisch-theologische Wissenschaft von Gott. Freilich ist Fortschritt des Wissens über Gott und Religion für sich durchaus nicht religiöses Leben. Zu diesem gehört der ganze Mensch, nicht nur das Denken.

V.

Die Frage, die sich nach all den Erörterungen von selbst aufdrängt, ist die Frage nach dem Heiligen, dem Numinosen in der Erscheinung. Das heisst: Ist das Heilige bloss ein Innenerlebnis des Menschen oder der Menschen, in denen die „Kategorie“ des Heiligen geweckt und wirksam wird, oder „begegnet“ (152) man ihm auch in der äusseren Erfahrung? In „besonderen“ Vorkommnissen sieht auch schon das naive religiöse Bewusstsein „Zeichen“ des Göttlichen, an denen sein Einfluss erkannt werden könne. Eigentliche „Zeichen“ aber, so erklärt Otto (152), seien „das Fürchterliche, das Erhabene¹⁾, das Uebermächtige, das Auffallend-Frappierende und ganz besonders das unverstanden Geheimnisvolle, das zum portentum und miraculum ward“, nicht. In alledem erscheine das Heilige nicht wirklich. Das Problem nun, worin objektiv der wirkliche Masstab und die wirkliche Idee des Heiligen in der Erscheinung liege, interessiert Otto bezeichnenderweise weniger als die Frage, wodurch „das Heilige in der Erscheinung erst zu erkennen und anzuerkennen“ sei (154). Das Vermögen dieser Erkenntnis nennt er „Divination“.

Was ist nun „Divination“? Was sie nicht sein darf, erläutert Otto mit einem etwas derben Seitenhieb auf die Orthodoxie. „Für die supranaturalistische Theorie“, heisst es (154), „liegt die Sache einfach genug. Hier besteht die Divination darin, dass man auf einen Vorgang stösst, der nicht ‚natürlich‘, d. h. nach Naturgesetzen erklärt werden kann. Da er nun doch stattfindet, ohne eine Ursache aber nicht stattfinden kann und eine natürliche nicht hat, so muss er eine übernatürliche haben. Diese Theorie der Divination und des Zeichens ist echte Theorie in massiven Begriffen, als strenger und auch streng gemeinter Beweis. Sie ist massiv rationalistisch. Und der Verstand, das Reflexionsvermögen in Begriffen und Beweisen, wird hier als Divinationsvermögen in Anspruch genommen. Das Ueberweltliche wird bewiesen, so steif und strikt, wie man aus Daten sonstwie logisch beweist“. Ich gestehe, mit diesen Sätzen ist mir gegen die Möglichkeit solch einer „rationalen“ Divination nichts Stichhaltiges gesagt, viel weniger bewiesen. Otto hält einen Beweis auch für überflüssig (154). Ist das wissenschaftliches Verfahren? Hat nicht sogar Kant die

¹⁾ Dass das Erhabene, in dem sich doch das Heilige „schematisiert“ (52), auch hierher gezählt wird, fällt auf,

herkömmlichen Gottesbeweise durch irgendwelches rationales Verfahren zu „zermalmen“ versucht? Es wäre hier und sonst verschiedentlich sehr wohlthuend und befriedigend, bei Otto Beweise — und wären sie auch „massiv rationalistisch“ — zu entdecken. Das Suchen darnach ist im Gehege irrationaler Erlebnisse indes vergeblich. Kann Otto in seiner „Divination“ auf das Rationale verzichten?

Die „Divination“ knüpft an das Lutherische testimonium Spiritus sancti internum an, nur ist dieses sicherlich als streng übernatürliche göttliche Aeusserung zu verstehen. Mit solchem Supranaturalismus will Ottos Divination nichts zu tun haben. Schleiermachers „Anschauung“ und „Gefühl“ des Unendlichen sind neben der noch einflussreicheren „Ahndung“ der Jakob Friedrich Friesschen Philosophie die eigentlichen, unmittelbaren Wurzeln für Ottos „Divination“. Als mittelbar wichtig wären zweifellos David Humes „belief“ und Jacobis „Gefühl“ zu nennen, ohne selbstverständlich Kants Vernunftglauben zu vergessen. Fries hat in seinem Werke über „Wissen, Glaube und Ahndung“ vom Jahre 1805¹⁾ ausführlich (173 ff.) über die „Ahndung“ gehandelt²⁾. Der Kernpunkt der Erörterung ist der, dass wir uns des Göttlichen nicht in Begriffen, sondern nur im Gefühl bemächtigen können. „Darin also allein, sagt Fries³⁾, erkennen wir die Zweckmässigkeit in der Natur, und mit dieser den waltenden Geist des Ewigen in ihr, dass wir durch die Betrachtung der schönen und erhabenen Gestalten in ihren Bildungen der Ahndung das Ewige erscheinen lassen. Es ist nicht die Natur selbst, welche uns aus sich die Ahndung des Ewigen aufdrängt, wie sich ihr endliches Wesen dem Wissen offenbart, sondern diese Ahndung ist nur das Eigentum des Gebildeteren; dieser ist ihrer allein empfänglich, indem er sich selbst die Spuren des Ewigen in der Natur bildet. Der Gebildete bringt seinen Glauben zur Betrachtung der Natur hinzu, und nur vermittelt dieses Glaubens belebt sich ihm die Betrachtung der Formen und des Lebens in ihr zur Ahndung des Ewigen. Denn erst regt sich für ihn in den wechselnden Gestalten der Natur die immer bewegliche Schönheit in unwandelbarer Jugend, und mit ihr erscheint ihm das Göttliche in der Natur. Das wildeste Bild der Zerstörung rührt ihn durch seine Erhabenheit, und jedes Leben kommt ihm mit schönen Gestalten in dem wunderbaren Spiel des beweglichen Wassers, schöner in der zierlichen Form der Blüten, und schöner noch im lebendigen Auge entgegen. Aber die höchste Schönheit zeigt sich ihm in der geistigen Erscheinung der Tugend, in Kraft, Leben und Reinheit der Seele, welche wir in Taten ausser uns bewundern oder lieben“. Wenn Otto sich nicht oft und ausdrücklich auf Fries beriefe, würde die Aehnlichkeit der An-

¹⁾ Neu herausgegeben von L. Nelson 1905.

²⁾ Vgl. dazu Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie 73 f.

³⁾ Wissen, Glaube und Ahndung 233 f.

schauungen beider durch Gegenüberstellung ihrer Divinations- und Ahndungslehre von selbst auffallen. Beide sind deutlich Aesthetiker auch auf dem Gebiete des religiösen Erlebens, Fries vielleicht mehr und ausgesprochener im Sinne des romantischen Schönheitsgenusses. Otto zeigt Anlehnungen genug an das romantische Schönheitsideal, er ist aber — schon als ausgezeichnete Kenner der Religionsgeschichte — viel tiefer und umfassender in der Natur- und Geschichtsbetrachtung. Was uns mehr interessiert, ist die psychologische und erkenntnistheoretische Zweideutigkeit der „Divination“ bzw. der „Ahndung“. Von Fries und Otto wird ja immer und immer wieder das gefühlsmässige des Gotterlebnisses betont, das rein Rationale und Beweisende so scharf als möglich verworfen. Aber die Frage: „Ist Ahndung, ist Divination ohne jegliches rationales Moment?“ kann meines Erachtens keiner von beiden rundweg verneinen. Wer den oben zitierten Abschnitt von Fries aufmerksam liest, findet doch so viele Andeutungen rationaler, intellektueller Tätigkeiten, dass er gewiss eine wenigstens verschwommene Erkenntnis in der Ahndung als selbstverständlichen Bestandteil voraussetzt. Schon die Tatsache, dass nur der „Gebildete“ der Ahndung im höheren Sinn für fähig gilt, bekundet das; und wie könnte er alle diese Rührungen, Erhebungen u. ä. erleben ohne die Betrachtung der Natur und des Menschenlebens? Bei Otto ist es der Sache nach ähnlich trotz der energischeren Betonung des Irrationalen, rein Gefühlsmässigen. In dem Buch über das „Heilige“ leistet die ganze Absicht der Untersuchung dieser energischeren Betonung des Irrationalen begrifflicherweise Vorschub, so dass das Rationale, wie in dem obigen Zitat, als „massiv“ in seinem Wirken auf das zarteste, was es in der Religion gebe (154), verdächtigt wird. Von einem ehrlichen, gewissenhaften, selbst von der Religion ergriffenen Religionsphilosophen kann man dergartiges nicht sagen. Da „Divination“ und „Ahndung“ gewiss identisch sind, dürfen wir auf Ottos früheres Buch über die Kantisch-Friessche Religionsphilosophie zurückgreifen, wo von der „Ahndung“ im Friesschen Sinne zustimmend gesprochen wird. Dort steht (75) der Hinweis auf eine wenig beachtete Kantstelle, die zur Deutung der Friesschen Ahndung dienen soll. Ich kann mich von einem streng historischen Zusammenhang gerade jenes Kantwortes mit der Friesschen Ahndungslehre nicht überzeugen; aber zur sachlichen Erklärung halte ich es für wertvoll. Kant sagt im Beschluss seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“¹⁾: „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen und mit den vorhergehenden sein Gemüt erfüllt hat: so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heiteren Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine

¹⁾ Kants Gesammelte Schriften, Berliner Akademieausgabe I (1902) 367,

unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen“. — In dem „Vergnügen“ Kants, „welches nur edle Seelen empfinden“, einen Gleichklang mit der bloss „den Gebildeteren“ möglichen Friesschen „Ahnung“ und der „sehr häufig nur in Form vorzüglicher Begabung und Ausstattung einzelner „Begnadeter“ zu Tage tretenden „Divination“ Ottos (vgl. 160) zu hören, ist sehr nahe liegend. Der Hauptnachdruck der Kantstelle fällt indes auf die Worte von dem „verborgenen Erkenntnisvermögen“ und seinen „unausgewickelten Begriffen“. Diese identifiziert Otto¹⁾ ohne Umschweife mit „einem begrifflich nicht aufzulösenden Gefühl“ und erklärt sofort im Anschluss daran: „Ein solches nicht begrifflich aussprechbares, nur im Gefühl sich vollziehendes Auffassen nennt unsere Sprache ‚Ahnen‘. Dass dieses ahnende Auffassen der Idee aber diesen mächtigen, durch alle Grade des Erlebens sich erstreckenden Eindruck auf uns machen kann, kommt eben daher, dass die ‚Idee‘ im dunkeln Innern unseres Geistes immer schon sich ‚schematisiert‘ hat, sich belebt hat mit den grossen praktischen Inhalten, von denen die Rede war. In den Erlebnissen des Schönen und Erhabenen ahnen wir dunkel die ewige wahre Welt des Geistes und der Freiheit auch im Leben der Natur, die Welt des höchsten Gutes und die Macht und Weisheit der ewigen Güte. Es ist platonische Anamnese der Idee im wahrsten Sinne, und nur durch sie ist die unsagbare Tiefe, das grosse Entzücken und der Zauber des Geheimnisses begreiflich, der dieses Erleben umwittert. Nur so ist begreiflich, dass in solchem Erleben die Seele bisweilen fast aus ihren Grenzen tritt und ihr ‚das Wort auf‘ den Lippen schwebt, das das Rätsel alles Seins enthüllen würde“. Der sprachgewaltige, für Augenblicke bannende Ausdruck einer religiösen Bewegung, wie ihn Otto hier darbietet, kann uns freilich nicht die nötige Klarheit und Folgerichtigkeit philosophischer Betrachtung vermitteln. Schon die emphatische Art lässt erkennen, dass hier eine Ausdeutung Kants vorliegt, die dem nüchtern-rationalistischen Vernunftkritiker nicht angemessen ist. Und dann, sehen wir genauer auf die Worte Ottos: „Unausgewickelte Begriffe“ sind doch kein „begrifflich nicht aufzulösendes Gefühl“. Ein Gefühl (im streng psychologischen Sinne) kann als solches gar nicht begrifflich aufgelöst werden; es ist ein eigenartiges seelisches Geschehen, über das der Psychologe reflektieren mag, das er aber als seelische Zuständlichkeit doch nicht in Gegenständlichkeit zerlegen oder auflösen kann. Im Gefühl als solchem steckt kein (gegenständliches) Erkennen, weder dunkel noch offensichtlich. Sonst hätte man es eben mit keinem Gefühl zu tun. Es gibt Bewusstseinsvorgänge, in denen eine dunkle, unklare Erkenntnis von einem starken Gefühl oder Affekt „umhüllt“ ist, so dass die Erkenntnisgrundlage fast aus dem aktuellen Bewusstsein schwindet. Man erinnere sich an die so ge-

¹⁾ Kantisch-Friessche Religionsphilosophie 75.

nannten „Stimmungen“! So etwas hat Kant zweifellos im Sinne. Da kann mit Recht von „unausgewickelten Begriffen“ gesprochen werden, will man nun den Ausdruck so verstehen, dass sich der vom Gefühl gleichsam eingewickelte und fast erdrückte Erkenntnisinhalt aus seiner Umschnürung nicht befreien kann, oder so, dass überhaupt der Erkenntnisinhalt in sich selbst, in seinen eigenen Merkmalen nur verschwommen und undeutlich (aber doch irgendwie) ins Bewusstsein tritt. (Wie käme Kant sonst dazu, solche „unausgewickelte Begriffe“ gerade dem verborgenen Erkenntnisvermögen und nicht dem Gefühle zuzuschreiben?). Vielleicht sind zur Erklärung der „unausgewickelten Begriffe“ Kants beide Momente zu verbinden. Wir vermuten das ebenso bei der „Ahndung“ von Fries und bei der „Divination“ Ottos. Wie soll denn ein „nicht begrifflich Aussprechbares, nur im Gefühl sich vollziehendes Auffassen“ rein gefühlsmässig vor sich gehen? Die begriffliche Unaussprechbarkeit, oder sagen wir gleich die Unmöglichkeit begrifflich klarer Vorstellung (repraesentatio in der logischen Terminologie), verführt wohl dazu, solch „dunkle“ Erkenntnisvorgänge dem Gefühl anzunähern, wie die populäre Sprache das oft und oft tut; aber damit ist doch ihre wirkliche Identität in keiner Weise wissenschaftlich dargetan. Die empirische Psychologie scheut sich, den Ausdruck „Gefühl“ für Getast zu gebrauchen, um jedes Missverständnis zu meiden, umso mehr müsste man sich, bei so folgenschweren, in die tiefste Tiefe der Erkenntnistheorie hineinreichenden Fragen hüten, das mehrdeutige Wort „Gefühl“, „Erlebnis“ da zu verwenden, wo es auf genaue Ausscheidung verschiedener, d. h. einmal gegenständlicher (rationaler) und das andere Mal zuständlicher (eigentlich gefühlsmässiger, emotionaler, „irrationaler“) Bewusstseinsvorgänge ankommt. Otto kann dem Vorwurf solcher Unklarheit auch hier nicht entrinnen. In seiner „Divination“ ist das Rationale enthalten, und wenn er noch so sehr sich dagegen sträubt. Ich will — das wiederhole ich — mit meiner Polemik, der es zunächst nur um die Herausstellung des Rationalen zu tun ist, natürlich nicht die Wirksamkeit des Irrationalen im religiösen Erleben leugnen oder auch nur in Schatten setzen; aber ein Moment, das seiner Natur nach unerklärbar ist, zur Erklärung heranziehen, geht logisch nicht an. Und Otto versucht das mit dem Irrationalen.

Uebrigens verrät er gelegentlich doch so ganz nebenher, dass aus „Ahndung“ und „Divination“ das Wissen, das Erkennen, also das Rationale nicht hinauszubringen ist. Er erläutert unter Hinweis auf Schleiermacher die auf einander bezüglichen Erlebnistatsachen: Offenbarung, Eindruck, Ahndung. Das Beispiel zur Erläuterung ist ganz bezeichnend aus der Aesthetik gewählt. „Zur ‚Offenbarung‘ gehört nach Schleiermacher die entgegenkommende ‚Ahndung‘. Musik wird nur vom Musikalischen verstanden, nur von ihm ihr ‚Eindruck‘ aufgenommen. Und zu jeder eigenen Klasse von wirklichem Eindruck gehört auch eine eigene und besondere Art von

Kongenialität, die dem Eindrücklichen selber verwandt ist . . . Eindruck kann ein Schönes, nämlich nach seiner Bedeutung als Schönes, nur machen, wenn und soweit in einem Menschen selbst ein Masstab eigenen Wertens, nämlich des ästhetischen Wertens, a priori angelegt ist. Solche Anlage können wir nur verstehen als ein originales dunkles Wissen um den Wert des Schönen selber. Weil dieses in ihm ist, oder besser weil er dafür und zu seiner Bildung fähig ist, ist der Mensch imstande, in einem einzelnen gegebenen Schönen, wenn es ihm begegnet, die Schönheit zu erkennen, die Analogie dieses Gegenstandes zu seinem verborgenen ‚Masstabe‘ zu fühlen. Und das eben ist dann der Eindruck“ (171). Ziehen wir aus diesem Vergleiche oder Beispiele die Folgerung für das Religiöse, das Numinose, dann werden sich vor allem folgende Widersprüche (mit Ausnahme des vorletzten Satzes vom „Fühlen“ der Analogie) gegen die sonstigen Anschauungen Ottos zeigen: Die apriorische Anlage ist „originales, dunkles Wissen“ — also etwas irgendwie Rationales. Sonst war gerade in der apriorischen Kategorie des Heiligen, des Numinosen das Irrationale das Tiefste und Letzte. Dieses Wissen ist nicht einmal nach Art angeborener Erkenntnisse zu denken; denn der Mensch ist imstande, das Heilige als Heiliges zu erkennen (ich wende den Vergleich aus dem Aesthetischen ins Religiöse), weil „er dafür und zu seiner Bildung fähig“ ist. Ich stelle hier bloss fest, dass ich im wesentlichen sachlich nichts anderes behauptete, wo ich Ottos Uebertreibungen hinsichtlich des Irrationalen prüfte und abwies.

Damit mag es der Kritik genug sein. Otto verdient Dank dafür, dass er eines der allerwichtigsten Probleme der modernen Religionspsychologie und Religionsphilosophie mit solch kühnem Griff anschnitt. Die Anregungen, die sein Buch auf Schritt und Tritt dem forschenden Leser gibt, sind überaus wertvoll, vielleicht mehr in negativer als in positiver Hinsicht. Aber trotz aller Bereicherung, die ich aus mehrfachem, eindringendem Studium seiner Arbeit geholt habe, kann mein Urteil nicht anders lauten als: Otto hat „über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ keine abschliessende Einsicht vorgelegt.