

Da nun die Religion die einzige Form ist, in welcher die große Masse des Volkes die Wahrheit wenn auch bloß allegorisch empfängt, so bin ich ein Freund von allen Religionen ohne Ausnahme u. wünsche bloß, dass man mich zufrieden lässt.

(Gustav Teichmüller an Henriette Auegg in Graz, Brief vom 18. Januar 1879)¹

Einleitung des Herausgebers

Gustav Teichmüllers *Religionsphilosophie* ist wie kaum ein anderes Werk der Philosophiegeschichte dem philosophischen Gehalt der Religionen gewidmet.² Die Religionen sind für ihn das «Erz» der Philosophie. Alle Weltauffassungen seien in vorwissenschaftlicher Form in ihnen enthalten. Die Philosophie in den Religionen untersucht Teichmüller nicht nur an religiösen Texten, sondern auch an Verhaltensweisen, Kulturen und Artefakten. Dabei kamen ihm seine umfangreichen religionswissenschaftlichen Kenntnisse zugute, die er sich durch ausgedehnte Reisen, insbesondere zu den Stätten der Antike³ einschließlich des Vorderen Orients sowie durch altertumswissenschaftliche und interdisziplinäre Kontakte erworben hatte.⁴

Die *Religionsphilosophie* ist integraler Bestandteil des Teichmüller'schen Projekts der Entwicklung einer neuen, personalistischen Philosophie. Dementsprechend be-

- 1 Nachlass B 31. Henriette Auegg (1841–1912) war eine österreichische Schriftstellerin, Erzieherin und Pflegerin, die zahlreiche Werke über die Krankenpflege verfasste und in verschiedenen caritativen Vereinen, u.a. im Roten Kreuz, mitwirkte (siehe Deutsches Biographisches Archiv, Bd. 1 [München 1982–1990] 328).
- 2 Ein aktuelles Beispiel ist Ninian Smart: *World Philosophies* (London 1999).
- 3 1863–1864 unternahm Teichmüller eine 15-monatige Reise durch Südeuropa, Nordafrika und den Vorderen Orient. 1877 reiste er nach Griechenland und Italien, 1883 durch Skandinavien.
- 4 Dazu zählen insbesondere die Kontakte zum Ägyptologen Heinrich Brugsch-Pascha (1827–1894, siehe NDB II 667–668), bei dem Teichmüller altägyptische Sprachen studierte, zum Ägyptologen und Schriftsteller Georg Ebers (1837–1908, siehe NDB IV 249–250), zum Indologen Otto von Böhtlingk (1815–1904, siehe MKGL III [1905] 167), zum Sprachforscher und Ethnologen Franz Anton Schiefner (1817–1879, siehe MGKL XVII [1909] 756) sowie zum Ägyptologen, Koptologen und Keltologen Ludwig Stern (1846–1911, siehe Emil Jacobs: Ludwig Stern †, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 29 [1912] 26–31).

trachtet und beurteilt er die Religionen aus personalistischer Perspektive. Der Grad des Selbstbewusstseins, des Bewusstseins um das eigene Ich, bestimmt die Stufe der religiösen Entwicklung. Vorausgegangen war *Die wirkliche und die scheinbare Welt – Neue Grundlegung der Metaphysik* (1882), auf die *Religionsphilosophie* folgte noch die *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, die ein Jahr nach Teichmüllers unerwartetem Tod 1889 von seinem Schüler Jakob Ohse herausgegeben wurde. Sie war die theoretische Grundlegung zum ungeschriebenen zweiten Band der *Religionsphilosophie*, der die Philosophie des Christentums behandeln sollte.

In Teichmüllers Personalismus geht es um die Rettung der Person vor ihrer philosophischen Auslöschung im Materialismus oder Idealismus.⁵ In der *Religionsphilosophie* wird auch die praktisch-emanzipatorische Seite seines Personalismus deutlich, wenn er zahlreiche Formen der Unterdrückung des Individuums durch Religion beschreibt. Das antitotalitäre Potential seiner Philosophie entfaltet sich besonders bei scharfsichtigen Analysen des Fortschritts-, Staats- und Kirchenglaubens.

Entstehung und Stellung im Werk

Die *Religionsphilosophie* schließt eng an Teichmüllers systematischen Erstling *Die wirkliche und die scheinbare Welt – Neue Grundlegung der Metaphysik* an. Dieses im August 1882 erschienene Werk endete mit dem Ausblick auf eine Philosophie der Religion: «Was die Religion dem einfältigen Wahrheitssinn offenbart, das muss auch von der Philosophie in Begriffen gewonnen werden» (WSW 350). Hinter diesem Satz steht nicht nur ein philosophisches Interesse an Religion, sondern auch Teichmüllers Verständnis von Philosophie. Ihre Aufgabe seien nicht neue Erfindungen, sondern die Klärung und Ordnung von bereits vorhandenem Material. Durch sie werde kein «neue[r] Inhalt der Wahrheit» gefunden, sondern nur «herausgeschmolzen, gereinigt» und «in Begriffen gewonnen», was das «natürliche Denken der Menschheit» bereits in «unreiner Form, gleichsam als Erz» kennt und besitzt (WSW 347).

Wenn es sich nicht «um einzelne abgegrenzte Gebiete der Erkenntniss», sondern «um die ganze Weltauffassung» handelt, so kämen als «Erz» der Philosophie nur die Religionen in Frage. In *ungeschulter Form* seien in den Religionen die verschiede-

5 Siehe dazu Heiner Schwenke: Gustav Teichmüller – Die Rettung der Person, in: Philosophie in Basel – Prominente Denker des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. von Emil Angehrn, Wolfgang Rother (Basel 2011) 14–30.

nen Weltauffassungen bereits vorhanden. Etwas Ähnliches hatte er bereits acht Jahre früher im zweiten Band der *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe* geäußert:

Es scheint mir aber gewiss zu sein, dass sich nirgends in der Welt Philosophie entwickelt hat ohne Voraussetzung der Religion. In der Religion werden die philosophischen Ideen erzeugt, nachher erst kommt die Zeit der Begriffe, und die Philosophen als Vertreter der Begriffe werden daher wegen der mythologischen Darstellung der Ideen entweder mit der Religion in Kampf treten oder in dem poetischen Gewande der Ideen doch die Grundformen der Begriffe wiedererkennen und die Religion deshalb hochhalten.[.]⁶

Den philosophischen Gehalt der Religionen zu ermitteln, ist die Aufgabe, die sich Teichmüller am Ende seiner Metaphysik stellt und die er in der *Religionsphilosophie* durchführt.

Zwischen dem Erscheinen der *Wirklichen und der scheinbaren Welt* und der *Religionsphilosophie* vergehen allerdings vier Jahre. Dafür gibt es mehrere Gründe. Erstens arbeitete Teichmüller zunächst an einem zweiten Teil der *Wirklichen und scheinbaren Welt*, zweitens schob sich der ungeplante zweite Band der *Literarischen Fehden* dazwischen und drittens ist die *Religionsphilosophie* das umfangreichste aller Werke Teichmüllers.

Im Vorwort der *Wirklichen und scheinbaren Welt* sagt Teichmüller, er habe sich «durch die buchhändlerischen Gesichtspunkte überzeugen» lassen und «vorläufig die grössere Masse der Arbeit bei Seite» gelegt (WSW XXV). Von diesem ursprünglich geplanten zweiten Teil der WSW ist ein Manuskript erhalten, das 1940 von Wladimir Szyłkarski⁷ unter dem Titel *Logik und Kategorienlehre* herausgegeben wurde und im Druck 270 Seiten umfasst. Es scheinen aber nicht nur buchhändlerische Gesichtspunkte gewesen zu sein, die die Vollendung des zweiten Teils hemmten. Anfang 1883 klagt er gegenüber Hermann Dalton⁸ über seine mangelnde Produktivität und führt sie auf seine im Sommer 1882 begonnene vegane Ernährungsweise zurück:⁹

6 NSGB II 117.

7 Wladimir Szyłkarski (1884–1960) war Professor für Philosophie in Tartu (Dorpat), Kaunas (Kowno) und Bonn.

8 Der evangelische Theologe Hermann Dalton (1833–1913) war ein Studienfreund Teichmüllers; von 1858–1889 war er Pfarrer der deutschreformierten Gemeinde in St. Petersburg, dort auch Konsistorialrat. Dalton war ein vielseitiger Schriftsteller und galt als hervorragender Prediger (NDB III 495; Erik Amburger: Die Pastoren der evangelischen Kirche Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937. Ein biographisches Lexikon [Lüneburg 1998] 289).

9 Siehe Teichmüllers Familienchronik (Nachlass A X 8).

Du bist fleissig über alle Massen u. willst mich auch in literarischer Arbeit übertreffen, wie ich aus dem Buch sehe, das im Buchladen über Griechenland u. die Reisetationen Pauli auslag. Bei mir ist leider ein Jahr Pause gewesen; aber nun geht's auch wieder frisch vorwärts, nachdem ich die neue Diät mir assimiliert habe.¹⁰

In der Korrespondenz finden sich nur wenige Spuren des Logik-Projekts. Zwei Monate nach Erscheinen der *Wirklichen und scheinbaren Welt* kündigt er an, er gehe «jetzt an die Ausarbeitung einer Logik».¹¹ Weitere drei Monate später meldet er Arbeiten «an der Logik u. Theologie».¹² Hier scheint sich bereits eine Verlagerung des Themas zur philosophischen oder spekulativen Theologie anzudeuten. Diese hat er im Schlussabsatz der *Wirklichen und scheinbaren Welt* als «Abschluss und die Beziehungseinheit der ganzen Philosophie» (WSW 350) bezeichnet. Anfang 1884 schreibt er an Otto Pfeleiderer,¹³ er wisse nicht, ob bis zur Neubearbeitung des zweiten Bandes von dessen *Religionsphilosophie*¹⁴ schon seine eigene «philos. Theologie heraus» sei.¹⁵ Im Sommersemester 1884 liest er zum ersten Mal über Religionsphilosophie.¹⁶ 'Religionsphilosophie' taucht jetzt im Arbeitstitel des Buchprojekts auf. So äußert er im April die Hoffnung, «noch in diesem Jahre meine philos. Theolog. u. Religionsphilos. zum Druck fertig zu machen.»¹⁷

Dazwischen schiebt sich im Sommer 1884 die Fertigstellung seines letzten philosophiehistorischen Buches, des zweiten Bandes der *Literarischen Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr.*, was ihn sehr beansprucht.¹⁸ Teichmüller hatte sich zur Vorbereitung

10 Brief vom 6. Januar 1883 an Dalton (Nachlass B 700). Ein weiterer Grund für mangelnde Produktivität könnte der Tod seiner Tochter Iduna im März 1883 gewesen sein. Siehe dazu Komm. 498.

11 Brief vom 18. Oktober 1882 an Georg Neudecker (Nachlass B 2114).

12 Brief vom 4. Februar 1883 an Noah Porter (Nachlass B 2438).

13 Der evangelische Theologe Otto Pfeleiderer (1839–1908) wurde 1870 Professor für Praktische Theologie in Jena, 1874 Professor für Exegese und Praktische Theologie in Berlin, und 1876 daselbst Professor für Systematische Theologie (NDB XX 349–350).

14 *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Bd. 2: Genetisch-spekulative Religionsphilosophie (Berlin 21884).

15 Brief vom 27. Januar 1884 an Otto Pfeleiderer (Nachlass B 2323).

16 Siehe den Brief vom 14. Mai 1884 an Heinrich von Stein (Nachlass B 2753): «Ich lese jetzt Religionsphilosophie – zum ersten Male – als (<-) (<-) (<-) u. Stiftung der Saat, die in den Ferien bis zum Schluss des Jahres hoffentlich als ein neues Buch 'philos. Theologie u. Religionsphilosophie' zur Frucht kommen soll.»

17 Brief vom 13. April 1884 an Ohse (Nachlass B 2169).

18 Brief vom 8. Juli 1884 an Otto Pfeleiderer (Nachlass B 2325). «Werther Freund! Ich bin so gedrückt[;] dur(ch) meine Arbeit an dem neuen Buche [d.i. LF II], dass ich nicht genau weiß, ob ich Ihnen mir so erfreulichen Brief vom 14(>) April 84 schon beantwortet habe. [...] Meine Arbeit rückt rasch vorwärts. Eben expedirte ich den 11^{ten} Bogen. Ich opfere

seiner systematischen Werke lange Zeit fast ausschließlich philosophiehistorischen Forschungen gewidmet. Dabei war er mit seiner unorthodoxen Platoninterpretation auf viel Widerstand gestoßen. Er hielt die Theorie einer persönlichen Unsterblichkeit für unvereinbar mit Platons Ideenlehre.¹⁹ Um die These einer Meinungsänderung und Theorieentwicklung Platons bei dieser Thematik widerlegen zu können, versuchte er die Reihenfolge der platonischen Dialoge zu bestimmen. Diesem Thema waren die 1881 erschienenen *Literarischen Fehden* gewidmet. Ein zweiter Band war zunächst nicht geplant, aber anscheinend bewegten Teichmüller positive Reaktionen, vor allem von Paul Tannery,²⁰ einen zweiten, umfangreicheren Band anzuschließen, mit dessen Herausgabe er im Sommer 1884 beschäftigt war. Im Vorwort zu diesem Band, datiert vom Juli 1884, schreibt Teichmüller, er «gedenke demnächst [...] die philosophische Theologie und Religionsphilosophie abzuschliessen und herauszugeben».²¹

Nach der Publikation dieses Werkes heißt es in einem Brief vom 18. Dezember 1884 an Rudolf Eucken:²² «Ich lebe jetzt wieder in der Speculation u. bin sehr glücklich in der Arbeit».²³ Zwei Tage später schreibt er an Otto Pfeleiderer von seiner Arbeit an der «speculative[n] Theologie». Im selben Brief ist auch von seiner «weitere[n] Metaphysik» die Rede, die irgendwann herauskommen und «eine größere literarische Gemeinschaft» mit Pfeleiderer beginnen lassen soll. Dabei scheint die ‘speculative Theologie’ und die ‘weitere Metaphysik’, nicht dasselbe Projekt zu sein, jedenfalls werden beide Bezeichnungen nicht in engem Zusammenhang genannt.²⁴ Im Jahr 1885 findet sich als Titel des werdenden Buches in der Korrespondenz nur noch «Religionsphilosophie».²⁵ Jetzt geht es mit dem Werk voran. Im März heißt es: «Ich

meine Ferien u. bin hier ganz allein; meine Familie ist am Estländischen Strande. Das ist wieder zu heiße Liebe zu einem undankbaren Gegenstande [...]. Anfang September wird das Buch wohl in Ihren Händen sein.»

19 Siehe AF III 154 Anm. u. 145; US¹ 12, 52–53, 165, 202; SGB 105–222; PF; NSGB III 383–385, 426–427; LFI 232–249; LF II 135–178.

20 Paul Tannery (1843–1904) war ein bedeutender französischer Philosophie- und Wissenschaftshistoriker. Er arbeitete in der staatlichen französischen Tabakindustrie und gab Werke von Descartes, Fermat und Diophant heraus (siehe ausführlich [Marie Tannery]: Paul Tannery, in: Osiris 4 [1938] 633–689).

21 LF II XVII.

22 Rudolf Eucken (1846–1926) studierte u.a. bei Teichmüller, der ihn sehr förderte, und Hermann Lotze in Göttingen, war 1871 Professor für Philosophie als Teichmüllers Nachfolger in Basel, ab 1874 in Jena; erhielt 1908 den Nobelpreis für Literatur (NDB IV 670–672).

23 Brief vom 18. Dezember 1884 an Rudolf Eucken (Nachlass B 846).

24 Brief vom 20. Dezember 1884 an Otto Pfeleiderer (Nachlass B 2326).

25 Siehe etwa den Brief vom 6. Januar 1885 an Georg Ebers (Nachlass B 751): «ich bin in der Arbeit an der Religionsphilosophie», den Brief vom 8. März 1885 an Heinrich von Stein

bin im Augenblick sehr beschäftigt u. schreibe daher nur so im Sturmwind.»²⁶ Ende Oktober meldet Teichmüller dem Philosophiehistoriker Alfred William Benn: «Die Religionsphilosophie rückt nach vorwärts, doch wird dies Jahr noch zu Ende gehen, ehe das viele Schreiben aufhört.»²⁷ Eine Woche später schreibt er an Heinrich von Stein: «Ich sitze tief vergraben in die Religionsphilosophie u. schreibe mit unermüdetem Eifer u. betrachte[.] die Vorlesungen bloß als unvermeidliche Unterbrechungen der Arbeit, ebenso wie die Essenszeiten. Das ist schlimm für Sie; denn Sie werden dafür desto mehr zu lesen haben u. ich muss doch auch immer an Sie als Leser mit-denken, wenn ich schreibe.»²⁸

Anfang 1886 taucht die Idee einer Zweiteilung der *Religionsphilosophie* auf. An einen seiner Schüler schreibt Teichmüller Mitte Februar:²⁹ «Meine Religionsph. ist im I(.) Theil fertig im Manuskript. Der II(.) Theil umfasst das Christenthum.» Vierzehn Tage später spricht er gegenüber Rudolf Eucken ebenfalls von der «Religionsphil. I»³⁰ bzw. gegenüber Alfred Benn von der «Religionsphilosophie (Band I)».³¹ In der *Religionsphilosophie* selbst wird diese Zweiteilung angedeutet. Im Vorwort schreibt Teichmüller: «Das Christenthum aber wird in diesem Buche, welches schon zu umfangreich wurde, nicht mehr behandelt» (RPh XXXIV). Auch nach dem Erscheinen hält er am Plan eines zweiten Bandes fest. Im Oktober 1886 bezeichnet er die *Religionsphilosophie* in seinem Heft *Versendung der versch. Schriften an Gelehrte u. Freunde Bücher* (Nachlass A X 9) als «Religionsphilosophie I B.»³²

Im Wintersemester 1886 hält Teichmüller «Vorlesungen über Philosophie des Christenthums». Nach der Fertigstellung der *Religionsphilosophie* im Oktober meldet Teichmüller auch eine intensive schriftstellerische Beschäftigung mit diesem

(Nachlass B 2759): «Ich bin schon stark in der Religionsphilosophie im Schreiben u. muss dieses Jahr damit fertig werden. Eine ganz neue Auffassung der Philosophie soll das Christenthum auch dem Philosophen wieder zugänglich machen»; sowie den Brief vom 2. Juni 1885 an Benn (Nachlass B 134).

26 Brief vom 16. März 1885 an Heinrich von Stein (Nachlass B 2760).

27 Brief vom 28. Oktober 1885 (Nachlass B 137); siehe auch den Brief vom selben Tag an Rudolf Haym (Nachlass B 1189): «Ich bin ganz in die Ausarbeitung meiner Religionsphilosophie vertieft u. freue mich auf den Zeitpunkt, wo ich die Schrift mit dankbarem Herzen Ihnen übersenden kann.»

28 Brief vom 4. November 1885 an Heinrich von Stein (Nachlass B 2767).

29 Brief an Nicolaj Jaskowski vom 18. Februar 1886 (Nachlass B 1424).

30 Brief vom 4. März 1886 an Rudolf Eucken (Nachlass B 847): «Ich [...] hoffe Ihnen im Laufe (Mitte) des Jahres eine Gegengabe mit Religionsphil. I bieten zu können.»

31 Brief vom 9. März 1886 (Nachlass B 139) an Alfred W. Benn: «Meine Religionsphilosophie (Band I) soll jetzt in den Druck.»

32 Lateinische Bandangaben versieht Teichmüller in der Regel nicht mit einem Punkt; «I B.» bedeutet also «I. Band».

Thema. Am dritten November 1886 skizziert er sein Projekt in einem Brief an Pfarrer Ehrenhauss aus Apollensdorf bei Wittenberg:³³ «Inzwischen ist von meiner Religionsphilosophie der erste Band fertig geworden [...] Ich bin jetzt schon ganz in den zweiten Band vertieft, der die 'Philos. des Christenthums' enthalten soll u. hoffe das Bild Jesu u. das spezifische Wesen des Christenthums als einer neuen, weder vom Rabbinismus, noch vom Hellenismus, noch Buddhismus u.s.w. compilirten, sondern einer ursprünglichen Religion des göttlichen Menschen Jesu durch die neue Grundlegung der Metaphysik auch philosophisch verstehen u. verständlich machen zu können.»³⁴ Vier Tage später heißt es in einem Brief an Rudolf Eucken: «Sie werden inzwischen meine R(e)(i)gionsphilos. erhalten haben. [...] Das positive Christenthum stelle ich jetzt erst dar u. hoffe im nächsten Jahre damit herauszukommen.»³⁵ Am selben Tag schreibt er Otto Pfeleiderer über «die erst jetzt in Ausarbeitung begriffene Phil. des Christ(en)thums». ³⁶ Noch am 17. November 1886 teilt Teichmüller mit, er sei «völlig in die Phil. des Christ(en)thums vertieft u. hoffe damit im nächsten Jahre herauszurücken.»³⁷

Die Verschiebung des zweiten Bandes der *Religionsphilosophie* wird durch kritische Leserstimmen veranlasst, die im letzten Novemberdrittel eintreffen. Der Dorpater Theologe Alexander von Oettingen bezweifelt am 24. November die Neuheit der Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis, die Teichmüller im Vorwort der *Religionsphilosophie* ins Zentrum seiner Philosophie gerückt hatte.³⁸ Wahrscheinlich am 26. November erreicht ihn ein empörter 36-seitiger Brief seines Schülers, des Theologen Rudolf Kallas: «[W]as ich in diesem Buch vom Christenthum zu hören bekommen habe, kann ich natürlich nur wünschen, dass Ihre Philosophie des Christenthums lieber gar nicht erscheinen möchte».³⁹ Tags darauf stellt Heinrich

33 Moritz Ehrenhauss (*1832), Pastor zu Apollensdorf bei Wittenberg, Autor u.a. von: Hegels Gottesbegriff in seinen Grundlinien und nächsten Folgen aus den Quellen dargelegt (Wittenberg 1880); Die neuere Philosophie und der christliche Glaube in ihrem Verhältnisse aus den Quellen dargelegt (Wittenberg 1881).

34 Nachlass B 763.

35 Brief vom 7. November 1886 (Nachlass B 848).

36 Brief vom 7. November 1886 (Nachlass B 2328).

37 Brief an Guido Pingoud (Nachlass B 2383). Pingoud (1851–1914) studierte Theologie u.a. in Dorpat, war 1878–1892 Pastor der St. Michaeliskirche in St. Petersburg und 1891–1914 General-Superintendent und geistlicher Vizepräsident des Konsistoriums St. Petersburg (E. Amburger: Die Pastoren der evangelischen Kirche Rußlands, 435). Fast gleichlautend am selben Tag an Heinrich von Stein: «Jetzt bin ich ganz in der Phil. des Christenthums» (Nachlass B 2771).

38 Siehe Teichmüllers Brief an Alexander von Oettingen vom selben Tag (Nachlass B 2239).

39 Brief vom 25. November 1886 (Nachlass B 1494); Kallas schrieb als Jahreszahl irrtümlich «1883». Der Este Rudolf Gottfried Kallas (1851–1913) besuchte 1868–1871 das Lehrersemi-

von Stein, Teichmüllers bester Freund unter den deutschen Philosophen, wie von Oettingen die Neuheit der Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis in Frage und bezweifelt zudem ihre «Wahrheit».

Anscheinend bewirken diese Kritiken eine kurzfristige Änderung der Publikationspläne. Am 29. November vertraut Teichmüller in einem kurzen Brief seinem Schüler Jakob Ohse an:

K(allas) in Walk⁴⁰ ist außer sich, weil ihm der A.T. Gott⁴¹ genommen u. die θαύματα⁴² des N.T.⁴³ [...] Ihnen sage ich, dass die Ph(ilosophie) d(es) Chr(istenthums) enthalten wird 1. Quellenkritik u. Methodologie 2. Leben J(esu) 3. R(e)lig(ion) J(esu) 4. die unreinen Formen des Christ(en)th(ums) d. h. die Confessionen u. Kirchen. – Vorher denke ich bis Semesteranfang[?] ein kurzes Buch: ‘specul(ative) Theologie’ zu vollenden.⁴⁴

Drei Tage später schreibt Teichmüller in seiner Antwort an Heinrich von Stein:

Übrigens wird das ‘Neue’ bei mir, das nach Ihrer Meinung ‘nicht wahr’ sein soll, in meinem nächsten Buche in ganz üppiger Fülle hervortreten, da ich mich entschlossen habe, zunächst die speculative Theologie herauszugeben u. dabei die Theorie des Bewusstseins umfassend darzustellen.⁴⁵

Von einem kurzen Buch ist bereits nicht mehr die Rede. Teichmüllers Antwort an von Stein belegt, dass die Reaktionen auf die *Religionsphilosophie* der Auslöser für den Einschub eines theoretischen Werkes vor dem geplanten zweiten Teil der *Religionsphilosophie* waren, vor allem die Kritik an seinem neupräsentierten Bewusstseinsbegriff.⁴⁶ Dafür spricht auch sein Brief an den Berliner Theologen Bernhard Weiss,⁴⁷ den er Mitte Dezember 1886 verfasste:

nar in Dorpat, war dort 1871–1875 Elementarlehrer, 1876–1878 am Gouvernementgymnasium in Reval, 1878–1883 Studium der Theologie in Dorpat, ab 1884 Adjunkt der estnischen Gemeinde in Valga (Walk) in Estland, ab 1887 Pfarrer in Rõunge (Rauga) in Livland und ab 1901 Pfarrer der Johannis-Kirche in St. Petersburg (E. Amburger: Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands, 373).

40 Das estnische Valga, knapp 90 km südlich von Dorpat gelegen.

41 Der Gott des Alten Testaments.

42 θαύματα: Wunder.

43 N.T.: Neues Testament.

44 Nachlass B 2198.

45 Brief vom 2. Dezember 1886 (Nachlass B 2773).

46 Teichmüller sah selbst literarische Produktionen ganz wesentlich durch gegnerische Angriffe bestimmt und benutzt dieses Postulat zur Bestimmung der Chronologie der platonischen Dialoge (siehe seine *Literarischen Fehden* I–II).

47 Bernhard Weiss (1827–1918) war ab 1863 Professor für evangelische Theologie in Kiel und ab 1877 in Berlin. Er verfasste zahlreiche, insbesondere textkritische Werke zum Neuen

Ich beabsichtige, ehe ich meine Philosophie des Christentums herausgebe, erst noch eine neue philos. Theologie erscheinen zu lassen, an der ich jetzt arbeite. Da soll die Theorie des Bewusstseins, die ich andeutete, ganz entwickelt werden; denn dies ist der eigentlich wissenschaftliche Weg, der zum Christentum führt.⁴⁸

In den *Vorlesungen über Philosophie des Christentums*, die Teichmüller gerade gehalten hatte, wird der Stellenwert des Bewusstseinsbegriffs noch nicht so stark hervorgehoben. Seine Bedeutung liegt darin begründet, dass das Bewusstsein für Teichmüller die einzige Quelle unseres Wissens von einem realen Ich ist. Das Ich könne nicht mit dem Denken gefunden werden, denn dann wäre es ein bloßer Gedankeninhalt (ideelles Sein). Da Teichmüller aber die Lehre eines unsterblichen, substanziellen Ich als spezifisch und zentral für das Christentum ansieht, und sie sich in anderen Religionen «höchstens als Ahnung» finde,⁴⁹ ist folglich auch eine Theorie des Bewusstseins für den wissenschaftlichen, nicht gleichnishaften Zugang zur Lehre des Christentums unersetzlich. Philosophie und Christentum sind bei Teichmüller keine völlig verschiedenen Sphären, sondern das Christentum ist für ihn wie alle anderen Religionen «eine Weltansicht [...], deren Erklärung auf metaphysischen Begriffen beruht».⁵⁰

Überblick über den Inhalt

Theoretische Grundlagen

Die *Religionsphilosophie* baut auf der *Wirklichen und scheinbaren Welt* auf und setzt deren Kenntnis voraus. Deshalb werde ich bei der Erläuterung der theoretischen Grundlagen der *Religionsphilosophie* immer wieder auf die *Wirkliche und scheinbare Welt* zurückgreifen.

Relational-holistische Begriffstheorie. – Teichmüller arbeitet mit einer Begriffstheorie, nach der Begriffe keine Summen von Merkmalen sind, sondern spezifische Funktionen bilden, in denen Beziehungspunkte (oder Merkmale) unter einem Gesichtspunkt verknüpft sind. Da Begriffe selber Beziehungspunkte für andere Begriffe seien,

Testament (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Bautz, ab Band 3 fortgeführt von Traugott Bautz, Bd. 13 [Hamm 1998] 666–672).

48 Brief vom 16. Dezember 1886 (Nachlass B 3186).

49 PhChr 22.

50 PhChr 21.

bildeten alle Begriffe ein zusammenhängendes «Netz» (WSW 14) oder «Coordinatensystem» (RPh 68). Ein Begriff werde nur durch seine Beziehungen zu anderen Begriffen definiert: «Bei den Begriffen aber sind die Coordinaten auch Begriffe, und jeder Begriff hat in dem allgemeinen Coordinatensystem der Begriffe seinen Ort, so dass ein Begriff nur durch seine Coordinaten zu bestimmen ist» (RPh 68). In einer Definition werde durch «Feststellung der Beziehungspunkte der logische Ort [eines Begriffes] angegeben» (RPh 61). Begriffsbestimmung ist Ortsbestimmung (RPh 16), d. h. im wörtlichen Sinn «Topik» (RPh 227–228). Begriffe werden nach Teichmüller also nicht *erfunden*, sondern ihr Ort in der Topographie der Begriffe werde nur *gefunden*. Ihre Position verändere sich niemals. Bildhaft schreibt er: «Die Begriffe haben aber keine Beine und gehen nicht von der Stelle, an die sie gehören.» (RPh 229). Als unbewusste Ideen seien die Begriffe immer schon im Geist vorhanden und würden nur allmählich bewusst. Sie existierten «wie ein Schmerz im Schlaf», dessen wir «uns erst beim Erwachen bewusst werden» (RPh III). Diese «Träume der Vernunft» würden durch die Arbeit der Philosophie in Begriffe transformiert.⁵¹ Da alle Begriffe ihren Ort hätten, seien auch alle Begriffe definierbar. undefinierbare Grundbegriffe gebe es nicht: «Ich habe [...] die Gränze des Gebietes des Definiblen dadurch erweitert, dass ich die Definition als Ortsbestimmung in einem Coordinatensystem demonstrierte, weshalb man jetzt durch Angabe der coordinirten Beziehungspunkte Alles definiren kann» (RPh 444; vgl. WSW 76, NGPL 48). Für Teichmüller sind Begriffe immer auch Erkenntnisse. Wie Begriffe bestünden auch alle anderen Erkenntnisse «nur in Beziehungen». Das zeitlose Netz der begrifflichen Funktionen ermögliche der Form nach die Erkenntnis der Wirklichkeit, da es das System der realen Funktionen in gedanklicher, ideeller Weise repräsentiere (RPh 217).

Die Topik des Seins: ideelles, reales und substantiales Sein. – In der *Religionsphilosophie* legt Teichmüller eine Topik des Seins zugrunde, die er in der *Wirklichen und scheinbaren Welt* entwickelt hatte, um das Sein der Person, des Ich, bestimmen zu können. Die Bestimmung des Seinsbegriffs sei die ‘erste Aufgabe’ und der «Anfang aller metaphysischen Besinnung». Trotz seiner überragenden Bedeutung scheine «das Sein die am Meisten vernachlässigte Frage der Metaphysik» (WSW 3) zu sein. Teichmüller findet drei Formen des Seins. Das *ideelle* Sein ist der Bereich der Gedankeninhalte. Teichmüller stellt es in die Tradition des Raumes der Ideen bei Aristoteles; es ist ein Vorläufer von Freges drittem Reich und Poppers Welt 3. *Reales* Sein haben für ihn hingegen die Akte des Ich, die er meist Seelentätigkeiten nennt: Denken, Wollen bzw. Fühlen und Bewegen. Ideelles und reales Sein seien auf-

51 Wolfgang Rother: Gustav Teichmüllers Theorie der Begriffsgeschichte, in: Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte, hg. von Christoph Strosetzki [Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 8] (Hamburg 2010) 29–42.

einander bezogen, es gebe keine Seelentätigkeit ohne Inhalt und keinen Inhalt ohne Seelentätigkeit. Die Seelentätigkeit gebe es aber wiederum nicht ohne Zugehörigkeit zu einem Ich. Gedanken, Empfindungen und Handlungen streiften nicht selbständig in der Welt herum, sondern sind immer an ein Subjekt gekoppelt. Es könne kein Erleben geben, ohne jemanden, der es erlebt, und keinen Schmerz ohne jemanden, der ihn hat. Das Ich, der Inbegriff des *substanziellen* Seins, wird bei Teichmüller also ebenfalls relational definiert durch seinen Bezug auf das reale und über dieses auf das ideelle Sein. Diese drei Seinsformen beständen immer zusammen und seien nicht aufeinander reduzierbar.

Das Ich als Urbild der Substanz. – Die Einheit des Ich in seinen Tätigkeiten und deren Inhalten sei eine Einheit *sui generis* und nicht, wie etwa Wilhelm Wundt meine, vom Dingbegriff entlehnt (vgl. WSW 26–28, siehe auch RPh 67–74). Vielmehr habe «der Begriff des substanziellen Seins [...] seine Abkunft aus dem Vorbilde des Ichs» (RPh 539). Später nennt Teichmüller das Ich sehr plastisch den «Prototyp der Substanz» (NGPL 147, 171–172). Raumzeitliche Dinge als in der Zeit mit sich identische Träger von Eigenschaften konstruierten wir nach dem Urbild des Ich mit seinen Zuständen und Handlungen.

Idealität von Raum und Zeit; Eternalismus. – Die materielle, raumzeitliche Welt gehört für Teichmüller zum ideellen Sein. Sie existiere nur in unseren Gedanken. Wirklich sei nur, wie bei Leibniz, die Welt der psychischen Individuen. Die sinnlichen Erscheinungen entsprängen nur den Wirkungen des einen psychischen Wesens auf das andere. Aus Teichmüllers Lehre von der Scheinbarkeit der Zeit fließt sein Eternalismus. Wie später für Einstein ist die Welt für ihn ein zeitloses, geschlossenes Ganzes, ein Blockuniversum, wie man es heute nennt. Die Beschränktheit des menschlichen Bewusstseins, die das Ganze nie auf einmal erfassen könne, sondern stets wechselnde, einander verdrängende Ausschnitte davon, erzeuge die Illusion der Zeit, die für das unbeschränkte Bewusstsein Gottes nicht bestehe.⁵²

Projektion und Selbstvergessenheit. – Den Glauben an eine reale, äußere materielle Welt erklärt Teichmüller durch *Projektion* von Bewusstseinsinhalten. Mit ihr gehe die *Selbstvergessenheit* einher, der Grundfehler der traditionellen philosophischen Systeme. Diese betrachteten nur die sinnlichen und begrifflichen Bewusstseinsinhalte, also das ideelle Sein, und *vergäßen* dabei das Ich, das dieses Bewusstsein hat (RPh 464, 379; WSW 346, 128–129, 188). Eine materialistische Weltanschauung entstehe dann, wenn man «Anschauungsbilder und die sich daran anschließende Er-

52 Siehe RPh 234: «[D]ie Welt ist von Ewigkeit fertig und braucht nichts mehr zu werden; der Schein des Werdens stammt aus der Lebendigkeit und Realität der Wesen, die zwar ihren festen Sitz im Ganzen haben, die Ordnung des Ganzen aber perspectivisch und also immer wechselnd zur Erfahrung bringen.»

kenntniss nach Aussen [projicirt] und dadurch an eine sinnliche Natur, an sinnenfällige, empirische Objecte in einer Mehrheit oder in einer Einheit» glaubt. Der abstrakte Idealismus hingegen projiziere «unsere allgemeinen Begriffe nach Aussen» und lasse diese als «die eigentliche Substanz» auftreten (WSW XV–XVI). Schließlich gebe es monistische Systeme, die empirische und ideale Bewusstseins-elemente verknüpften und diese gedanklich erzeugte Einheit nach außen projizierten (WSW XVI).

Spezifische und semiotische Erkenntnis. – Aus zwei Gründen sei Erkenntnis zunächst auf das Gebiet des ideellen Seins beschränkt. Teichmüller teilt erstens die traditionelle Ansicht, dass Erkenntnis Kongruenz (RPh 534, WSW 91–95) von Gedanken und Gegenstand, von Subjekt und Objekt voraussetzt. Dies sei aber nur im Fall ideeller Gegenstände (ideellem Sein) möglich. Gedanken könnten nur mit Gedanken vollkommen kongruent sein (vgl. RPh 444). Die Erkenntnis, die ideelles Sein «wie z. B. die Zahlen, die Zeit, die Kategorien» (RPh 68) zum Gegenstand hat, nennt Teichmüller *spezifische* Erkenntnis. Zweitens bestehe Erkenntnis in Verknüpfungen von Gedanken, von ideellem Sein: «Alles Erkennen besteht nur in Beziehungen» (RPh 68); «alles Erkennen, Wissen und Denken [ist] ein Schluss, [weist ...] also immer mindestens zwei Beziehungspunkte» und einen Gesichtspunkt auf (RPh XX). In dieses System logischer Verknüpfungen könnten das reale und das substanziale Sein nicht eingebaut werden. Um dennoch eine Erkenntnis des nicht-ideellen Seins zu ermöglichen, was für seinen anti-idealistischen Personalismus essentiell ist, führt Teichmüller den Begriff der *semiotischen* Erkenntnis ein (erstmalig ausführlich WSW 91–119). Das reale und das substanziale Sein würden nicht selbst zu einem Teil des Systems aller Begriffe, sondern kämen bloß zeichenhaft (semiotisch) darin vor (vgl. auch RPh XXII–XXIII).⁵³

Der neue Lehrsatz: Bewusstsein keine Form der Erkenntnis. – Damit wir das semiotische auf das reale und substanziale Sein beziehen können, müsse es uns vorher irgendwie bekannt sein. Durch Schlussfolgerungen der Vernunft könne es uns nicht bekannt sein, sonst wäre es ideelles Sein. Es müsse uns also auf nicht-inferenzielle Weise «offenbart» werden (PhChr 33). Diese unmittelbare Kenntnis oder

53 Teichmüller verwendet den Begriff der semiotischen Erkenntnis allerdings nicht eindeutig. Manchmal heißt es, das semiotisch Erkannte müsse uns vorher bewusst sein (das ist der Fall bei Gefühlen, Handlungen, dem Ich und Gott); in Bezug auf andere Ich spricht er ebenfalls von semiotischer Erkenntnis; diese könne uns nach Teichmüller aber gerade nicht bewusst sein, sondern sie «symbolisire» sich «bloss» «in den Perzeptionen unserer Sinnlichkeit» (VII). Zu den verschiedenen Varianten der semiotischen Erkenntnis bei Teichmüller siehe auch Heiner Schwenke: Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller (Basel 2006) 181–188.

Offenbarung sei das nichtbegriffliche Bewusstsein. Die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Bewusstsein schloss sich nach Teichmüllers eigener Aussage an die Unterscheidung von spezifischer und semiotischer Erkenntnis in der *Wirklichen und scheinbaren Welt* an.⁵⁴ Ins Zentrum seiner Philosophie rückt er sie aber erst im Vorwort der *Religionsphilosophie*, das er zuletzt verfasste.⁵⁵

Das Bewusstsein ermöglicht uns die Erfassung nicht-ideeller Gegenstände: das Ich, die Tätigkeiten des Ich und Gott (RPh VII). Diese vorbegriffliche Erfassung ist noch keine Erkenntnis, sondern nur Quelle der oder Beziehungspunkt für die Erkenntnis. Entsprechend scharf trennt Teichmüller z. B. zwischen Bewusstsein und Erkenntnis des Ich (RPh 74–76), vgl. auch NGPL 1–38). Das Konzept des nichtbegrifflichen Bewusstseins sei erforderlich, um einen Intellektualismus zu vermeiden, der nur ideelles Sein kennt. Die Missachtung der Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis habe dazu geführt, dass die Realität des Ich übersehen und das ideale Sein für die einzige Wirklichkeit gehalten wurde.

Neubestimmung der Seelenfunktionen: Identität von Wille und Gefühl. – Teichmüller orientiert seine Topik der Religionen⁵⁶ am Grad des Selbstbewusstseins bzw. der Selbstvergessenheit und an psychologischen Grundkonstanten des Menschen, den Seelenvermögen. Bei den Seelenvermögen übernimmt er nicht die «seit Kant fast überall» zu findende Einteilung «in Gefühl, Begehren und Erkenntnis» (RPh 27), sondern schlägt eine neue Gliederung vor. In seiner Kritik an traditionellen Lehren stellt er zunächst fest, dass der «Gegensatz von Receptivität und Spontaneität unbrauchbar ist, um Begehren und Erkenntnis von einander zu trennen» (RPh 31). Erkenntnis sei nie rein rezeptiv, sondern rufe stets «etwas Neues in's *Dasein*» oder gestalte «*Daseiendes*» um. Wahrheit und Erkenntnis seien nicht «schon draussen vorhanden», sondern müssten «erst in dem Erkennenden durch seine *Activität* hervorgebracht werden» (RPh 30). Das Begehren oder der Wille wiederum sei nie bloss spontan, sondern gehe ebenso wie die Erkenntnis von «einem vorher Gegebenen» aus (RPh 30). Zum Beispiel werde «das Begehren nach einer schönen Frucht nicht

54 Siehe den Brief Teichmüllers an Alexander von Oettingen vom 24. November 1886 (Nachlass B 2239), teilweise abgedruckt in H. Schwenke: Zurück zur Wirklichkeit, 217–218.

55 Aufgrund von Nachlassdokumenten kann man vermuten, dass ihm die Idee zur radikalen Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis erst im Laufe der Arbeit an der *Religionsphilosophie* kam, möglicherweise Anfang 1886 (siehe H. Schwenke: Zurück zur Wirklichkeit, 193 mit Fn. 129). Im Haupttext der *Religionsphilosophie* verwendet Teichmüller 'Bewusstsein' noch eher im 'Sinne' von 'Erkenntnis', beispielsweise RPh 79, wo er 'Gottesbewusstsein' als «irgend ein mittelbares oder unmittelbares, wahres oder falsches Erkennen oder Meinen über Gott» nicht grundsätzlich von 'Gotteserkenntnis' trennt. Eine deutliche Trennung hingegen in RPh 74–76, 444.

56 Siehe S. 26.

von uns selbst hervorgebracht, sondern durch Erinnerung an einen früheren Genuss in uns *erregt*» (RPh 30). Immer sei «ein äusseres Motiv der Auslösung der Willensenergien» vorhanden (RPh 31). Gefühl sei – gegen Schleiermacher – weder der Embryonalzustand von Vorstellen und Begehren (RPh 31), noch sei es unklares Denken (RPh 32). Ferner seien Wille und Bewegungsvermögen, anders als traditionell gedacht, verschieden. Bei Lähmungen könne man Bewegungen trotz vorhandenen Willens nicht durchführen: «Ich kann wollen, ohne dass mein gelähmter Arm sich bewegt. Wäre beides ein und dasselbe, so würde mit der Lähmung des Nervenapparates auch der Wille ausgerenkt und entwurzelt sein.» (RPh 34). Umgekehrt gebe es auch viele Bewegungen im Körper und in der Seele, die ohne oder gegen unseren Willen erfolgten, wie «allerlei zerstreute Zwischengedanken», oder das Erröten und Erblassen, «wodurch sich Mancher wider Willen verräth» (RPh 34). Teichmüller vermehrt aber nicht die Zahl der Seelenfunktionen auf vier, sondern postuliert in einem «neuen Lehrsatz» die *Identität von Wille und Gefühl* (RPh 36).

Rolle des Gefühls in der Erkenntnis. – Diese «werthgebende[...]» Wille/Gefühl-Funktion vermittele zwischen Vorstellen und Denken einerseits und Bewegen andererseits (RPh 43). Sie bewerte die Vorstellungen und gebe dadurch das Motiv oder den Anstoß für eine Bewegung, auch für Denkbewegungen. Ohne Bewertung von Vorstellungen und Gedanken «würde das Denken ja keinen Schritt thun, da ohne Werthunterscheidung jeder Gedanke dem andern völlig gleichwerthig wäre und alle Gedanken überhaupt gar keinen Werth hätten, sondern wie ein todter Hund unbeachtet und regungslos bleiben würden» (RPh 39–40). Wenn uns ein logischer Widerspruch nicht stören würde, ließen wir es bei ihm bewenden. Erst das Unbehagen und Missfallen, das «die Widersprüche und das Unbegründete» (RPh 39) in uns erzeugten, brächten uns dazu, weiterzudenken (vgl. auch RPh 445). In der philosophischen Tradition habe man das Denken «bloss zum Erkenntnisvermögen» gezählt und «in verhängnisvoller Weise die Mitwirkung des Bewegungs- und Gefühlsvermögens» übersehen (RPh 445). Auch der Begriff der Wahrheit lasse sich nicht ohne Berücksichtigung des Gefühls erklären (RPh 38–40).

Religionsphilosophische Grundgedanken

Philosophie und Theologie: Unabhängigkeit von der christlichen Offenbarung. – Teichmüller betont vorab die Unabhängigkeit der Religionsphilosophie von der christlichen Offenbarung. Die Theologie habe kein «Monopol der Wahrheitskenntnis» (RPh XXVIII). Die Inhalte des Glaubens müssten mit «der übrigen Wahrheitserkenntnis im Einklang stehen» (RPh XXIX), und es dürfe «nicht mehr auf einen grundlosen Glauben ankommen, wie bei den Quacksalbern» (RPh XXIX).

Definition der Religion als Gesinnung. – Zunächst erarbeitet Teichmüller eine allgemeine Definition der Religion, durch die «das Wesen der Religion selbst» (RPh 8) begriffen werde. Grundsätzlich seien es die «Thätigkeiten des Geistes, welche alle Religion hervorbringen und im Leben erhalten» (RPh 8). Bei der Religion spielten alle Seelenfunktionen zusammen. Sie sei keine bloße *Lehre* im Sinne von Erkenntnis, sondern eine *Gesinnung* des Menschen gegen Gott, wie er im jeweiligen Gottesbewusstsein gegeben ist (so illusionär oder falsch diese Gottesvorstellung auch sein möge). Mit *Gesinnung* meint Teichmüller ein Zusammenspiel aller Seelenfunktionen (RPh 78), das sich als «persönliches Verhalten» (RPh 80) ausdrückt. Seine Definition lautet dementsprechend: «Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich dem Gottesbewusstsein zugeordnet in zusammengehöriger Function von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisirt» (RPh 91).

Erkenntnis von Religion ohne eigenes religiöses Erleben unmöglich. – Die Konsequenz dieser anti-intellektualistischen Religionsdefinition ist, dass die Vernunft nicht ausreicht, um Religion zu verstehen. Sie ist nichts rein Gedankliches. Für Teichmüller ist somit nur eine semiotische Erkenntnis von Religion möglich (RPh XXII, 68, 72). Eine semiotische Erkenntnis von etwas könne es aber nur geben, wenn es selbst bewusst, das heißt unmittelbar bekannt ist.⁵⁷ Das heißt, man müsse das religiöse Leben unmittelbar erlebt haben und kennen, wenn man es begreifen wolle (RPh 4, 12–13; PhChr 33). Teichmüller vergleicht es mit dem Wissen um Gefühls- und Sinnesqualitäten (Qualia): «Wer niemals von Zorn und Entrüstung ergriffen wird, der kann auch diese Affekte nicht in Wahrheit verstehen» (RPh 12). Ohne «die Erfahrung des religiösen Lebens» spreche der Religionsphilosoph daher wie «ein Blinder von den Farben» (RPh 9; vgl. 68, 75).⁵⁸ Denn Philosophie sei «nichts anderes als das dialektisch ausgebildete Bewusstsein des Geistes⁵⁹ von sich selbst und seinen Thätigkeiten» (RPh 11, vgl. 261). Deshalb könne jemand nur so viel an Religion philosophisch erkennen, als an religiösem Leben in ihm ist (RPh 12).

Gottesbewusstsein. – Die Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis, die Teichmüller nach eigenem Bekunden im Zusammenhang mit der Lehre der semiotischen Erkenntnis entwickelte,⁶⁰ aber erst in der Vorrede zur *Religionsphilosophie*

57 Teichmüllers Verwendung von semiotischer Erkenntnis ist allerdings uneinheitlich (siehe H. Schwenke: Zurück zur Wirklichkeit, 181–188). Für ihn ist auch die Erkenntnis des Fremdseelischen semiotisch, obwohl man davon gerade *kein* Bewusstsein haben kann.

58 Zu Parallelen von Teichmüllers Argumentation mit der modernen Qualia-Diskussion siehe ebd. 108 Fn. 370 und 188–190.

59 ‘Geist’ steht hier für das Ich. Das Ich ist bei Teichmüller nicht nur das Subjekt des Denkens, sondern auch des Fühlens und Handelns.

60 Siehe Teichmüllers Brief an Alexander von Oettingen vom 24. Oktober 1886, wo er sich gegen dessen Vorwurf wehrt, die Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis sei nicht

klar formuliert und zum Angelpunkt seiner Philosophie macht, ist auch für die Erkenntnis Gottes von wesentlicher Bedeutung. Wenn das Bewusstsein nicht die Existenz nicht-ideeller Entitäten oder Wirklichkeiten *offenbarte*, könnte die Vernunft sie niemals finden (vgl. PhChr 33). Das gilt nicht nur für Gefühle und Handlungen, sondern auch für Gott, der im Gottesbewusstsein «unmittelbar offenbar» werde (RPh 79, vgl. VII). Das tritt aber erst in der *Philosophie des Christentums* (PhChr 33), in der *Neuen Grundlegung der Psychologie und Logik* (NGPL 40, 279) und vor allem im Nachlassmanuskript *Erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes*⁶¹ deutlicher hervor, wo Teichmüller das Gottesbewusstsein als Quelle des Gottesbegriffs sieht. Im Text der *Religionsphilosophie* ist die Unterscheidung von Gottesbewusstsein und Gotteserkenntnis noch nicht strikt.⁶²

Die ewige Topik der Religionen. – Teichmüller will keine «Darwinistische oder Hegel'sche Entwicklungsgeschichte, sondern eine *Topik*» der Religionen aufstellen (RPh 108). Das entspricht seiner systematischen Linie. Wenn alle Begriffe eine feste Position im Netz des Denkens haben, so muss das auch für den Bereich des Religiösen gelten. Die Unverrückbarkeit der «Orter in dem Koordinatensystem der religiösen Sphäre» mache eine Einteilung der Religionen möglich, die «gewiss und ewig, unveränderlich und erschöpfend» ist (RPh 93, vgl. 492). Diese ewige Topik der Religionen sei allerdings idealtypisch. Die «empirischen Religionen» stellten stets Mischformen der idealen Typen dar. Teichmüller benutzt das Beispiel der «grossen gothischen Kathedralen», in denen man auch ältere Stilelemente der Romanik und spätere der Renaissance und des Rokoko finde (RPh 329). Mit Hilfe einer «logischen Chemie des religiösen Lebens» könnten aber diese religiösen Mischformen «in ihre Elemente zerlegt» werden (RPh XXXII). Obwohl die idealen Typen der Religion zeitlos nebeneinanderständen, sei es möglich, die höheren Stufen aus den niederen zu erklären (RPh 109–110).

neu: «[M]eine philos. Kollegen in Deutschland haben mir schon früher öfter geschrieben, dass gerade die Unterscheidung des spezifischen von dem semiotischen Erkenntnisgebiet ihnen als neu besonders in die Augen gefallen wäre. Meine Theorie des Bewusstseins bildete sich mir aber im Anschluss an diese Neuerung u. im Gegensatz gegen alle früheren Aussagen u. Hypothesen.» (Nachlass B 2239).

61 Nachlass A VI 5 b, gedruckt in: Eduard Tennmann: G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B (Humaniora) XXII.1 (Tartu 1931) 96–104.

62 RPh 99–100 werden die beiden Termini in einem Absatz mehrfach synonym verwendet; RPh 79 bezeichnet Teichmüller damit «irgend ein mittelbares oder unmittelbares, wahres oder falsches Erkennen oder Meinen über Gott»; dagegen spricht er ganz am Ende vom «nicht durch Schlüsse gewonnenen» Gottesbewusstsein (RPh 539).

Vertikale Einteilung der Religionstypen nach dem Grad der Selbstvergessenheit

Das Verhältnis des Ich zu Gott. – Teichmüller teilt die Religionstypen in drei Stufen und untergliedert die ersten beiden Stufen außerdem noch horizontal. Die vertikale Einteilung ist erkenntnistheoretisch fundiert, die horizontale Einteilung eher psychologisch. Das wesentliche Kriterium der Stufeneinteilung ist das Gottesbewusstsein (RPh 99), oder genauer: die Stellung des Ich Gott gegenüber (RPh 101–102, PhChr 9). Auf der untersten Stufe, der *projektivischen Religion*, projiziert der Mensch sein Gottesbewusstsein aus sich heraus und trennt «den Gott» als «äusserliches Object» von sich ab (RPh 101, PhChr 16). Gleichzeitig betrachtet das Ich sich ebenfalls projektivisch als körperliches Wesen in der Sinnenwelt (RPh 375–379). Gott und Ich sind auf dieser Ebene in Teichmüllers Terminologie ideelles Sein.⁶³ Durch die Zerstörung der Illusion der Gottesprojektion bereite der *Atheismus* die zweite Stufe der Religion, den *Pantheismus* vor, in dem Gott in das Ich zurückgenommen werde (RPh 103–105, 358–360, 378–380). Der Atheismus stelle eine religiöse Übergangsform dar. Als «immanente Negation» verlasse er den Kreis des Religiösen ebenso wenig wie das Laster den Bereich des Sittlichen (RPh 91–92). Im Pantheismus werde neben der Gottesprojektion auch die Ich-Projektion zurückgenommen in das reale Sein, also die Seelenvermögen oder Funktionen des Ich verlegt (PhChr 9). Es wird nicht ganz klar, warum bei Teichmüller im Pantheismus Gott alles ausfüllt und das Ich verschwindet. Nach ihm wird in jedem Fall das sinnliche, projektive Ich als Illusion entlarvt (RPh 378–379), das substanziale Ich aber noch nicht bewusst.

63 Teichmüllers Projektionstheorie entstammt seiner durch seinen Lehrer, den Physiologen Johannes Müller, und die Sinnesphysiologie seiner Zeit geprägten Wahrnehmungstheorie. Eine religiöse Projektionstheorie wird allgemein Ludwig Feuerbach zugeschrieben, der den Ausdruck Projektion aber in seinen Schriften anscheinend nicht verwendet hat und auch der Sache nach nicht ohne Weiteres eine Projektionstheorie vertritt. Siehe dazu Thilo Holzmüller: Projektion – ein fragwürdiger Begriff in der Feuerbachrezeption? in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 28 (1986) 77–100; zum Fehlen des Ausdrucks Projektion bei Feuerbach ebd. 78 mit Fn. 4; zur Gottesgenese durch Abspaltung bei Feuerbach ebd. 96: «Feuerbach versteht Religion nicht als individuelles oder kollektives Vorverlegen subjektiver Empfindungsinhalte in ein transsubjektives Objekt. Vielmehr entsteht Religion durch die vollständige *Abspaltung des menschlichen Gattungswesens von der sinnlichen Wirklichkeit der Gattung*. Das verselbständigte, absolute Wesen des Menschen wird von der Phantasie zu einem personalen Gott figuriert. Nur insofern, als die Wesensmerkmale der Gattung im Akt der Entzweiung auf die durch die Einbildungskraft kreierte Gottfigur übertragen werden, kann von der Projektion menschlicher Wesenseigenschaften auf Gott gesprochen werden.»

Selbstvergessen sei es sich nur seiner Tätigkeiten (Funktionen) bewusst (RPh 464),⁶⁴ d. h. es habe «sich noch nicht von seinen *Thätigkeiten* (Realität) und ihrem *Inhalte* (Idealität) getrennt und als *Wesen* erkannt» (RPh 383). Erst auf der «dritten und letzten Stufe religiöser Bildung» (RPh 541), die von Teichmüller mit dem Christentum identifiziert und in der *Religionsphilosophie* nicht ausgeführt wird, wird zwischen dem Gott 'im' Ich und dem geistigen Ich selbst differenziert, wodurch «die Stellung des Menschen als selbständiger Persönlichkeit Gott gegenüber ohne projectivischen Schein und ohne pantheistische Verflüchtigung» (RPh 102) verständlich werde (vgl. auch PhChr 14). Teichmüller benennt die dritte Stufe der Religion nicht wie die beiden ersten mit einem *Allgemeinbegriff* («projektivische» bzw. «pantheistische» Religion), sondern mit dem *Namen* einer konkreten Religion. Das ist insofern inkonsistent, als es in der Religionstopik um ideale Typen geht, die in Reinform niemals vorkommen. Daher changiert das Christentum bei ihm zwischen empirischer Religion und Idealtypus. Teichmüller legt einerseits dar, dass das empirische Christentum Elemente tieferer Religionsstufen enthält. Ein Beispiel sei die Idee der Stellvertretung (RPh 327–328). «[D]as Wesentliche und auch das Eigenthümliche des Christenthums [habe] mit dieser Idee nichts zu thun» (RPh 328). Konsequenz wäre die Wahl eines abstrakten Begriffes für die dritte Religionsstufe gewesen, wie etwa 'personalistisch', doch diesen Ausdruck benutzt er erst in seinem nächsten Werk zur Selbstbezeichnung seiner Philosophie (NGPL 156–157).⁶⁵

Ich-Projektion und Selbstvergessenheit. – Teichmüller sieht den fundamentalen Fehler der wichtigsten philosophischen Systeme in Projektion und Selbstvergessenheit. Es ist naheliegend, dass dieses Merkmal bei seiner Einteilung der Religionen zum Tragen kommt, da diese in bildlich-mythologischer Form die philosophischen Systeme enthielten. In der Tat nehmen die Ich-Projektion und in einem gewissen Sinne auch die Selbstvergessenheit über alle drei Religionsstufen Teichmüllers ab. Auf der projektivischen Stufe ist das Ich ideelles Sein und wird als sinnlich-körperlich in die raumzeitliche Welt projiziert. Auf der pantheistischen Stufe identifiziert sich das Ich mit seinen Seelentätigkeiten oder -funktionen, also mit realem Sein. Da das ideelle Sein bei Teichmüller nur mittelbar, nämlich über das reale Sein, mit dem Ich verknüpft ist, nähert sich das Verständnis des Ich seinem Gegenstand auf der pantheistischen Stufe bereits an. Außerdem wird das Ich auf der zweiten Stufe nicht mehr materiell gedacht, sondern bereits als etwas Geistig-Seelisches, wenngleich als

64 Teichmüller behauptet in einem Manuskript, dass «alle pantheistischen Auffassungen über der *Funktion* den *Träger* des Lebens *vergessen*» (Kritik der bisherigen Theologie, Nachlass A VI 5a, in: E. Tennmann: G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, 88).

65 Möglicherweise trug zu dieser begrifflichen Verwirrung bei, dass die dritte Ebene der Religionen nicht unterteilt ist und nur einen Vertreter hat.

Funktion und nicht als Träger der Funktionen. Auf der dritten, der Sache nach personalistischen Stufe endlich erkennt es sich selbst als den Träger der Seelentätigkeiten, als substanziales Sein. Der Weg zur richtigen, nämlich personalistischen Vorstellung des Menschen von sich selbst scheint das wichtigste Thema der *Religionsphilosophie* zu sein. Die Gottesprojektion nimmt hingegen nur von der ersten zur zweiten Stufe ab. Auf der dritten Stufe wird wieder zwischen Ich und Gott differenziert, aber da Gott «im» Ich ist, handelt es sich nicht um Projektion.

Horizontale Einteilung der Religionstypen nach den Seelenfunktionen

Teichmüller unterteilt die Religionsstufen auch horizontal. Auf der ersten Stufe der Religion nennt Teichmüller zwei Grundformen, auf der zweiten Stufe drei, auf der dritten hingegen nur eine. Als Einteilungskriterien dienen ihm vor allem die drei Seelenfunktionen Denken, Fühlen/Wollen und Handeln. Paradigmatisch führt er seine Einteilung auf der zweiten Religionsstufe, an den pantheistischen Religionen, durch. Er unterscheidet dort Religionen der Tat, des Gefühls und des Gedankens, je nachdem, welche Seelenfunktion das Schwergewicht besitzt. Die projektivischen Religionen gliedert er in perspektivische und objektive bzw. Furcht- und Rechtsreligion, ordnet diesen beiden Formen jedoch ebenfalls Seelentätigkeiten zu, nämlich das Handeln bzw. das Fühlen (RPh 102–103).⁶⁶ Eine projektivische Religion des Denkens könne es allerdings nicht geben.⁶⁷ Auf der dritten, personalistischen

66 Bereits in seiner Schrift *Über das Wesen der Liebe* unterschied Teichmüller zwischen perspektivischer und objektiver Ordnung. Der Egoismus fasse alles perspektivisch vom eigenen Standpunkt auf, die Liebe hingegen verlasse den eigenen Standpunkt und werde von der objektiven Ordnung geleitet. In der *Wirklichen und scheinbaren Welt* unterscheidet Teichmüller eine perspektivische, standpunktbezogene und eine objektive (geometrische) Betrachtung von Zeit und Raum, die allerdings beide im Bereich der scheinbaren, projizierten Welt angesiedelt sind (siehe WSW 215–219). Diese Unterscheidung von perspektivisch und objektiv innerhalb des Scheinbaren und Projektivischen verwendet Teichmüller auch für die Einteilung der projektivischen Religionen.

67 Der Grund dafür sei, es könne keine «projective Religion geben, die bloss unserem Gefühl für das Wahre entspreche» (RPh 102). Eine solche Religion widerspräche Teichmüllers Definition von Religion als Gesinnung, an der stets alle drei Seelenvermögen beteiligt sind. Weiter unten unterscheidet er bei den pantheistischen Religionen aber durchaus eine Religion der Tat, des Gefühls und des Gedankens, und betont, dass dies nur ein «Uebergewicht» einer Funktion bedeute und die beiden anderen Funktionen immer «näher bestimmend und unterstützend hinzutreten» (RPh 384). Der Pantheismus des Gedankens, wofür das beste Beispiel der 'ächte Brahmanismus' sei, entspreche also nicht «bloss unserem Gefühl für das Wahre», sondern die beiden anderen Seelenfunktionen gehörten notwendig

Stufe, dem Christentum, sieht er hingegen keine Untergliederung vor. Hier liegt das Ichbewusstsein im substanzialen Sein selbst und nicht in den Seelentätigkeiten und ihren Inhalten. Im Gegensatz zum Pantheismus gibt es nur eine Möglichkeit, das Ich zu verorten.⁶⁸ Da stets alle drei Seelenfunktionen bei einer Religion im Spiel sind, betrachtet Teichmüller alle Religionstypen aus den Perspektiven der drei Seelenfunktionen: Die «religiöse Erkenntnis» äußere sich in der *Dogmatik* einer Religion, das religiöse Gefühl in der *Ethik* und die religiösen Handlungen im *Kult* (RPh 144).

dazu. Es ist die Frage, warum er ein solches Konzept nicht auch für eine projektivische Religion des Gedankens nutzt. Möglicherweise stand die Aufteilung in perspektivische und objektive Religion, die kein Drittes zulässt, im Vordergrund.

- 68 Die Einordnung der Religionen in der *Religionsphilosophie* unterscheidet sich von der *Wirklichen und scheinbaren Welt* insofern, als Teichmüller in Letzterer nur zwei Grundkategorien von Weltanschauungen kennt, nämlich projektivische und nicht-projektivische (d. h. personalistische). Brahmanismus und Buddhismus, die in der *Religionsphilosophie* als pantheistisch und somit nicht-projektivisch gelten (siehe RPh 442, 406–411, 527–541), gehören in der *Wirklichen und scheinbaren Welt* zu den projektivischen Weltanschauungen. Der Brahmanismus projiziere als Idealismus begriffliche Gedankeninhalte nach außen, der Buddhismus als Empirismus projiziere Anschauungsbilder (siehe WSW 336–337, 347–348, XV–XVI). In beiden Fällen wird ideelles Sein zur grundlegenden Wirklichkeit erklärt. In der *Religionsphilosophie*, wo er den Idealismus mit der Dogmatik des Pantheismus des Gedankens gleichsetzt, unterscheidet Teichmüller allerdings einen «falschen projectivischen Idealismus» (RPh 321), eine «alterthümliche» (RPh 493), «archaische» (RPh 497) «Form des Idealismus» (RPh 493), die allerdings auch von Platon «vielfältig» (RPh 493) vorgetragen worden sei, von einem kritischen Idealismus (RPh 497). Der kritische Idealismus sei nie in reiner Form vertreten worden, stets «von Platon bis auf Hegel» mit der projektivischen Auffassung verschmolzen (RPh 497). In dem Manuskript *Kritik der bisherigen Theologie* (Nachlass A VI 5a, in E. Tennmann: G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, 58–95), das nach der *Religionsphilosophie* verfasst wurde, unterscheidet Teichmüller ganz entsprechend einen «dogmatische[n] oder projektivische[n] Pantheismus» (ebd. 68) von einem «kritischen», nichtprojektivischen Pantheismus. Beim kritischen Pantheismus werde «die dogmatisch-projectivische Fassung des Gedankens [...] aufgehoben und das Gedachte nicht als ein da draussen liegendes Materielles oder Ideales geglaubt, sondern als unser Gedanke in unser Bewusstsein zurückgenommen» (ebd. 76). Auch der kritische Pantheismus scheint nicht rein realisiert worden zu sein: «[D]ie [kritischen] Pantheisten merken gar nicht, dass sie in die dogmatische Projektion zurücksinken, wenn sie die von ihnen gedachten Bestimmungen der Welt auch noch ausser ihrem individuellen Bewusstsein als Welt an sich irgendwie in phantastischer Weise existieren lassen» (ebd. 80).

Die Religionstypen im Einzelnen

Im folgenden Überblick werden nur die systematischen Grundideen referiert. Teichmüllers Darstellung lebt aber von ihren überaus zahlreichen religionskundlichen Einzelheiten und scharfsinnigen Beobachtungen.

Projektivische Religionen

Die Furchtreligion. – Am Anfang der Religion stehe der natürliche egozentrische, perspektivische Standpunkt. Die einzelne Person sehe sich «im Mittelpunkte und bezieht alles auf sich» (RPh 270). Durch seine Bedürfnisse und Triebe sei der Mensch «auf den Zusammenhang mit der übrigen Welt angewiesen» (RPh 113) und bewerte alles unter der Hinsicht der «Förderung oder Hinderung [seines] Eigenlebens» (RPh 270). Seine ganze Sorge betreffe die Zukunft, da die Vergangenheit unabänderlich und auch die Gegenwart, sobald wahrgenommen, bereits vergangen sei (RPh 117–118). Deshalb seien mit dem perspektivischen Standpunkt notwendig Hoffnung und Furcht verknüpft. Dabei überwiege die Furcht, denn die Erwartung angenehmer Dinge rege das Handeln kaum an (RPh 120). Das Grundprinzip der Ethik der Furchtreligion sei die «Selbstsucht» (RPh 270).

Wenn der Mensch überwältigenden Geschehnissen begegne, die weit über seine Kraft hinausgehen, schreibe er sie einer «übermenschlichen, verborgenen und gefährlichen» Macht zu, die er «personificirt» und «projicirt» (RPh 125). So entstehe der Gott der Furchtreligion. Seine Haupteigenschaft sei die Macht. Er besitze keine moralischen Eigenschaften, sondern sei als Urheber möglicher Übel im außermoralischen Sinne gefährlich und böse. Eine entsprechende personifizierte Ursache des Guten gebe es nicht, da der Mensch sein Wohlergehen gedankenlos hinnehme (RPh 126). Der Furchtgott sei allerdings «wandelbar» wie die Naturerscheinungen. Deren Veränderungen würden als Stimmungen des Gottes gedeutet. Bei für den Menschen ungünstigen Ereignissen sei er «zornig», bei günstigen «gnädig» (RPh 131). Schuld bestehe darin, den Zorn Gottes erregt und ihn zur Verursachung von Übeln veranlasst zu haben (RPh 132). Der Mensch stelle also zwischen den Stimmungen des Gottes und dem eigenen Verhalten einen Zusammenhang her. Die Erklärung der Stimmungen Gottes aus dem Verhalten der Menschen sei allerdings bei der Vielfalt der Naturerscheinungen einerseits und der menschlichen Interessen und Verhaltensweisen andererseits notwendig unzulänglich, so dass der Wille Gottes als «unerforschlich» gelte (RPh 133). Der Wechsel der günstigen und ungünstigen Naturerscheinungen könne aber nicht nur mit Stimmungen *eines* Gottes, sondern auch polytheistisch mit einem Kampf verschiedener Götter erklärt werden. Die Furchtreligion sei eher für eine Mehrzahl von Göttern disponiert. In monarchischen

Gesellschaften werde allerdings gerne ein oberster Gott angenommen. (RPh 128). Da das Wohlergehen des Menschen auch von seinem sozialen Umfeld abhängt, sei der Furchtgott je nach Weite des Horizonts «Hausgott», «Dorfgott» oder «Nationalgott» (RPh 133).

Für den *Kult* der Furchtreligion bestehe die erste Aufgabe in der *Besänftigung des Zornes Gottes*. Wie bei weltlichen Herrschern versuche man den Gott mit Loben und Schmeicheln an seiner *Eitelkeit* zu fassen, mit Opfern und Geschenken seine *Interessen* zu befriedigen (RPh 146–148) und ihn nach gelungener Besänftigung mit Bitten und theurgischen Kniffen zur Erfüllung der eigenen Wünsche zu bewegen. Die Aufgabe der Priester in der Furchtreligion bestehe in der Erforschung der Launen und Absichten des Gottes, im Verkehr mit dem Gott und in der «[t]herapeutische[n] Behandlung» (RPh 157), besonders der Beruhigung der Gläubigen (RPh 151–160). Von den konkreten Religionen verkörpert der Islam die Furchtreligion in «der reinsten und gebildetsten Form» (RPh 264).

Im Zusammenhang mit der Furchtreligion erörtert Teichmüller den *Begriff des Wunders*, das zwar in allen realen Religionen enthalten, aber nur für den Idealtypus der Furchtreligion spezifisch sei. Es bestehe keineswegs in einer Durchbrechung der Naturgesetze, da die Gläubigen der Furchtreligion einen solchen Begriff gar nicht kennen und in allem Naturgeschehen «freies Schalten und Walten von Göttern» (RPh 174) sähen. Vielmehr erhielten die zwar ungewöhnlichen, aber stets für natürlich und möglich gehaltenen Ereignisse ihren Wundercharakter dadurch, dass sie im Gläubigen eine unbestimmte Furcht erregen und als Zeichen Gottes gedeutet würden. Der religiöse Wert des Wunderglaubens hänge vom Wert der durch die Deutung vermittelten religiösen Ideen ab.

Die Rechtsreligion. – Die Voraussetzung für die Rechtsreligion sei der Übergang vom ursprünglichen egozentrischen, perspektivischen Standpunkt zur objektiven Weltsicht, ähnlich dem Übergang von der perspektivischen zur geometrischen Raumvorstellung. Der Mensch betrachte nicht mehr primär die Beziehung der Dinge auf ihn selbst, sondern die Beziehung der Dinge und insbesondere auch der Menschen untereinander, auf die es in der Ethik ankomme. Die objektive Betrachtungsweise führe allmählich zur Erkenntnis einer Ordnung in den Handlungen der Menschen, die «in den Coordinationen von Zweck und Mitteln» bestehe. Vorstellungen von Ereignissen seien jeweils Gefühle von Freud und Leid, Wünschen und Ängsten zugeordnet, und diesen wiederum psychische und physische Anstrengungen (RPh 275). Das Gewahrwerden der Ordnung beeinflusse auch das Gefühl. Das perspektivische Gefühl der Selbstsucht werde vor allem da in den Hintergrund treten, wo der Mensch als unbefangener Zuschauer Ereignisse wahrnimmt, die ihn nichts angehen und sein Interesse nicht berühren. Jede Störung der Ordnung, zum Beispiel bei einem Mord, werde wegen der

Kopplung von Erkenntnis und Gefühl ein nicht-egoistisches Missfallen hervorrufen (RPh 275).

Die normative Ordnung werde zunächst bei ihrer Durchbrechung bewusst. Unrecht sei der erste moralische Begriff der Menschheit (RPh 276). Erst danach entstehe eine Vorstellung vom «positiven Inhalt der Ordnung», ein «Rechtsbewusstsein» (RPh 277).

Aus ihm allein entstehe aber noch keine Rechtsreligion. Deren erste Voraussetzung sei, dass die Menschen nicht immer im Einklang mit ihrem moralischen Gefühl leben und handeln. Beide Seiten würden zwar vom Menschen hervorgebracht. Auf der projektivischen Stufe identifiziere er sich aber nur mit seiner körperlichen Erscheinung und deren Taten. Er sei sich hingegen nicht bewusst, der Urheber des moralischen Gefühls zu sein, «so dass die innere Verpflichtung, die uns das Gefühl auferlegt, als ein aussen vorhandenes Gebot aufgefasst wird» (RPh 281), das einem unsichtbaren äußeren Urheber, einer über das Ich herrschenden und es richtenden Gottheit, zugeschrieben werde. Dieser Rechtsgott werde nach Analogie des schon bekannten unsichtbaren Furchtgottes gedacht und verschmelze in den konkreten Religionen mit diesem (RPh 281). Er sei unbestimmt und dunkel, unsichtbar und gestaltlos (RPh 284). Nicht er selbst könne erkannt werden, sondern nur seine Gesetze. Die idealtypische Rechtsreligion sei wegen der notwendigen Widerspruchsfreiheit moralischer Gebote *monotheistisch* (RPh 285). Der Rechtsgott sei schließlich im Gegensatz zum Furchtgott *unveränderlich*. Er vertrete «das unveränderliche sittliche Bewusstsein» (RPh 292). Zeichen der Veränderlichkeit, wie Stimmungen und Launen, Belohnen und Strafen, ein geschichtliches Verhältnis zum Einzelnen oder einer Menschwerdung des Gottes gehörten nicht zur Rechts-, sondern zur Furchtreligion (RPh 292–293).

In der Rechtsreligion nehme die Sünde den Platz ein, den die Schuld in der Furchtreligion habe. Der Zwiespalt zwischen moralischem Gefühl und Leben, näherhin die Verletzung der moralischen Ordnung erzeuge das Gefühl der Sünde. Die Sünde sei ein essentielles Element der Rechtsreligion. Sobald der Mensch das Rechtsbewusstsein nicht mehr externalisiere, verschwinde die Sünde und damit auch der Rechtsgott (RPh 307).

Der Kultus der Rechtsreligion sei nur innerlich und bestehe in der Zerknirschung des Herzens als Antrieb für das Studium der Gesetze und eine höhere Moralität der Handlungen (RPh 305). Der Rechtsgott verlange keine Opfer, sondern nur «ein reuiges und reines Herz [...], das Gott liebt über Alles und seine Gebote hält» (RPh 305). Der Einklang von moralischem Gefühl und natürlichem Wollen werde als Einigkeit mit dem Rechtsgott empfunden, als sein «Wohnen bei uns», für welche Empfindung nur der künstlerische Ausdruck wie Lobpreisungen oder Tanzen angemessen sei (RPh 306). Der Priester sei in der Rechtsreligion kein Vermittler, sondern ein Buß-

prediger, der die Sünden zum Bewusstsein bringe, aber auch das zukünftige friedliche Reich der Gerechtigkeit verkünde (RPh 307–308).

Obwohl projektivisch, so sei die Rechtsreligion doch eine wahre Religion, die auf «zeitloser Grundlage ruht» und «von einem ewigen Gesetze, das sich im Menschen offenbart, unverwerfliches Zeugnis ablegt» (RPh 309).

Die unreine Rechtsreligion. – Der Idealtyp der Rechtsreligion finde sich unter den empirischen Religionen nicht. Er sei stets mit der Furchtreligion vermischt. Den ausgeprägtesten Rechtscharakter besitze die hebräische (jüdische) Religion. Der Gesetzgott sei in der unreinen Rechtsreligion auch ein Gott der Furcht. Er habe nicht nur Missfallen an der Sünde, sondern gerate auch in Zorn und wolle sich rächen, so dass die widerfahrenen Übel der Sünde zugerechnet würden, wie umgekehrt irdisches Wohlergehen mit dem guten Gewissen verknüpft und als Lohn der Gerechtigkeit angesehen würde (RPh 313). Die Vermischung der Rechtsreligion mit der Furchtreligion verfälsche notwendig die sittliche Gesinnung. Das Gute werde nicht mehr um seiner selbst willen, sondern wegen des weltlichen Lohns angestrebt, und das Böse nicht gemieden, weil es moralisch schlecht ist, sondern weil man dem Zorn des Gottes entgegen möchte. Die moralischen Werte würden «Gott gegenüber [...] zu einem Tauschobjecte» (RPh 326). Teichmüller nennt es eine falsche Geschichtsphilosophie, wenn man die Sünde am äußeren Unglück erkennen wolle. Ein modernes Beispiel für die Gesinnung der unreinen Rechtsreligion sei Kant, der das sinnliche Wohlergehen zumindest im Himmel als unumgängliches Postulat aus seinen ethischen Prämissen folgere. Teichmüller hingegen sieht Ethik und Wohlergehen konträr: Im permanenten irdischen Glück könnten sich die höchsten Tugenden der Seele nicht entwickeln.

Im Kultus der unreinen Rechtsreligion stehe die Sühnung im Zentrum, die innere Reue mit äußerem Opfer verbinde und psychagogisch das quälende Gewissen beruhige. Sühnung könne in Darbringung von Gaben, in Körperstrafen und in der Stellvertretung bestehen. In einer reinen Rechtsreligion und in höheren Religionsformen könne es keine Stellvertretung geben, da man eine bestimmte Gesinnung nicht dadurch erwerben könne, «dass ein anderer für uns fromm ist, ebenso wenig wie wir dadurch sauerstoffreicheres Blut erhielten, dass ein Anderer für uns tief einathmen wollte» (RPh 325).

In sozialer Hinsicht sei die Furchtreligion, in der keine sittlichen, sondern nur selbstsüchtige Motive vorhanden seien, «wesentlich [...] auf die Beherrschung des Volkes durch die Gottesfurcht gerichtet» (RPh 343). In einer reinen Rechtsreligion gehe es im Gegensatz dazu nicht um Macht und Leidenschaft, sondern um eine unsichtbare Theokratie ohne Priesterstand und Ritus, die sich in einer gesetzlichen Ordnung der Gesellschaft äußere. In einer unreinen Rechtsreligion hingegen gebe es eine sichtbare Kirche und einen amtlichen Priesterstand, der das ganze Staatsleben beeinflusse.

Atheismus

Die projektivischen Religionen verletzen «fast überall» «Vernunft-Begriffe» und das «moralische Bewusstsein». Sie widersprechen sich gegenseitig und der erfahrbaren Wirklichkeit. Die Folge sei eine vernichtende Kritik der projektivischen Götter. Dieser Atheismus sei allerdings selbst eine Form der Religion, da sich seine Kritik auf das Gottesbewusstsein beziehe. Sie greife nur insoweit auch gegen die pantheistischen Religionen und das Christentum, als diese auch projektivische Elemente enthielten (RPh 359–360). Nährboden des Atheismus sei die Beherrschung der Naturphänomene, die Furcht fehle als Motiv. Der reine Rechtsgott, dessen Gebote unangreifbar seien, werde zu einem abstrakten Weltprinzip oder zu einem «dunklen» Postulat der praktischen Vernunft (RPh 369).

Pantheistische Religionen

Bei den pantheistischen Religionen seien Gott und Ich nicht mehr projektivisch-äußerlich, sondern würden in den Seelenvermögen lokalisiert, aber das substanziale Ich sei noch nicht bewusst.⁶⁹ Das Gemeinsame aller Pantheisten sei «der Genuss des Göttlichen in den geistigen [= seelischen] Funktionen» (RPh 443).⁷⁰

Verschiedene Formen des Pantheismus gebe es deshalb, weil «in der Regel» eines der drei Seelenvermögen im «Uebergewicht» sei (RPh 443). Der Pantheismus der Tat vergöttliche menschliche «Arbeit und Thätigkeit» (RPh 384), beim Pantheismus des Gefühls sei Gott anwesend im «Feuer des Gefühls und der [...] Seligkeit göttlichen Willens» (RPh 384), der Pantheismus des Gedankens löse alles in Erkenntnis auf.

Pantheismus der Tat. – Das «Vermögen der That» führe «in der Sinnenwelt» und werde «durch die beständige Sorge für die Selbsterhaltung im Kampfe um's Dasein am Meisten von selbst entwickelt», «während das Gefühl und die Erkenntnis nur als Hülfen herangezogen werden» (RPh 442). Daher gebe es auch zahlreichere tatbezogene Religionsformen als bei den anderen beiden Seelenvermögen. Innerhalb des Pantheismus der Tat unterscheidet Teichmüller den *Fortschrittsehtusiasmus*, der mit der Sinnlichkeit koordiniert sei, sich auf das natürliche Wohlergehen, das irdische Glück und Unglück beziehe und homolog zur Furchtreligion sei; die pantheistische *Werkheiligkeit* sowie den *Staats- und Kirchenenthusiasmus*, die mit dem Gewissen verknüpft und homolog zur Rechtsreligion seien; schließlich den *Kunstenthusiasmus*, bei dem Handlung um der Handlung selbst willen erfolge.

69 Siehe S. 20–21.

70 Zur Frage, inwieweit im Pantheismus auch stets ein Gott als Wesen geglaubt werde, siehe Komm. 293.

Am verbreitetsten sei dabei der Fortschrittsehtusiasmus, der die Arbeit über alles erhebe. Nach dem Verschwinden der projektivischen Götter sei die große Masse der Menschen von der Arbeit abhängig geworden (RPh 398). Teichmüller kritisiert den «pantheistischen Götzen 'Fortschritt'», dem «Hekatomben von Menschenleben» geopfert würden (RPh 395). In der pantheistischen Werkheiligkeit sei der projektive Rechtsgott weggefallen (RPh 403), und es drehe sich nur noch um das sittliche Handeln, um «Mühe und Selbstüberwindung» (RPh 409), für die «gar kein vernünftiger Grund» (RPh 410) angegeben werden könne, sondern die um ihrer selbst willen angestrebt würden. Das beste historische Beispiel sei der Buddhismus.

Im *Staatsenthusiasmus* gehe es «um ein in den Staat aufgehendes Leben» (RPh 415). «Politik [... ist] die einzige Religion»; Gott ist der «objektive Geist der Gesellschaft» (RPh 414). Ein modernes Beispiel sei «Hegel's Apotheose des Staates» (RPh 414). Der «wirklich [f]romme» (RPh 415) Staatsenthusiast «treibt die Verwaltungs-, Justiz- und Gesetzgebungsangelegenheiten [...] mit einer religiösen Gewissenhaftigkeit» (RPh 416). Die «Last und Bürde der Staatsgeschäfte» erfülle ihn «mit einer göttlichen Würde» (RPh 416). Im Träger der amtlichen Funktion trete der göttliche Staat in Erscheinung und verleihe ihm «sakramentalen Charakter» und «heiligen Nimbus» (RPh 416). Im Staatsenthusiasmus habe die Einzelpersonlichkeit «nur Werth für das Ganze» (RPh 415); «[d]er Einzelne ist nichts ohne das politische Ganze, in dem und für das er lebt; er ist wesentlich nur Glied in einem herrlichen Organismus» (RPh 426).

Der *Kirchenenthusiasmus* sei eine Spielart des Staatsenthusiasmus (RPh 420, 426) mit «historisch christliche[r] Färbung» (RPh 420). Auch hier werde die Religion ganz in die Handlungsfunktion, die eigentlich nur die Gesinnung gegen Gott «symbolisieren» solle und nicht der Zweck der Religion sei, verlagert (RPh 418–419). Die Norm der Dogmatik liege im Nutzen für die Kirche «als sichtbares Reich Gottes» (RPh 421, 425, 428). Daran orientiere sich auch die Ethik des Kirchenenthusiasmus, die etwa die Ehelosigkeit ablehne, weil sie die Existenz der Gemeinde aufheben würde oder die Feindesliebe einschränke, um Kriegsdienstverweigerungen zu verhindern (RPh 421). In Ethik und Dogmatik werde alles «strategisch und politisch» (RPh 428) «auf die Erhaltung der geschichtlichen Kircheninstitution zugestutzt» (RPh 429), es herrsche die «Feldherrnklugheit» (RPh 428, 429), während «die Tiefe des sittlich-religiösen Gefühls wie [auch] der vom Erfolg unbestochene Wahrheitssinn» nicht «befriedigt» würden (RPh 429). Dadurch, dass Kirchenenthusiasmus wie Staatsenthusiasmus «einen Theil der Welt zum absoluten Zweck macht[en]» (RPh 430), brächten sie notwendig einen «Antagonismus» hervor, der andere Institutionen und Mächte als die christliche Kirche bzw. das Vaterland bekämpft und verteufelt.

Im *Kunstenthusiasmus* liege in Handlungen des Geistes selbst «unmittelbar der Zweck und Werth» und «Befriedigung» (RPh 432, 434). Die Theorie diene nur als Mittel der Kunst; diese stehe über dem Erkennen und vollende die Wissenschaft durch

Verschmelzung mit der Phantasie (RPh 436–438). Die Moral werde als Hemmnis «der freien natürlichen Bewegung des künstlerischen Genius» angesehen (RPh 438). Die Kunst selbst erziehe ohne Zwang und führe zu Harmonie von Gesetz und Natur (RPh 438). Das Theater trete bei Friedrich Schiller an die Stelle der Kirche (RPh 439), bei den Romantikern solle sogar das «ganze Leben [...] Dichtung» sein (RPh 439).

Pantheismus des Gefühls. – Da Gott im Pantheismus «in das Bewusstsein zurückgenommen» sei, verschmolzen die projektivischen, «selbstsüchtigen» mit den – bis dahin von einem externen Gott hergeleiteten – objektiven, «idealen» Gefühlen und es könne zum Einklang von Selbst und Gott oder Universum und damit zum Frieden der Seele kommen (RPh 451), was für den Pantheismus des Gefühls charakteristisch sei.

In der Dogmatik dieses Religionstyps herrsche eine «allgemeine Unbestimmtheit», ein Mystizismus, dem es in «Bilder[n], Analogien und Ahnungen» (RPh 454) nicht um Einzelheiten und Unterschiede, sondern um die Einheit von allem gehe. Das «Eine Göttliche» werde in allem «in unbestimmter und geheimnissvoller Weise» (RPh 454) gesehen. Der Mystiker sei als Gefühlspantheist im Bereich des Handelns Quietist. Er sei passiv und indifferent, weil er weder die zum Handeln erforderliche Erkenntnis des Einzelnen gewinnen noch die nicht-religiösen Gefühle wecken möchte (RPh 454). Somit kümmere er sich weder um kultische Handlungen noch um den Dienst an Kirche, Staat oder Menschheit (RPh 454). Die Ethik ziele wegen dieser «Vernachlässigung der Erkenntnisarbeit und der nach Aussen gehenden Handlungen» (RPh 455) nur darauf, Freude und Seligkeit (RPh 456) zu erreichen. Die wahre Seligkeit sei der «geheime Tod des Ichs» im mystischen Erleben, also die «Aufhebung dieser beschränkten Einzelheit in das Allgemeine» (RPh 459). Kritikwürdig sei, dass der Gefühlspantheist anderen nichts von Wert bieten könne und keinerlei Antrieb habe, für die in seinen Augen «gänzlich unnütze Welt etwas zu thun» (RPh 466).

Der bedeutendste Denker des Gefühlspantheismus sei Friedrich Schleiermacher, dessen Lehre der Entwicklung von Handlungen und Vorstellungen aus dem Gefühl Teichmüller ablehnt und diese drei Seelenvermögen als unableitbar nebeneinanderstellt (RPh 463). Auch biete Schleiermacher keinen Maßstab, zwischen angenehmen Gefühlen wertmäßig zu differenzieren (RPh 466).

Zu unreinen, mit projektivischen Elementen vermischten Formen des Gefühlspantheismus zählt Teichmüller u.a. die *Naturschwärmerei* und den *Methodismus*. In Letzterem werde Gott zwar projektivisch vorgestellt; aber «die erweckten Gefühle bilden den Mittelpunkt und das *Wesentliche* dieser Religionsform»; projektivisch sei wiederum die Verwendung des Gebets als «theurgische Waffe», indem die Methodisten in «strategischen Gebetsmanoeuvres [...] ihren Gott, wie eine Festung, kunstgemäß belagern und endlich zur Capitulation nöthigen» (RPh 472–473).

Pantheismus des Gedankens. – Bei «Naturen contemplativer Art, bei denen alle Energie des Gefühls und der Handlung sich überwiegend dem Gedanken und dem

Denken zuwendet», könne sich der Pantheismus des Gedankens entwickeln (RPh 474). Für sie stehe die Wahrheit über dem Guten und dem Schönen (RPh 475–477). Ihr Erkenntnistrieb sei erst dann befriedigt, wenn sie der «ganze[n] Wahrheit», die für sie der Gott oder das Göttliche sei (RPh 478), innegeworden seien. Dieses Ziel könne wegen des Erfordernisses der vollkommenen Kongruenz zwischen Subjekt und Gegenstand nur dann erreicht werden, wenn das Subjekt im Gegenstand verschwindet. Dadurch werde der Erkennende selber göttlich oder ein Gott. Daher kenne er weder Sündenangst noch Demut, aber auch nicht Stolz und Hochmut. Er sei gegenüber allem Menschlichen gleichgültig (RPh 480). In seiner «absoluten Erkenntnis» habe nichts «Endliches und Besonderes» Platz (RPh 479). Die anderen Seelenvermögen, Gefühl und Handeln, gölten ihm für «irdisch, niedrig, thierisch oder auch bloss menschlich» (RPh 487). So sei «seine Stimmung allen Dingen und Personen gegenüber Affektlosigkeit und [...] Ruhe» (RPh 479). Der Antrieb zu praktisch-sittlichem oder künstlerischem Leben fehle; ein Eremitenleben liege in der Natur dieser Religionsform. Der Kult bestehe nur «im Denken».

Entsprechend der Bevorzugung des Erkenntnisvermögens liege der Schwerpunkt des Pantheismus des Gedankens auf der Dogmatik. Sie sei idealistisch, wobei Teichmüller einen archaischen, projektivischen Idealismus vor der attischen Philosophie (RPh 493), der Begriffe nach aussen projizierte und sich der Erkenntnisfunktion noch nicht bewusst war (RPh 495), von einem kritischen, aber historisch stets mit projektivischen Elementen vermischten Idealismus (RPh 497) unterscheidet. Ein Beispiel sei Platon, der ebenfalls an eine «projective äussere Welt» (RPh 498) geglaubt, aber «die Correlation zwischen der subjectiven und objectiven Seite» (RPh 497), also zwischen Erkennendem und Erkanntem, betont habe (RPh 498, 497).

Der Pantheismus des Gedankens könne keine Volksreligion bilden, da «ein Uebergewicht des theoretischen Geistes nie bei einem ganzen Volke vorhanden sein kann» (RPh 527); nur die «leitenden Kreise» einer Volksreligion kämen als Anhänger in Frage. Als Beispiel nennt Teichmüller den Brahmanismus. Die brahmanische Volksreligion sei eine Furcht- und Rechtsreligion, die das Volk knechte, insbesondere mit der Vorstellung von Wiedergeburt und Seelenwanderung (RPh 529, 531), die es im Pantheismus, in dem das Ich verschwindet, nicht geben könne (RPh 379–380). Aber der «ächte Brahmanismus» sei zumindest in der späteren Zeit 'kritisch', d. h. er habe «die Dinge als Erscheinungen des Bewusstseins» erkannt (RPh 533). Es habe «unter den ächten Anhängern des Vedantismus [...] mehr philosophisch angelegte Naturen» gegeben, denen «die äusseren Dinge und Ereignisse [...] bloss als Bewusstseinserscheinungen vorkommen mussten» (RPh 533). Sie hätten «bei dem fortwährenden Wechsel der Dinge, wie Platon, das für den Gedanken Bleibende» gesucht und «endlich das Eine, welches seinem Wesen nach ganz unbestimmt ist» gefunden. Dem objektiv genommenen Einen entspreche subjektiv aber das ganz als Erkennendes

aufgefasste Ich. Wegen der Kongruenzforderung an die Wahrheit müsse das Ich (Atman) vollkommen frei von allem Individuellen werden, sonst könne es mit dem Einen (Brahman)⁷¹ nicht in Deckung kommen (RPh 533).

Personalistische Religion: das Christentum

Die dritte Stufe der Religion, das Christentum, wird in der *Religionsphilosophie* nicht mehr ausgeführt, sondern bei der Einteilung der Religionen nur angedeutet. Das Christentum enthalte eine Philosophie, die die Person ins Zentrum rücke und unserer Lebenspraxis gerecht werde: «Eine Mutter, die ihr Kind an's Herz drückt» und damit zeige, dass sie von seiner «metaphysischen Substantialität» überzeugt sei, besitze «unbewusst eine höhere Metaphysik» als die «grössten Idealisten», die die Welt nur als «Vorstellungsinhalt und das wahrhafte Sein nur als das Allgemeine auffassen» (RPh 540–541).

Rezeption

Die *Religionsphilosophie* wurde in der Literatur wenig beachtet. Rudolf Eucken rezensierte das Buch, ohne tiefer in das teichmüllersche System einzudringen, obwohl er Teichmüller und dessen Philosophie seit langem kannte. Gute Referate ohne kritische Analyse finden sich bei Adolf Müller, Emil Pfennigsdorf und insbesondere bei Eduard Tennmann. Es existieren zwei Dissertationen zur Religionsphilosophie, die beide wissenschaftlich unbefriedigend sind und Teichmüllers System zum Teil falsch darstellen (Vladimir Radovanovic, Hans Posselt). Wohlwollend aufgenommen wurde das Werk von Max Müller.⁷²

71 Bei Teichmüller «Brahma» (RPh 534–535).

72 Siehe Müllers Worte zu Teichmüllers Tod: «One of the most eminent of modern philosophers who have lately been writing on the philosophy of religion, Professor Teichmüller of Dorpat, whose recent death has been a serious loss to our studies» (Friedrich Max Müller: *Natural Religion – The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1888* [London 1889] 64).