

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log58

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. CH. ACHELIS, BALDENSBERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN,
BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CORNILL, DANNEIL,
DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE,
GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER,
KAPTAN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KAYSER, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER,
KÜHL, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER,
K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, PFENNIGSDORF, O. RITSCHL, ROLFFS,
ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHULZ,
SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STRUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITIUS,
TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS, J. WENDLAND, WERNER, WOBBERMIN,
ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und **D. W. HEITMÜLLER**
Professor in Göttingen Professor in Marburg

Dreizehnter Jahrgang.

Siebentes Heft.

Juli 1910.



T Ü B I N G E N

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1910.

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—.

Für Grossbritannien und seine Kolonien bei **Williams & Norgate**,
London W. C., 14, Henrietta Street, Covent Garden, Edinburgh und
Oxford.

Mit Beilagen von B. G. Teubner in Leipzig und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

Theologische Arbeiten

aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein.

In Gemeinschaft mit den übrigen Vorstandsmitgliedern
herausgegeben von

Professor D. **Simons.**

— Neue Folge. 12. Heft. 1910. —

Inhalt:

1. Heinrich Müller, Was können wir vom kirchlichen Leben in Holland lernen? Eine Betrachtung zur Dreihundertjahrfeier der I. Generalsynode zu Duisburg.
2. Peter Bockmühl, Ante portas.
3. Karl Sell, Der Zusammenhang von Reformation und politischer Freiheit.
4. Lukas Viëtor, Die Auffassung Schleiermachers von Freundschaft, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte.
5. Wilhelm Rotscheidt, Bibliographie der Jahre 1908 und 1909.

Preis des ganzen Heftes ca. M. 7.—

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von

Prof. **D. W. Herrmann** und Prof. **D. M. Rade.**

Jährlich 6 Hefte. Abonnementspreis M. 6.—.

Soeben erscheint:

Zwanzigster Jahrgang. Viertes Heft. Juli 1910.

Inhalt:

1. **R. Holl**, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit.
2. **D. Ritschl**, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburgerischen Konfession.

Einzelpreis des Heftes M. 1.50.

Die Lehre von der „Rechtfertigung aus dem Glauben“ ist noch immer der Schlüssel zur Gedankenwelt der Lutherschen Reformation. Die *Confessio Augustana* enthält darüber einige Stellen, an denen sich Gelehrsamkeit und Scharfsinn der besten Theologen immer wieder gern geübt haben. Professor **Otto Ritschl** in Bonn hat diese Stellen einer erneuten gründlichen Prüfung unterworfen. Gleichzeitig hat Professor **Holl** in Berlin den Rechtfertigungsgedanken untersucht, wie er in dem Luther vor 1517 lebte, ein Unternehmen, das durch das Erscheinen der Vorlesungen Luthers über den Römerbrief von 1516/17 überaus lohnend geworden ist. Die beiden Arbeiten machen das Heft zu einer wertvollen Monographie über den Rechtfertigungsglauben der Lutherschen Reformation.

Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie.

I.

WUNDTs Völkerpsychologie ist das Werk eines fast unbegreiflich umfassenden, überschauenden, eindringenden und das Mannigfaltigste beherrschenden und verbindenden Geistes. Der Reichtum des Ganzen, die Durcharbeitung des Einzelnen, die Unabsehbarkeit des verarbeiteten Stoffes, die sichere Formung desselben unter leitende und klärende Gesichtspunkte, die psychologische Analyse und Herausarbeitung von treibenden Gründen, beherrschenden Gesetzen, die Auflösung der geschichtlichen Verschlingungen, die Zeichnung der großen und der kleinen Linien der Entwicklung fordern gleich sehr und immer aufs neue die Bewunderung heraus. Wie ein Einziger heute noch die ungeheueren Gebiete, die hier durchwandert sind, beherrschen kann, und zwar in engster Fühlung mit Stoff und Quellen und mit der einschlägigen Facharbeit selber, das ist ein Rätsel. Eine „Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte“ soll das monumentale Werk geben. Erschienen sind bisher die mächtigen Bände I 1 und I 2 über die Sprache, 1904 (inzwischen in zweiter Auflage) und über Mythos und Religion, II 1, 2 und 3, in den Jahren 1905, 1906 und 1909. Sie enthalten zugleich — in II 1 — die Entwicklung der Kunst. Die Religionswissenschaft gehen diese Untersuchungen auf das engste an. Im folgenden soll versucht werden, ihre Methode und ihre Ergebnisse zu berichten und dazu Stellung zu nehmen. Beides kann bei dem gewaltigen Reichtume des Werkes auf

engem Raume nur sehr unzulänglich geschehen. Wir folgen ihm erst im einzelnen und überblicken es dann im ganzen. In Betracht kommen dabei für uns die Bände über Mythos und Religion. Da nach WUNDTs Definition die Verfolgung der entwickelten und sondergestalteten Religion nicht in den Rahmen der „Völkerpsychologie“ fällt, so macht den Hauptinhalt dieser Bände das aus, was man als Vorstufe (Vorreligion) oder auch wohl als Phänomenologie der Anfangsformen der Religion zu bezeichnen pflegt, aber nicht als eine bloße Sammlung des geschichtlich Gegebenen sondern als psychologische Analyse ihrer Eigenart, ihres Entstehens, SichVeränderns und Steigerns. So gibt uns das Buch, was uns bisher in der deutschen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Literatur eigentlich noch ganz fehlt und dringend nötig ist.

A.

1. In engstem Zusammenhange und weitgehender Analogie wird das Werden von Mythos und Religion mit dem von Sprache, Kunst und Sitte gefaßt und zugleich wie diese auch als eine Hervorbringung nicht des Einzelnen, sondern als allgemeine und gemeinsame. Darum ist ihre Untersuchung ein Gegenstand nicht der Individualpsychologie sondern der „Völkerpsychologie“. — Gegenüber dem einseitigen Individualismus der Aufklärung hatte die Romantik die Eigenart des „gemeinschaftlichen Bildens“ und ihren Wert für alle Gebiete des menschlichen Geisteslebens erkannt. Wie eine Offenbarung trägt De Wette diese neue Erkenntnis in seinem Lehrroman Theodor vor und macht von ihm in seiner Dogmatik und noch mehr in seinem „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben“ davon eine bedeutsame Anwendung auf das Gebiet der Religionswissenschaft. Schleiermacher nimmt das „universelle Bilden“ in seine Ethik auf. Und für Hegel wird es der bestimmende Gesichtspunkt seiner Geschichts-, Religions- und ethischen Philosophie (Lehre vom „objektiven

Geist“). Indessen nicht an diese noch konstruktivⁿ Vorgänger sondern an Bastian, Steinthal, Lazarus, an die moderne „Ethnologie“ und ihre immer wachsende Erforschung der Anfänge menschlichen Geistes-, geselligen, politischen, religiösen und Kulturlebens schließt sich Wundt an, indem er zugleich das Wesen der Völkerpsychologie schärfer bestimmen, ihren Charakter als einer psychologischen Wissenschaft genauer festlegen und sie gegen angrenzende Zweige der Forschung abgrenzen will. Sie ist ihm ein „Teilgebiet der Psychologie“, wird abgegrenzt gegen Geschichte, Völkerkunde, Literatur- und Dichtungsgeschichte und steht ihm in genauer Parallele zur Individualpsychologie. Diese beschränkt sich auf die Erforschung der Tatsachen unmittelbarer Erfahrung, wie sie das subjektive Bewußtsein darbietet, verzichtet aber auf eine Analyse der Erscheinungen, die aus einer geistigen Wechselwirkung einer Vielheit von Einzelnen hervorgehen. Die Völkerpsychologie aber untersucht diejenigen Vorgänge, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemein gültigem (= allgemein anerkanntem?) Werte zugrunde liegen. So soll sie die Entwicklung von Sprache, Kunst, Mythos, Religion und Sitte umfassen, anderes aber von ihr ausgeschlossen sein. Sie umfaßt diejenige Stufe geistigen Hervorbringens, wo die Gemeinschaft bildet, ohne daß das Hervortreten Einzelner dabei eine Rolle spielt. Wo dieses einsetzt, da hört ihr Bereich auf und das der Geschichte fängt an. Darum gehören die Geschichte von Literatur, Kunst und Wissenschaft nicht in ihr Gebiet. (Man kann wohl im Sinne des Verfassers hinzufügen: auch die Geschichte der entwickelten, durch das Auftreten Einzelner bestimmten höheren Religionen nicht.) Völkerpsychologie ist hierfür eigentlich ein unzulänglicher Name, weil das Volk nur eine von mehreren Formen der Gemeinschaft ist. Doch ist sie die wichtigste und mag daher den Namen bestimmen. Das Merkmal des gemeinsamen Erzeugnisses soll doppelt sein: Erstens, daß an ihm unbestimmt viele Glieder einer

Gemeinschaft mitgewirkt haben in einer Weise, welche die Zurückführung auf bestimmte Individuen ausschließt. Zweitens, daß die gemeinsamen Erzeugnisse trotz aller Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit in einzelnen gewisse allgemeingültige Entwicklungsgesetze erkennen lassen. Und diese sind es dann, in deren Auffindung die Völkerpsychologie ihre letzte und wichtigste Aufgabe sieht. —

2. Daß diese Grenzen fließende sind, betont WUNDT selber. Vielleicht sind sie es doch noch mehr, als er selber zugibt. Auch in der Hervorbringung der „mythologischen Apperzeption“ (s. u.) wirken nicht Alle und nicht in Gemeinschaft zugleich, und nicht Alle gleich sehr. Sie soll ja schon in ihrer einfachsten Aeüßerung Phantasie sein. Die aber ist aller Grade fähig, und schon hier auf unterster Stufe wird es „Begabte“ oder für die Sache Veranlagte gegeben haben, die ihrem Kreise mitteilten. Das gilt dann aber in immer steigendem Grade von den verwickelteren Leistungen der Phantasie. Auch das rohe Einzelmärchen setzt doch Erfindung voraus und macht sich nicht „von selber“. Und es gehört ein Erfinder dazu. Möglich, daß es an einem andern Orte ganz unabhängig von ihm noch einmal so erfunden wird, und nicht einmal sondern vielfach, so passiert das auch höhern Erfindungen als einem Mythenmärchen auch heute noch. (Vgl. Leibniz—Newton, Curie—Geite und Elster.) Dann aber das Behalten, das Wiedererzählenkönnen, das größere Interesse an der Sache, die Empfänglichkeit dafür und die Reizbarkeit der Phantasie zum Verbinden des Aehnlichen oder zum Erzeugen von Neuem, das allmähliche Verfeinern und Höherformen: das alles ist schon ganz grade so gut eine Sache der Begabung wie auf höherer Stufe die Dichtung selber. Märchenerzähler, Erzähler, Chorsänger, Chorführer überhaupt sind nicht Alle sondern Einzelne, sind zu allen Zeiten eine gesuchte und seltene Sache.

3. Weiter scheint uns fraglich, ob wirklich neben der gewöhnlichen Psychologie noch eine Allgemeinpsychologie möglich ist, wenn das Wort Psychologie beidemale denselben

Sinn behalten soll, da auch der Volksgeist nicht eine mystische Wesenheit ist, die abgesehen von den Leistungen der Einzelseelen da wäre. Es handelt sich doch einfach um die Tatsache, daß Vorstellungen und Gefühle, die in Einzelseelen entspringen, unter Gleichzeitigen mitgeteilt, den Nachkommenden überliefert werden, daß sie dabei Verbindungen eingehen, zu Reizen werden, die neue Vorstellungen und Gefühle wecken, Steigerung bewirken u. s. f. Aber in dem allen handelt es sich doch immer nur um Fähigkeiten und Tatsachen, die innerhalb der Individualpsyche liegen. Diese könnten sich allerdings nicht äußern, wenn der Reiz der Gemeinschaft, der Mitteilung und der Weiterpflanzung nicht wäre. Aber das teilen sie doch z. B. mit allen altruistischen Gefühlen und Trieben, die auch sich nur äußern können unter der Voraussetzung der Gemeinschaft, die aber deswegen niemand in eine besondere Psychologie setzen wird. Und ferner kann doch in einer Psychologie immer nur das Psychische selber und die Weisen und Gesetze seiner Leistung als Gegenstand vorkommen, aber nicht zugleich auch das, was es nun nach diesen im einzelnen leistet¹. So müßten denn in einer Völkerpsychologie, wenn der Name streng gelten sollte, etwa die Tatsache der „mythologischen Apperzeption“, die Fähigkeit zur Mitteilung, die Gesetze der Assoziationen und so weiter, nach denen der mythische Stoff entsteht und sich dann verbindet, in ihr vorkommen. Aber der Inhalt der Apperzeptionen und das was aus ihnen nach aufgefundenen Gesetzen sich ergibt, könnte gar nicht in ihr zu finden sein, und wir würden dann alle die feinen Untersuchungen über die Arten des Seelenglaubens und Zauberglaubens, die Klassen der Märchen und Mythen selber usw. entbehren müssen. Will man aber „Völkerpsychologie“ das sein lassen, was der erste Teil ihrer Definition angibt (Untersuchung derjenigen Vorgänge, die der allgemeinen Entwick-

¹ Astronomie ist möglich durch Mechanik, Physik durch Metaphysik, aber Astronomie ist nicht selber Mechanik, Physik ist nicht selber Metaphysik.

lung menschlicher Gemeinschaften . . . zugrunde liegt), dann wäre gerade ein stark soziologischer Einschlag zu erwarten gewesen, der aber ausgeschlossen wird, eine Analyse nämlich der Gemeinschaftsgefühle und -triebe, die zur Gemeinschaftsbildung führen. (Etwa Herdeninstinkt, Sympathie und Kamaraderie, Trieb des Blutes, der Geschlechtstrieb, seine Steigerungen und Verfeinerungen, der Fürsorgetrieb der Mutter, des Vaters für ihre Nachkommen u. s. f.) Und endlich, sollte von den Leistungen eines gemeinsamen Bildens und Hervorbringens die Rede sein, so wäre wohl die wichtigste Aufgabe gewesen, zu untersuchen, wodurch alle Weiterbildung und Steigerung erst möglich wird: die Formen nämlich des „gemeinschaftlichen Gedächtnisses“. Was treibt zur Mitteilung und damit zur Wechselwirkung? Was macht, daß mythische Vorstellungen haften, nicht nur haften, sondern die ungeheuere Macht gewinnen, die sie über das Denken von Jahrtausenden haben. Und besonders, wie vollzieht sich ihre Aufbewahrung und Fortsetzung in der Reihe der Nachlebenden? Diese Dinge sind noch sehr dunkel und erstaunlich wenig untersucht und beachtet, aber erst wenn wir sie kennen, werden wir wissen, was überhaupt diese „Gemeinschaft“ ist, deren Psychologie wir zu machen versuchen¹.

B.

1. Nachdem die ersten beiden mächtigen Bände die Entstehung der Sprache und die Gesetze ihrer Entwicklung be-

¹ An ihr ist die Gemeinschaft durch die Zeitreihe hindurch hinsichtlich der Entwicklung des Mythos wichtiger noch als die der Gleichzeitigen. Wie aber stellt sich jene eigentlich her? Durch lose und gelegentliche Berührung der Aeltern mit den Jüngern entsteht kein derartiger Zusammenhang, in dem eine „Heterogonie der Zwecke, ein Wandel der Motive und eine schöpferische Synthesis“ möglich gewesen wären. Das kann erst stattfinden, wenn sich feste Formen der Tradition, Traditionsketten, -Träger und -Methoden herausbilden, wie sich schon eine wirkliche Märchenerzählung erst herausbildet, wenn sich in loser Form dafür eine Technik, eine Routine, ein Kreis solcher, die es können und bei denen sich die Stoffe sammeln, absetzt. Mythen sind auch in

handelt haben, geht WUNDT im dritten (II 1) zu Kunst, Mythos und Religion über. Die letzte Quelle künstlerischer Schöpfung, aller Mythenbildung, aller religiösen Gefühle und Vorstellungen ist ihm nun die Phantasie. Im Mythos verknüpft die Volksphantasie die Erlebnisse der Wirklichkeit (verknüpft sie sie nur und besteht das Eigentümliche der mythischen Phantasie nicht vielmehr darin, daß sie sie eigentümlich umwandelt und in Imagination umsetzt?). In der Religion schöpft sie aus dem Inhalte dieser Erlebnisse ihre (imaginären oder göltigen?) Vorstellungen über Grund und Zweck der Wirklichkeit und des menschlichen Daseins. Darum folgt nun zunächst eine große Untersuchung über Wesen und Leistung der Phantasie im allgemeinen. Festgehalten wird die Einsicht der älteren Psychologie, daß „keine Phantasie der Welt etwas absolut Neues produzieren könne, sondern immer nur das einmal Erlebte in veränderten Anordnungen wiederholen“ könne. An Beispielen der Raumphantasie und der Zeitphantasie wird ihr Wesen erläutert, passive Phantasie und aktive Phantasie (solche, bei der Wille mitwirkt) unterschieden und dann zuerst die Tätigkeit der Phantasie in der Kunst, in ihren verschiedenen Formen und Stufen entwickelt. Hier und auf dem Gebiete des Mythos und der werdenden Religion wird nun die Phantasie besonders in zwei-

dieser Hinsicht nicht so ohne weiteres Sache der Allgemeinheit überhaupt, und was sie eigentlich zu bedeuten hatten, das werden wir erst wirklich verstehen, wenn wir die Kreise, die Ueberlieferungsketten kennen, in denen sie durch die Geschichte hindurchgehen. Das gilt in seiner Weise schon sehr weitgehend von denjenigen, die WUNDT noch ganz zu den Mythenmärchen rechnet. Er selber ist darauf aufmerksam geworden, daß so manches „Büffelmärchen“ durchaus nicht oder erst sehr nachträglich als „Volksgut“ und zu allgemeiner Unterhaltung ging, sondern daß es sich ursprünglich um eine Zaubererzählung handelte, ja geradezu um einen sakralen Text, der nicht „erzählt“ wurde, sondern mit dem man Büffel, Wind und Wolken bezauberte. Wie viel von jenen für uns oft so krausen und bunten „Erzählungen“ wird so entstanden und festgehalten sein, wie viel davon in jenen ursprünglichen „Kosmogonien“, Sonne- und Mondschröpfungs- und Naturmärchen und -Mythen stecken.

facher Weise tätig: durch Einfühlung oder durch die belebende Apperzeption, durch die der Mensch das eigene Selbst so in das Objekt projiziert, daß er sich mit diesem eins fühlt, also nicht bloß das Objekt zu einem andern macht, indem er es belebt, sondern auch sich selbst zum Objekt wird. Dieses Prinzip beherrscht das Seelenleben in allen seinen Gestaltungen und Wandlungen. Es belebt die Schöpfungen der Kunst. Es bricht in der Entwicklung des Mythos hervor, es bestätigt sich nicht minder in den Religionen selber, die ihre Ideen in phantasievollen unter der Mithilfe von Mythos und Dichtung entstandenen Symbolen zum Ausdruck bringen. In allen diesen Gebieten ist das Prinzip der belebenden Apperzeption, „wenn es auch nicht selbst mit der schöpferischen Kraft des Geistes zusammenfällt“, doch so innig mit ihr verwachsen, daß beide nicht getrennt werden können. — Das zweite Prinzip ist dann das der gefühlssteigernden Macht der Illusion. Indem eben die Phantasie in die Anschauung eines Gegenstandes zu den objektiven Faktoren ihre subjektiven hinzufügt (sie in ihn hineinsieht), steigert sie (illusorisch) den Gefühlswert des Gegenstandes und beides wächst miteinander. Dieses Prinzip tritt hervor auf allen Stufen, in der Macht der normalen oder der pathologischen Illusion wie in der schaffenden Phantasie des Künstlers oder der empfangenden dessen, der sich in Objekte der Natur oder der Kunst ästhetisch genießend vertieft, und es offenbart sich endlich wiederum am gewaltigsten da, wo jene illusorischen Gefühle die höchste Seligkeit wie die furchtbarste Qual in sich schließen, deren das menschliche Herz fähig ist, in Mythos und Religion.

2. An diesen Ausführungen überrascht zunächst das letzte. Nach diesem nämlich wäre es eigentlich die Aufgabe der Völkerpsychologie, die „falsche Dialektik“ des Menscheistes zu verfolgen und ihren Schein aufzulösen, nach dem sie in Aesthetik und in religiöser Entwicklung im Grunde nur sich „selbst“ in die Dinge hinein legt, um dann dieses Spiegelbild seiner selbst und also eigentlich immer sich selber teils

ästhetisch zu genießen, teils mythisch zu fürchten und schließlich sogar religiös anzubeten. Die höchste Stufe der Entwicklung wäre auch zugleich der Gipfel dieses „dialektischen Scheines“. Man kann nicht annehmen, daß das eigentlich die Meinung von WUNDT ist. In seiner Metaphysik, in seiner Ideenlehre, in der er so überraschend und bedeutungsvoll sich berührt mit dem Philosophem des älteren deutschen Idealismus¹, gelten ihm zwar die „transzendenten Ideen der Religion“ als „unbeweisbar“ (mit vollem Rechte), aber durchaus mit dem Anspruche auf objektive Gültigkeit. Es liegt hier eine Zwiespältigkeit vor, die wie uns scheint, mit seinem Prinzip der „schöpferischen Synthese und der Heterogonie der Zwecke“ (s. u.) eng zusammenhängt.

3. Aber auch der Ausgangspunkt scheint uns dogmatisch zu sein. Daß „die letzte Quelle . . . die Phantasietätigkeit“ sei, steht da, ohne daß, wie es nötig wäre, vorher dafür die Induktion geführt wäre. Die ist aber durchaus nötig. Dazu widerspricht dieser Satz dem aufgestellten Wesen der Phantasie selber. Da sie nicht schöpferisch ist, sondern immer nur Gegebenes verarbeiten kann, so kann sie überhaupt eigentliche Quelle von garnichts sein, sondern setzt Quellen voraus, aus denen sie ihre Stoffe nimmt². Hier wäre nun eine sehr wichtige psychologische Zergliederungsarbeit nötig gewesen an mythischen und religiösen Vorstellungskomplexen, um daran die wirklichen Quellen aufzuweisen, zu unterscheiden und ihr Ineinanderwirken aufzuweisen. Und diese

¹ WUNDT nimmt bis in die Termini hinein die Ausdrücke der Kant'schen Ideenlehre wieder auf, und sie laufen bei ihm nicht in den „dialektischen Schein“ aus. Er begegnet sich in dieser Hinsicht mit Fries, besonders auch in der Gültigkeit der Idee ohne „Beweis“. — Vgl. WUNDTs Ethik, Vorwort, Absatz 4: Einige Leser werden erstaunt sein . . .

² Wie sehr das der Fall ist, zeigt WUNDTs eigenes (übrigens schon hundertjähriges) Beispiel der Raumphantasie. Die Projektion einer Pyramide in eine Ebene können wir vermöge unserer Phantasie sowohl als eine ebene Figur anschauen, als auch, wenn wir wollen, plastisch, und dieses noch wieder willkürlich auf zwei Weisen, nämlich indem wir die eine Ecke als aus der Fläche auf uns zutretend oder sich hinter die

Arbeit scheint uns als Eingang einer Untersuchung über Wesen von Kunst, Mythos und Religion fast wichtiger als die Charakterisierung der Phantasietätigkeit selber.

Nun verbessert der Satz „durch die der Mensch das eigene Selbst in das Objekt projiziert“ offenbar den bemerkten Fehler. Die Quelle soll darnach eine doppelte sein: die außen gegebene Wirklichkeit und zweitens das „Selbst“, das in sie hineingeführt wird. Daran ist wahr, daß wir zu Vorstellungsinhalten, die das von außen Gegebene überschreiten, nur aus uns selber kommen können. Aber dieses „Selbst“ ist doch sehr dunkel und eigentlich nur ein Bild. Was von mir selbst und wie so mich selbst lege ich in die Rose hinein, die mir gefällt? Was von sich selbst legt der Battak in die Anschauung eines rauchenden Vulkanes hinein, wenn er ihn als „Sombaon“ mit Scheu und Grauen flieht und verehrt zugleich? Gewiß deutet er ihn — nicht in klaren Begriffen aber in verworrenem Gefühl irgendwie in Analogie zu sich selber, z. B. als lebendig; aber sofern er nur dieses tut, fürchtet er ihn grade nicht, sondern nur sofern er etwas in ihn hineindeutet, was über alle Analogie mit dem „Selbst“ und allem sonst bekannten hinausgeht. Es handelt sich nicht um ein Einfühlen des Selbst, sondern um ein Durchfühlen von etwas, das unaussprechlich mehr ist als das Selbst. — Und weiter, das wirkliche Einfühlen des Selbst beschränkt sich doch garnicht auf die Gebiete, die wir der Phantasie zuweisen. Wenn wir gewisse sich bewegende Körper um uns her als Mensch und als beseelt anerkennen, so tun wir das durch dasselbe Mittel. Niemals ist uns ja Geist oder Bewußtsein außer uns direkt und zu unmittelbarer Anschauung gegeben.

Fläche vertiefend anschauen können. Hier legen wir subjektiv in die objektive Anschauung, die ja nur ein zweidimensionales Bild zeigt, etwas von uns aus hinein, nämlich die Tiefendimension, und tun das vermöge unserer Phantasie. Aber dieses Willkürhandeln der Phantasie ist keineswegs die Quelle. Die Phantasie vermöchte auch hier garnichts, wenn wir nicht die dreidimensionale Raumschauung überhaupt schon hätten. Sie ist die Quelle.

Ich komme dazu immer nur, indem ich Körper und körperliche Vorgänge in Analogie zu mir und meiner seelischen Innerlichkeit selber auffasse. Sollen wir diese Tätigkeit auch „Phantasie“ nennen? Nun, dann würde mir hier die Phantasie gradezu zu einem Organ der Erkenntnis. Denn es ist doch nicht „bloße Phantasie“, daß um mich her Menschen sind, sondern Wahrheit. Warum ist das bei der „mythischen Apperzeption“ anders? Es müßten die Kriterien angegeben werden, wornach sich entscheiden läßt, wann, wo und in welchem Maße ich „einfühlen“ kann. Sonst ist das Gebiet des bloß Phantasiemäßigen nicht abzugrenzen und nicht anzugeben, wo ich es mit „mythischem Vorstellen“ und wo mit berechtigtem Deuten und Erkennen nach innerer Analogie oder etwa auch nach inneren Erkenntnisgründen zu tun habe¹.

WUNDT unterscheidet selber die Phantasie von der „schöpferischen Kraft“ (s. o.) des Geistes. Diese kann also nicht selber Phantasie sein. Sie wird bei Hervorbringung aller geistigen Erzeugnisse aber doch wohl das eigentlich Wesentliche sein, auch bei Hervorbringungen in Religion und Vorreligion. Sie ist festzustellen nicht durch „Völkerpsychologie“ sondern durch Analyse des Geistes, die seit Kant Kritik der Vernunft heißt. Ihre Aufweisung am Eingange der ganzen Untersuchung wäre ebenso notwendig gewesen, wie die Untersuchung der Phantasie. Und ihr eigentliches Wesen müßte sich, eben da sie nicht nochmal Phantasie sein soll, offenbaren in der Hervorbringung von Erkenntnis, einer Erkenntnis, die der Geist schöpferisch d. h. aus sich selber und über das sinnlich Gegebene hinzubringt.

¹ Das letztere würde z. B. auf des ästhetische Urteil unmittelbaren Bezug haben. Es tritt in jedem, der es unbefangen vollzieht, auf mit dem Anspruche, daß dabei nicht ein Wert in die Dinge durch Phantasie hineingelegt wird, sondern daß einer anerkannt wird, der objektiv in ihm liegt, genau so objektiv, wie seine sinnesanschaulichen Qualitäten. Die Rose ist schön, und wenn kein Mensch sie sieht. Und es müssen erst Gründe vorgebracht werden, warum wir diesem Urteil mißtrauen sollten und uns der subjektiven Eintragung zu bezichtigen hätten.

C.

1. Wir können hier nicht den eindringenden Untersuchungen von Bd. III (II 1) über die Entstehung der Kunst, angefangen von der ersten primitiven „Zierkunst“ bis hinauf zur „Idealkunst“, folgen. Der Schluß des Bandes führt hinüber zu den grundlegenden Untersuchungen über die „mythenbildende Phantasie“. Was für Kunst und Mythos gemeinsam die Phantasie überhaupt, das soll für die Bildung des Mythos die „mythenbildende Phantasie“ im besonderen sein. Sie ist nicht dem Wesen sondern nur dem Grade nach verschieden von der ästhetischen und jeder andern. Ihr Wesen ist die belebende und personifizierende Apperzeption, durch die die Objekte als belebte, persönliche Wesen erscheinen. Sie vollzieht sich aber auf Grund der „transzendentalen Apperzeption“, jener fundamentalen Eigenschaft eines jeden bewußten Subjektes, die in der Einheit seiner Zustände besteht. Diese wird in das Objekt übertragen. Dieser Prozeß macht sich nicht auf Grund eines Kausalbedürfnisses, als eine primitive Theorie gewisser äußerer Vorgänge, sondern unmittelbar. Durch mythologische Assoziation solcher einfachster mythologischer Eideutungen und Einfühlungen ergeben sich dann in immer steigendem Maße die verschlungenen Gebilde des Mythos. Zum Beispiel entsteht der Seelenglaube in Form der Atemseele, indem der Hauch des Menschen selber unmittelbar „beseelt“ apperzipiert wird. Nun wird der bei einem Sterbenden entweichende Atem als weißes Wölkchen gesehen. (Starben unsere Altvorderen bei besonders niedriger Lufttemperatur?) Nach Gesetzen der Aehnlichkeit gesellt sich dann der Apperzeption der Atemseele unmittelbar die Vorstellung des Windes, der Wolken. Indem die Wolke selber als belebt apperzipiert wird, assoziiert diese sich wieder mit der Vorstellung des fliegenden Vogels. Das Bild des Vogels erweckt dann das des dahineilenden Schiffes. So entstehen die Mythen vom Totenvogel, vom Seelenschiff, endlich die mannigfachen Verbindungen, die der

Seelenglaube mit den Sonnenmythen eingeht. Schon die ungeheuere Verbreitung dieser Mythen und ihre in vielen Fällen völlig unabhängige Entstehung weist auf die zwingende Gewalt solcher Assoziationen hin.

2. Wie überzeugend dies ist, wird man leicht fühlen. Aber einige Einwendungen erheben sich doch. Beleben und Personifizieren ist noch nicht mythologische Apperzeption. Wenn ein Kind einen Stuhl schilt, an dem es sich gestoßen hat, wenn ein „Primitiver“ einen Stein prügelt, der ihm auf den Fuß gefallen ist, so ist das noch nicht Mythologie. Und hieraus allein gehen niemals Mythen, ja überhaupt keine zusammenhängenden oder nachhaltigen Phantasiegebilde hervor. Vielmehr hat das Gebiet auch der mythischen Vorstellung vor ästhetischer und jeder andern „Einfühlung“ in der Tat etwas ganz Spezifisches voraus, und ohne das kommt nichts zustande, was wir in das Sondergebiet des Mythischen rechnen können. Das ist die Weckung ganz bestimmter, sehr deutlich von andern zu unterscheidender Gefühle, die dabei aufgeregt werden. Die Auffassung des Hauches als beseelten, der Wolke als lebendigen, des Traumbildes als wirklich lebenden Wesens würde garnichts „Mythisches“ an sich haben, wenn sich mit ihnen nicht eigentümliche Gefühle des Grauens verbänden, die von sehr eigener Natur sind und einer sehr eindringenden Analyse bedürftig wären. Ebenso die Vorstellung, daß ich durch eine abbildende Analogiehandlung Wirkungen ausüben könne, würde nicht in die Mythologie gehören, sondern einfach in die Rubrik menschlicher Irrtümer überhaupt, wenn sie nicht eben „Zauber“ wäre, das heißt, wenn sich nicht damit die Vorstellung von einem Wirken völlig eigener Art verbände, dessen Eigenheit begrifflich garnicht beschrieben werden sondern von anderm eben wieder nur durch die sonderbaren Gefühle des „Uebernatürlichen“ unterschieden und für sich charakterisiert werden kann, die mit jenen Gefühlen des „Grauens“ eine offenbare aber auch wieder begrifflich schwer aufzuklärende Verwandtschaft haben. Es scheint uns ein bedeutsamer Fehler zu sein, daß auf die

Analyse dieser Gefühle in dieser Völkerpsychologie gar kein Gewicht gelegt ist. Sie erscheint wichtiger als die einseitige Verfolgung des Vorstellungsmäßigen. Verständnis von Religion und auch von Vorreligion muß in erster Linie Gefühlsanalyse sein. Diese Forderung Schleiermachers, so unzulänglich sie noch von ihm selber erfüllt ist, bewährt sich grade beim Versuche, das geschichtliche Werden der Religion aufzuhellen und drängt sich immer wieder ganz unwiderstehlich auf. Ihnen gegenüber ist auch die „personifizierende Apperzeption“ etwas nur zweiter Hand. Sie vollzieht sich auf allen Stufen nur sehr unvollkommen, ist kein Maßstab für den geringeren oder größeren Grad des Mythischen einer Erscheinung, und noch viel weniger ist die Mythenschöpfung das genau Entsprechende und das Maß der Entwicklung jener Gefühle selber aus ihrer Anfänglichkeit in ihre spätern und höheren Stufen hinauf¹.

Und mit der Analyse der Gefühle in diesem Sinne hätte sich eine allgemeinere Untersuchung des menschlichen Trieb-
lebens zu verbinden. Je mehr man sich in die Geschichte

¹ Uebrigens ist auch die Beziehung auf Kants transzendente Apperzeption angreifbar. Die Sache liegt doch garnicht so, daß ich in die Objekte eine Einheit hineintrage, die ich zuvor in mir beobachtet hätte und nun hinüberdentete. Ich bin in dieser Hinsicht meinen eigenen inneren Zuständen gegenüber in gar keiner günstigeren Lage als der äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeit der Sinneswahrnehmung gegenüber. Auch was ich in mir beobachten kann, ist immer nur eine Mannigfaltigkeit der Zustände. Und wenn ich diese in der Tat als „meine“ zusammenfasse, so ist mir diese Apperzeption durchaus nicht in der beobachtbaren Mannigfaltigkeit mitgegeben — deswegen nennt sie Kant auch mit Recht „rein“ — sondern sie kommt hinzu, schießt mit ein. — Wenn ich das äußere Objekt aber als Einheit auffasse, so geschieht das nicht durch Uebertragung der „transzendenten Apperzeption“, sondern durch die Anwendung der Kategorie der Substanz. — Es bedürfte oben-
drein noch einer Untersuchung, ob überhaupt die Beseelung der äußern Dinge etwas Nachträgliches und Vereinzelt ist und nicht vielmehr die Auffassung der Dinge allgemein als lebendiger die ist, womit immer und allgemein das geistige Erleben, auch beim Kinde, anfängt, sodaß vielmehr die Ausscheidung unbelebter in immer wachsender Subtraktion erst nachträglich sich vollzieht.

des Werdens der Religion versenkt, desto mehr wächst der Eindruck, daß hier der Entwicklung ein eigentümlicher und selbständiger Trieb zugrunde liegt, den ich in Ermangelung eines andern Ausdruckes den „mystischen Trieb“ nenne, und dem von allen menschlichen Trieben wohl nur der erotische an Stärke und Allgemeinheit und an zwingender und treibender Gewalt überlegen sein dürfte. Auch dieser hat seine Entwicklung aus dem Rohen ins Feinere und Reichere. Auch er treibt eine Welt von Begleitgefühlen, von Wirkungen ins Phantasieleben, von Sitten, Bräuchen und Regeln, von Erzählung, Lied, künstlerischen Schöpfungen, Literatur hervor, die in sich eine Kette geschichtlichen Zusammenhanges und Werdens ausmachen. Er entsteht nicht nachträglich aus diesen seinen Produkten sondern liegt ihnen als Grund ihrer Möglichkeit unter, und ein Verständnis ihres Werdens wird erst möglich, wenn er für sich aufgefaßt und analysiert ist. Und nicht jene sind das eigentlich Wesentliche und Wichtige sondern er selber. So aber dürfte es sich mit Mythus und Kultus und werdender Religion und ihrer Beziehung zum „mystischen Triebe“ auch verhalten.

D.

1. Nicht am Anfange steht, sondern am Ende, als Ergebnis einer langen Entwicklung erhebt sich Religion, langsam und allmählich sich losschälend aus Erzeugnissen der Phantasie, die selber noch durchaus nicht Religion sind, in allmählichem „Wandel der Motive“, und durch „Heterogonie“, zugleich aber doch als Schlußglied eng und fest geknüpft an jene Entwicklung und ihre Ketten. Der Mythus, und ihm wieder die anfänglicheren mythischen Vorstellungen gehen voran. Zu ihm rechnet W., was man sonst als Vorstufen der Religion, Urreligion, Religion der „Primitiven“ darzustellen pflegt. So führt Band IV (II 2) in die bunte verworrene Welt des Seelenglaubens und des primitiven Geisterglaubens, mit ihrer Begleitung, dem werdenden Zauberglauben und dem Fetischismus, der Tierverehrung und dem Ahnen-

dienste, mit Tabu, sakraler Reinigung und Sühnungsvorstellung, dem Ursprunge des Opfers und der Askese, der aus dem allen sich erhebenden Welt der Dämonenvorstellungen hinein. Schon nur der Versuch, in diesem wild verwachsenen Gestrüpp orientierende Wegzeichen zu setzen, das Verwandte unter tausend Versteckungen herauszufinden und zusammenzufügen, das Verwickelte in seine einfacheren Bestandteile aufzulösen, das Typische herauszufinden und darnach das Undeutlichere aufzuklären, verdiente größten Dank. Dieses alles geschieht in einer ebenso weitspannenden wie fein spürenden Weise, die nun allerdings und vielmehr eine Leistung genialer Feinfühligkeit und Entdeckergabe als das Ergebnis einer besondern „völkerpsychologischen Methode“ ist. Das Ganze soll nicht Geschichte und Stoffsammlung sondern „Psychologie der Erscheinungen“ sein. Aber ein Hauptverdienst des Werkes ist doch auch hier, daß es so reich mit Stoff gesättigt ist, daß es durchaus zugleich auch zur Geschichte der Entwicklung wird, denn auch dieser liegt nicht an der Häufung der Masse des Stoffes sondern an einer vollzähligen und richtig geordneten Vorführung des Typischen mit dem Versuche eines inneren Verständnisses, einer Erklärung der Erscheinungen.

2. Der erste und einfache Ausgangspunkt des ganzen mythischen Prozesses soll die Entstehung der Seelenvorstellungen sein. Zweifach entspringt die Seelenvorstellung: zunächst als die der „Körperseele“. Sie haftet zunächst an dem Körper als ganzem überhaupt. Die ursprüngliche Vorstellung ist hier die einer auch nach dem Tode noch latent im Körper weiterlebenden Seele (Kraft). Der Tote ist irgendwie selber noch, wenn auch in herabgemindertem Grade, fühlend, hörend, sehend, bedürftend. Daraus erwachsen unmittelbar die mannigfaltigsten Formen der Totenpflege, die sich zunächst auf den Leichnam selber beziehen und nur so sich erklären: besonders in den Bemühungen um die Erhaltung und Versorgung der Leiche. Hievon zweigen sich ab die Vorstellungen, daß Leben, körperliche und seelische Kraft an

besondern Teilen des Körpers besonders haften („Organseelen“, „Sitz der Seele“). Die Nieren, wegen ihrer Mittellage im Körper und wegen ihres Zusammenhanges mit den Geschlechtsorganen¹, dann das Nierenfett, das darum in Zauber, Opfer und Brauch wichtig wird, von da aus vermutlich durch erweiternde Assoziation das Fett überhaupt (und von da aus wieder das Oel und sein weitverbreiteter Zauber- und Sakralcharakter), das Mark, dann die Eingeweide überhaupt, besonders die Leber, das Blut, Haar und Nägel, die Ausscheidungen mancherlei Art, ja die Kleider und Gebrauchsgegenstände des Menschen und der Blick des Auges kommen in Betracht. Aus den Praktiken, mittels dieser Träger die „Seele“ selber sich anzueignen und mit ihnen zu wirken, entstehen die primitive Volks- und Zaubermedizin, Blut-, Speichel-Anwendung, primitive Reliquienjagd, Menschenfresserei.

3. Ganz verschieden von der Körperseele ist zunächst die „Psyche“, die ein dem Körper gegenüberstehendes und von ihm verschiedenes Wesen ist. Sie entsteht als „Hauchseele“ durch die mythische Apperzeption des Atems, der im Tode den Körper verläßt, und als „Schattenseele“ (Schatten = schattenhaftes Nachbild der Person) hauptsächlich durch die Erscheinungen und Gesichte im Traume. Aus der Verbindung beider entsteht die „Geister“-Vorstellung (Gespenster). Jene führt durch allerlei Assoziationen zu Vorstellungen von Seelenverkörperung, dem Ueberwandern in die Nachkommen, zum Auffangen der Seele im Augenblick des Sterbens, andrerseits aus Gründen der Furcht zum Seelenbannen, Verjagen, Unschädlichmachen, Verschließen im Leichnam (Zudrücken von Auge und Mund der Sterbenden), aber auch zur Transfusion der Seele unter Lebenden durch Anhauchen (Parallele: Blutbund), z. B. im Kuß (Nasenuß), im zaubernden Anblasen. (Niesen als Entfernung eines Dämons, Zahnver-

¹ Ganz besonders doch wohl diese, wie Phallus und phallischer Zauber zeigen. Noch heute heißen sie im Volksmunde umschreibend „das Leben“.

stümmelung zur Erleichterung des Ausganges der Hauchseele.) — Der aus dem Verwesenden kriechende Wurm wird als Verwandlung der Körperseele, als Inkorporation der Hauchseele gefaßt. Durch Aehnlichkeit werden dann mit ihm Schlange und Fisch und weiter Maus, Ratte, Kröte, Eidechse, Wiesel „Seelentiere“. Die luftartige Hauchseele assoziiert sich fliegende Tiere als Seelentiere. (Und wohl schnell bewegte Tiere überhaupt: z. B. der Hund bei den Parsen.) — In der Bestattung oder Verbrennung will man zunächst das gefürchtete Wesen beseitigen. Durch „Motivwandel“ erwächst aber daraus die Idee einer Befreiung und Erlösung der Psyche und die Verbrennung wird heilige Pflicht, womit zugleich die Vorstellung von der Psyche heterogonisch erhöht wird. — Mit der Seelenvorstellung ist der erste Ausgang gegeben zu allen unkörperlichen Wesen des Mythos bis zu den späteren Göttervorstellungen hinauf. Mit dem Seelenvogel speziell ist der Ausgangspunkt gegeben zu all den dämonischen oder engelischen Flügelwesen, dem Flügelrosse usw., des höheren Mythos. Durch Umkehr wird dann das Tier auch zum Seelenbringer. (Empfängnis der Heroen aus seelenbringenden, göttlichen Tierwesen, um ihre Reinheit und Göttlichkeit vorstellig zu machen.) So reicht diese Vorstellung bis in die höchsten und tiefsinnigsten Gestaltungen der Legende. „Was aber unter dem Gesichtspunkte der psychologischen Entwicklung als eine kontinuierliche Kette mythologischer Assoziationen und Apperzeptionen erscheint, das stellt sich, wenn wir die Reihe der Motive erfassen, als eine fortwährende Exemplifikation jenes Prinzips der Heterogonie der Zwecke dar, das auch auf diesem Gebiete die schöpferische Natur der geistigen Entwicklung zum Ausdrucke bringt.“

4. Das Traumbild, ferner Visionen, toxische Zustände, Gesichte in ekstatischen Zuständen, bringen die „Schattenseele“ hervor, als leichtes luftiges Ebenbild des Körpers. Sie verdrängt allmählich die Vorstellungen sowohl der Körper- als auch der Hauchseele und damit die Vorstellung der Seele unter den Bildern der Seelentiere. Sie wird nun immer mehr

das Wiederbild des Lebenden und seiner Erscheinung selber und eine individuelle Persönlichkeit, wozu vornehmlich die Traumgesichte von jüngst Verstorbenen beitragen. Sie hört auf, unbestimmtes Gespenst zu sein. Aber auch Lebende erscheinen im Traum, ja das eigene Ich sich selber. So entstehen Doppelgänger, Fernwandern und Fernschauen der Seele, doppeltes Gesicht und die Formen der ekstatischen Besessenheit und der Prophetie, in der das Subjekt das Eintreten eines andern in sich und sein Reden und Wirken aus sich zu fühlen und zugleich ihn in Traum- oder Wachvision zu schauen glaubt. Die niederen Formen davon sind orgiastischer Kult: eine rhythmisch wiederholte, vorgestellte Handlungen nachbildende Bewegung, die — meist in Verbindung mit erregenden Mitteln — den halluzinatorischen Zustand herbeiführt, und deren Techniker „Medizinmann“ und „Schamane“ sind. Vision und Ekstase greifen aber wieder ihrerseits in die Entwicklung der Seelenvorstellung bedeutend ein, denn in der Vision verschwinden die im Traum noch erlebten Tast- und Gemeinempfindungen. Der Visionär fühlt sich selber von Schwere und Leiblichkeit frei, und dadurch vollendet sich in der Seelenvorstellung die Befreiung aus der leiblichen Gebundenheit, sodaß jetzt erst die „geistige“ Seele ihre Herrschaft antritt und die Zeit nicht mehr fern ist, wo man den Körper für den lästigen Kerker erklärt, der die Seele belastet und gefangen hält. Zugleich entsteht die Unterscheidung bevorzugter Menschenklassen, die nicht von der höheren Stellung in der Gemeinschaft abhängt: des *Sehers*, der die begehrenswert werdende Gabe besitzt, mit Geistern zu verkehren, und des *Zauberers*, in dem sich dem Vermögen zu Schauen und das Künftige vorherzusehen das noch wichtigere assoziiert, das Künftige auch zu bestimmen. Auf höherer Stufe dann der *Wundertäter*, der zaubert unter unmittelbarer Hilfe der Gottheit. — Durch die Entrückung in die Ferne, die die Vision begleitet, wird sie zugleich eine wichtige Quelle der Vorstellungen über das Leben nach dem Tode. — Aus Angsttraum und Krankheitsanfall, besonders solchen, die zeit-

weilig das Bewußtsein rauben oder Reden und Tun zeitweilig verändern, und bei denen sich der Mensch unmittelbar von etwas Fremdem ergriffen und bedrängt fühlt (bei Vision, Ekstase und ekstatischem Reden ist dieses doch wohl auch und noch kräftiger der Fall. Doppeltes Bewußtsein des Schamanen und Ekstatikers!), werden die Vorstellungen von Inkubation und Besessenheit geboren. Der Fratzenraum gibt die Vorbilder zur Ausgestaltung der Monstra der Phantasie, als welche Geister, Gespenster und alle Schreckwesen der Mythologie zu erscheinen pflegen. Besonders das Drachentmotiv und seine weltweite Verbreitung erklärt sich daher. Der Alp- und Verfolgungstraum erzeugt die mancherlei schreckenden und drohenden, die riesigen und schaurigen Gestalten wie Maren und Truden, Vampyrn und Empusen und die analogen Nacht- und Traumgeister, die mit den Gestaltungen der Traumseele sich verbindend den Uebergang von Seele und Geist zum Dämon machen. Alle drei sollen sich dem Seelenbegriffe unterordnen.

5. Seele ist immer zunächst Seele eines bestimmten Individuums. Verliert sich diese individuelle Beziehung, so wird der „Geist“ und das Reich unbestimmter von einander nicht unterschiedener Geister. Wird der Geist dann in Beziehung zum Menschen und seinem Ergehen aufgefaßt, in feindlicher oder in freundlicher — jene ist wahrscheinlich die ältere und zuerst alleinige — so wird der Dämon, dem der Fratzenraum und Angsttraum die Gestalt geben. —

6. Mit dem Seelenglauben verbindet sich Seelenkult, und beide haben ihre Entwicklungsstufen. Diese sind nicht schon Entwicklungsstufen von Religion und religiösem Kult: denn „daß die Seele als ein Wurm aus dem Körper des Toten hervorkriecht, daß sie als Vogel herumflattert oder irgendwo als Schatten herumwandelt, diese und andere Vorstellungen haben mit dem, was wir heute Religion nennen, so wenig etwas gemein, als wie die mannigfachen Bräuche, wodurch der Naturmensch die Geister der Toten gewaltsam aus seiner Nähe vertreibt, anders als etwa durch das lose Band der

allgemein menschlichen Gefühle der Furcht und Hoffnung mit dem Kultus der Kulturreligionen verknüpft sind“. Die Stufen sind: 1. Der primitive Animismus, der die Seelenvorstellungen nur in der ursprünglichen Form als Körper- und Schattenseele hegt und im Kult sich wesentlich nur auf Abwehr von Schädigungen durch Seelen Verstorbenen oder von Zauber Lebendiger richtet. Er umfaßt den Zauber glauben mit, weil es seelische Kräfte sind, die man dem Zauberer zuschreibt. 2. Der Animalismus. Hier tritt das Tier als dem Menschen gleichartig oder überlegen in den Vordergrund des Seelenglaubens. Ihr Groll oder Schutz kann glück- oder unheilbringend sein. Daraus entwickelt sich der Kult bestimmter Tiere, die als Schutzgeister verehrt werden, indem bei inzwischen eingetretener höherer sozialer Organisation bestimmte Verbände eines Stammes oder eines Volkes besondere Tiere als ihre Ahnengeister betrachten (Totem). Aus diesem Kultus tierischer Ahnen wird dann, als Manismus, ein Kult menschlicher Ahnen, der eigentliche Ahnenkult, der in Heroenkult übergeht. 3. Die Vorstellung des Schutzgeistes aber, im Manismus dem Stammesbewußtsein eng verbunden, wendet sich mit der Steigerung des Verkehrs, der Lebensführung und der Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen auch anderen Lebensgebieten zu. So bilden sich Vorstellungen von Schutzgeistern, die an bestimmte Orte gebunden, sich mit Segen oder Unsegen auf die Gemeinwesen der Städte und Landschaften beziehen, und über Ackerbau und Handwerk über Handel und Wandel ausbreiten: Dämonen also, die den Zusammenhang mit den ursprünglichen Seelenvorstellungen allmählich verlieren, geistige Wesen, die zu individuellen Seelen keinerlei Beziehung mehr haben, deren Eigenschaften aber durchaus übereinstimmend mit denen der individuellen Seelen gedacht werden, und die Schutz- oder Rachedämonen sein können. Der Dämon trägt nach Loslösung von der individuellen Seele doch noch die wesentlichen psychologischen Merkmale derselben an sich, spielt aber zugleich als Wasser-,

Wind-, Vegetations- und Ortsdämon in den Naturmythus hinüber.

7. Animismus, primitiver Animismus ist jene einfachste Form des Seelenglaubens und -Kultus überhaupt, in der Tier- und Ahnenkultus sowie irgendwie fixierte und dadurch zu regelmässigen Kultformen erhobene Dämonenvorstellungen und ebenso ein Naturmythus — der vom Seelenglauben unabhängig aus selbständigen Wurzeln sich erhebt — noch fehlen. Es ist die mythologische Urformation, die bei den Horden des östlichen Australiens sich am unvermischtesten erhalten hat. Sein Dasein und sein Mangel höherer mythologischer Vorstellungsbildungen ist nicht Wirkung und Zeichen „mangelnder Intelligenz“, wie die Deszendenztheoretiker anzunehmen geneigt sind, sondern mangelnder sozialer Organisation, deren allmähliches Eintreten und Steigen hauptsächlich die Motive abgibt und entbindet zur mythologischen Höhersteigerung. Aneignung der Körperseele, Bannung der Psyche, Totenriten, Zauber sind seine Erweisungen. — Zauber ist jede Wirkung, die auf eine völlig unbegreifliche Weise von Menschen und Geistern ausgeübt werden kann, um Heil oder Unheil hervorzubringen. Das Wunder ist eine höhere Entwicklung des Zaubers, der nur noch Göttern und besonders bevorzugten Menschen zu Gebote steht. Den gemeinen alltäglichen Ereignissen, an die der Naturmensch gewöhnt ist und die ihm weder Verwunderung noch sonst besondere Affekte erregen, treten die außergewöhnlichen entgegen, besonders Krankheit, Tod und die großen Naturereignisse, namentlich wenn sie Furcht und Schrecken erregen oder wenn sie mit Bangen ersehnt werden. Und mit diesen verbindet er die Vorstellung einer besonderen Wirkungsweise. Einmal entstanden und in der Gemeinschaft befestigt und allgemein geworden, kann die Zauberkausalität sich dann auch über andere Vorfälle des Lebens und schließlich auch vom Unerwarteten auf das Erwartete und Herzustellende ausbreiten. Und in Analogie zur Wirkung des eigenen Willens und seiner allgemeinen Wirkung wird auch sie als eine Willenswirkung, die

zugleich Fernwirkung ist, gedacht. Zauber sowohl wie Gegenzauber sind Wirkungen von Seelen in oder außerhalb des Körpers, dem sie zugehören, der Körperseele, einer Organseele oder der schrankenlos schweifenden Schattenseele. So ist die Vorstellung vom bösen Blick nur eine Weiterbildung der Vorstellung, daß im Blick die Seele nach außen trete, woran sich unmittelbar die andere schließt, daß sie oder der Wille dessen, dem sie zugehört, äußere Wirkungen hervorbringen kann. Solche Wirkung geht aber wieder auf die Seele dessen, der geschädigt wird, deren Kraft wieder in gewissen Organen, Herz, Nieren, konzentriert ist. (So werden eben diese Teile des Körpers auch wieder als die wirksamen Mittel des Gegenzaubers und Schutzes apperzipiert und diese selber zu Amuletten und Gegenzaubermitteln. Phallus, und die ihn abbildende Faust.) Von der Körperseele überträgt sich die Vorstellung auf die Schattenseele, die nicht an den Ort gebunden ist. Und so kommt die Idee der Fernwirkung hinzu. Der Zauber von Seele auf Seele ist der direkte, die erste Form desselben. Hat sich dieser eingelebt und ist gewohnt worden, so treten die Vorstellungen der Seelenwirkung zurück und es bleibt dann die unbestimmte Vorstellung einer unbegreiflichen Wirkung in die Ferne überhaupt über, der indirekte Zauber. Dieser ist symbolisch, wenn eine Handlung dabei verübt wird, die selbst eine Nachbildung oder pantomimische Andeutung der Zauberwirkung ist (in effigie). Das beim Zauber verwendete Bild ist nicht der zu Schädigende selber, aber das Bild wird als beseelt vorgestellt und diese Seele selber als schweifende Schattenseele des zu Treffenden, die dann den Schaden auf ihn selber überträgt. Zauberspeise, Zaubertrank, Wort- und Bildzauber hängen damit zusammen. Verschwindet dann die abbildende Beziehung von Zaubermittel und zu bezauberndem Gegenstand, so bleibt der bloß magische Zauber über. Bei Verwendung von Zauberschnüren, die um einen Baumstumpf gelegt werden, soll zunächst immer noch dieser Stumpf der Gegner sein.

Erst allmählich entsteht die nun sinnlos werdende magische Handlung¹.

8. Aus Seelen- und Zauberglaube erhebt sich zuerst der Fetischismus, bezeichnet durch drei Merkmale: durch die Vorstellung, daß in beliebigen Gegenständen mit einer zauberischen Macht, seelenartige Wesen ihren Sitz haben, daß diese günstig oder ungünstig gesinnt sein und dementsprechend wirken können, und durch den Kult, der sie günstig stimmt oder auch ihre Rache gegen Feinde beschwört. Das Objekt, das als Fetisch betrachtet wird, verdankt diese Eigenschaft nicht bestimmten äußeren Eigenschaften, und das in ihm wohnende Wesen übt Zauberwirkungen, und wird selber durch Zauberwirkungen bestimmt. Es ist ein Geist ohne Bezug auf die Seele eines Verstorbenen und nähert sich deshalb den Dämonen, ist aber noch nicht voller Dämon, weil es sich noch nicht loslöst von der einzelnen Verkörperung in einem einzelnen künstlichen oder natürlichen Gegenstande. — Amulett und Talisman sind dem Fetisch verwandte Vorstellungen aber mit ihm nicht dasselbe. Jene sind Schutzmittel gegen Zauber, diese Mittel zur eigenen Ausübung von Zauber, und ihnen wird kein Kult geleistet². Der Kult ist Zauber mit und an dem Fetisch, orgiastischer Tanz und Gesang der Beschwö-

¹ Das Merkwürdigste bei all diesen Handlungen ist aber doch wohl, daß der Zaubernde naiv und ohne Reflexion darüber, wie das möglich sei, den zu Bezaubernden oder seine „Seele“ in den Zaubergegenstand „hineindenkt“, ihn zunächst durch Vorstellen hineinbannt, um ihn dann zu traktieren. Eine auffallende Tatsache, die auf höherer Stufe in Fetischismus, Totemismus und Götterkult wiederkehrt, hier ganz ebenso naiv und sicher vollzogen wird und einer psychologischen Analyse wert wäre. Wir haben das Analogon hierzu in dem Verhalten des Kindes, das die „Tante“ oder den „Großpapa“ in seine Puppe oder seinen Spielklotz hineindenkt, und diese dann so behandelt, wie das Hineingedachte — und zwar ganz ohne eine „Seelen“vorstellung dabei nötig zu haben, in einfacher und unmittelbarer Identifikation.

² Aber die „Medizin“ ist beides zugleich, und ihr wird sehr häufig ein Kult geleistet, nur mit kleineren Mitteln und privatim.

rungsformel¹. Ausgestattet mit bestimmten, geordneten Riten und Zeremonien ist er nur möglich als Ergebnis einer — ziemlich hohen — Kultur und sozialen Organisation, aber weder als Degeneration einer höheren Religionsform noch selber als niedrigste Stufe der Religion selber zu bezeichnen noch eine spezifische Form entwickelterer Mythologie, sondern ganz noch als Seelen- und Zauberglaube aufzufassen. Aber darin, daß hier ein gemeinsamer Kult sich bildet, und einer, der einem nicht mehr als Sitz einer bestimmten Einzelseele gedachten Objekte geleistet wird, bahnen sich höhere Entwicklungen an: nämlich zunächst zu einem Geister- und Dämonenglauben, der seinerseits wieder die Vorstufe zu mythologischen Bildungen höherer Ordnung werden kann. Es ist auch hier wie überall im Psychischen und seiner Entwicklung: „das Vorgehende trägt bereits die notwendigen Bedingungen zum Nachfolgenden in sich und doch ist dieses ein Neues, das ohne erlebt zu sein, niemals vorauszusagen gewesen wäre. Angeborene Gottesideen oder angeborene Religion gibt es so wenig wie einen ursprünglichen Staat, eine nicht erst zu erwerbende Kultur. Auch die religiösen Ideen sind erst zu erwerben, wie schon die einfachsten Vorstellungen von Entfernungen, Größen und Beziehungen der Erscheinungen erworben werden müssen — nicht durch eine mühselige Reflexion, die möglicherweise auch zu anderen Ergebnissen führen könnte, sondern unter dem Zwange einer psychologischen Gesetzmäßigkeit, der die Gebilde der mythologischen Phantasie gerade so gut unterworfen sind, wie die einfachen Sinneswahrnehmungen und Affekte.“

O t t o.

¹ Aber er ist dieses selten oder nie allein und überall mindestens ebenso sehr Pflege und Bedienung des Fetisch, und dieses kann streng genommen allein Kult heißen.

Kirchengeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher.

- SCHOLZ, H., Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin, Glaue, 1909. 208. M. 3.25. — SÜSKIND, H., Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. Tübingen, Mohr, 1909. 292. M. 7.60. — BAUER, Joh., Ungedruckte Predigten Schleiermachers aus den Jahren 1820—28. Leipzig, Heinsius, 1909. 198. M. 4.—. — Studien zur Gesch. des neueren Protestantismus. 2. Quellenheft: SCHLEIERMACHERS Sendschreiben über seine Glaubenslehre, hrsgg. v. MULERT. Gießen, Töpelmann, 1908. 68. M. 1.40. — Philos. Bibliothek 117: SCHLEIERMACHERS Weihnachtsfeier, hrsgg. v. MULERT. XXXIV. 78. M. 2.—. — v. WILLICH, E., Aus Schleiermachers Hause. Berlin, Reimer, 1909. 220. M. 3.50. — REESE, H., Hegel über das Auftreten der christl. Religion in der Weltgeschichte. Tübingen, Mohr, 1909. 67. M. 2.—. — SCHNEIDER, E., F. Chr. Baur in seiner Bedeutung für die Theol. München, Lehmann, 1909. 336. M. 6.—. — FRÄDRICH, G., F. Chr. Baur als Theologe, Schriftsteller und Charakter. Gotha, Perthes, 1909. 382. M. 8.—. — VOLKMANN, P., Die materialistische Epoche des 19. Jh. u. die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. Leipzig, Teubner, 1909. 30. M. 1.—. — ZIEGLER, Th., D. Fr. Strauß. Straßburg, Trübner, 1908. XVII. 777. M. 14.—. — MAIER, Heinr., An der Grenze der Philosophie. Melanchthon, Lavater, Strauß. Tübingen, Mohr, 1909. 405. M. 7.60. — HAPPEL, J., Rothes Lehre von der Kirche. Leipzig, Heinsius, 1909. 152. M. 4.25. — FABRICIUS, C., Die Entwicklung in A. Ritschls Theologie von 1874—1889. Tübingen, Mohr, 1909. 140. M. 4.—. — BONWETSCH, N., Briefe an Joh. Heinr. Kurtz. Leipzig, Neumann, 1910. 102. M. 2.—. — BOEGNER, A., Martin Kähler und die gegenwärtige theol. Lage. Neukirchen, 1908. 35. M. 1.—. — LEPIN, M., Les théories de M. Loisy. Paris, Beauchesne, 1908. 379. Fr. 3.50.

SCHOLZ untersucht die Grundfrage des Schleiermacherschen Systems, wie sich die beiden Mächte Christentum und Wissenschaft in seiner Persönlichkeit und seinem System zu einander verhalten, genauer welches der Spannungskoeffizient beider ist. Im Gegensatz zu dem absprechenden Urteil von Dr. Fr. Strauß über Schl., der ihm Zweideutigkeit vorwirft, Verrat der Philo-

sophie an die Theologie, aber auch der Theologie an die Philosophie, tritt SCHOLZ mit gründlichem Studium und lebendiger Einfühlung in Schl.s Eigenart an seinen Gegenstand heran. Er zeigt, daß Schl.s ganze Philosophie theozentrisch war, daß Schl. aber doch nicht die Philosophie als inhaltlichen Stützpunkt seiner Dogmatik braucht, sondern der Glaubenslehre ihre Besonderheit beläßt. Eine individuelle, daher auch unwiederholbare Affinität beider Mächte begründet die Eigenart des Schl.schen Systems. So soll das Christentum als eigenartiges Wesen aus sich heraus verstanden werden, und doch wirkt der pantheistisch-monistische Einschlag so, daß alle schroffen Gegensätze, auch die von Gut und Böse, Natur und Geist nur als Glieder einer Reihe aufgefaßt werden. Hier hätten Gesichtspunkte der Kritik energisch angedeutet werden müssen. Es hätte gezeigt werden müssen, wie die monistische Philosophie zu einer inhaltlichen Verschiebung des Christentums führt. SCHOLZ hat sich aber nicht die Aufgabe gestellt, Kritik zu bieten, sondern einen Einblick in die große Gesamtleistung Schl.s. Dies ist ihm auch gelungen. Ein gründliches Hineinarbeiten in Schl.s System wie in die umfangreiche Literatur über ihn befähigen ihn dazu, alle wichtigen Fragen der Schl.schen Dogmatik nach jenem Gesichtspunkt zu durchleuchten. Nur wird er zu sehr Apologet und begeisterter Verkünder Schl.s. Damit ist uns aber heute ebensowenig gedient wie mit schnellem Vorbeigehn an Schl. Nur eine gründliche Scheidung von der das Christentum in allen Punkten umbiegenden monistischen Philosophie bezeichnet die Richtung, in der die heutige Theologie an Schl. anknüpfen muß.

Wenn SCHOLZ auf die Gesamtleistung von Schl. eingeht, so führt uns SÜSKIND in die Detailuntersuchung ein. Speziell die Zeit von 1802—1809, in der Schl.s philosophisch-theologische Anschauungen, nachdem sie zuerst in romantischer Form sich geäußert hatten, die festeren Formen eines Systems annahmen, bildet den Gegenstand dieser Untersuchung. S. zeigt, daß Schl. durchaus nicht einseitig von Schellings Identitätssystem abhängig ist, sondern unter intensivster kritischer Auseinander-

setzung mit Kant, und unter wesentlicher Ablehnung der Fichteschen Wissenschaftslehre seine philosophische Grundanschauung gewonnen hat; nach dieser offenbart sich das Unendliche in den beiden Reichen des Realen wie des Idealen. Sein eigenartiger Grundgedanke ist hierbei die Individualität; in einer Reihe verschiedener Individualitäten tut das Universum seinen Reichtum kund. Diese Spiegelung des Ewigen im Einzelnen, Individuellen anschauen und fühlen, ist nach den Reden 1. Aufl. (R¹) Religion. Die Anschauung tritt in R² zurück, weil Schelling die „intellektuale Anschauung“ für die Philosophie in Anspruch nahm. Damit blieb für die Religion nichts Besonderes übrig. Um nun doch ihre Eigenart der Philosophie gegenüber festzuhalten, verlegt Schl. die Religion in R² ganz in das Gefühl. Hiermit wird der Religionsbegriff enger, die Darstellung weniger durchsichtig; denn dem Gefühl wird eine Rolle zugewiesen, die der Anschauung zukommt. Schon Huber hatte diese Gedanken ausgeführt (vgl. ThR. 1904 S. 106). Die weitere Konstruktion S.s überspannt aber den Gegensatz von R¹ und R², wenn er behauptet, in R¹ sei das Individuelle als Einzelnes Spiegel des Universums, in R² nur noch das Einzelne in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen. Ich führe zum Zeichen, daß das letztere schon in R¹ steht, nur folgende Sätze an: „Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen . . . hinnehmen, das ist Religion“ (R¹ S. 56). „Warum seht ihr alles einzeln, was doch nicht einzeln und für sich wirkt“ (S. 96; vgl. S. 90; 92). S. zeigt, wie Schl. seinerseits seit etwa 1802 auf Schelling einwirkt, obwohl dieser zuerst die „Reden über die Religion“ mit fröhlicher Abneigung abgewiesen hatte.

Die gründliche Untersuchung von S. zeigt, wieviel Arbeit bei Schl. noch geleistet werden muß, bevor wir hoffen können, eine Fortsetzung der vor 40 Jahren geschriebenen Diltheyschen Biographie bekommen zu können. (Vgl. Th. L.Z. 1910 No. 3.)

J. BAUER, der gründliche Erforscher der Schleiermacherschen Predigtart¹, veröffentlicht 7 ungedruckte Predigten Schl.s aus den Jahren 1820—1828, die B. in dem Fürstlich Dohnaschen

¹ Vgl. Th. R. 1909, S. 224.

Hausarchiv zu Schlobitten in Abschriften von Nachschriften gefunden hat. Sie sind teils von Schl. selbst, teils von Henriette Herz, der Freundin Schl.s wie des Dohnaschen Hauses, nach Schlobitten gesandt. — Einige noch ungedruckte Briefe von Schl. wie von H. Herz, eine kurze, briefartige Abhandlung Schl.s über Wissen, Glauben und Meinen, etwa aus dem Jahre 1795, sind als Anhang beigegeben, ferner eine Reihe noch ungedruckter kurzer Predigtentwürfe Schl.s. — B. zeigt in wertvollen Erläuterungen und Anmerkungen zu den Predigten Schl.s, wie diese geeignet sind, die Ausführungen seiner Glaubenslehre in vielen Punkten in helleres Licht zu setzen, z. B. die am Totenfest gehaltenen Predigten zeigen klar, wie er über das geistige Fortleben der Gläubigen mit Christus und zugleich in der Gemeinschaft der Liebe mit den Ueberlebenden dachte. Ebenso erläutern die Himmelfahrtspredigten seine Gedanken über die bleibende Gegenwart Christi bei den Seinigen.

MULERT hat sich mit der Neuherausgabe der Schleiermacherschen Sendschreiben über seine Glaubenslehre ein Verdienst erworben. Da Schleiermacher nicht immer die Schriften der Gegner nennt, auf deren Einwendungen er in diesen seine Glaubenslehre erläuternden und verteidigenden Sendschreiben antwortet, gibt MULERT in Anmerkungen die Fundorte der Stellen an, gegen die Schleiermachers Verteidigung sich richtet. Es sind vor allem F. Delbrück, Baur, Bretschneider, Röhr, Rust, Steudel, Tzschirner, Branß, Fries. Die Sendschreiben haben in M.s Ausgaben wesentlich an Lesbarkeit gewonnen. (Vgl. auch seine Aufsätze: „Die Aufnahme der Glaubenslehre Schl.s“ ZThK. 1908 S. 107 ff. und 1909 S. 243 ff.)

Ebenso wertvoll ist die Neuherausgabe der Schleiermacherschen „Weihnachtsfeier“. Der Text der 1. Aufl. von 1806 wird abgedruckt, die nicht bloß formalen Aenderungen der 2. Ausgabe von 1827 werden in Anmerkungen hinzugefügt. Eine eingehende Einleitung zeigt, welche Bedeutung die kleine Schrift für das Verständnis der christologischen Anschauungen Schl.s hat.

Die Erinnerungen von Schl.s Stiefsohn Ehrenfried von WILLICH sind etwa 1872 aufgezeichnet; sie waren nicht für die

Oeffentlichkeit bestimmt. Es ist dankenswert, daß die ungenannten Herausgeber sie weiteren Kreisen zugänglich gemacht haben. Schl.s großherzige, duldsame, von seltener Menschenliebe beseelte Eigenart tritt uns in diesen intimen Schilderungen lebhafter als anderswo entgegen. Auch über die Wirkung seiner Predigten wie seines Unterrichts wird uns Wertvolles mitgeteilt. — Noch deutlicher tritt Schl.s Frau in diesen Erinnerungen auf. Ihr an Novalis und der Romantik genährter Geist ließ sie seit 1819 in den Aussprüchen einer somnambulen Frau Offenbarungen der himmlischen Welt sehen. Das Verhältnis zu dieser wirkte auf das ganze Familienleben störend. Doch hat Schl.s weitherziger Sinn alle Verschiedenheit der Empfindungsweise ertragen und keine Trübung aufkommen lassen. Die Leidensgeschichte des Stiefsohns ist durch den Zwiespalt einer romantisch-religiösen, vom wirklichen Leben sich abkehrenden sentimental Gemütsart (von der Mutter her) und einer tätigen Willenskraft bedingt gewesen. Erst allmählich gewinnt die letztere die Oberhand über ein tatenlos schwärmendes und unglückliches Jugendleben. Ein edler Pietismus verklärt dann das Leben WILLICHS, als es seine innere Harmonie in einem persönlichen Glauben gefunden hat.

REESES Schrift kämpft gegen die Auffassung der Hegelschen Christologie, die die Straußsche Auffassung mit ihr gleichsetzt oder als ihre wahre Konsequenz ansieht. In der Tat hat es Hegel geschadet, daß man seine Religionsphilosophie durch die Brille der Straußschen Glaubenslehre zu betrachten sich gewöhnte. R. stellt die Unterschiede zwischen beiden richtig heraus. Es ist falsch zu behaupten, daß Gott nach Hegel erst im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt sei. R. will vor allem zeigen, daß die historische Person Jesu für Hegel einzigartige religiöse Bedeutung habe. Arthur Drews in seiner Ausgabe von Hegels Religionsphilosophie behauptet zwar: „Hegel sagt nicht, daß ein Individuum aufsteht, welches sein Selbstbewußtsein als Eins mit dem göttlichen weiß“. Dem kann R. das Zitat aus Hegels Religionsphilosophie¹ entgegenstellen: „In

¹ Werke 12 * S. 298.

dieser Erhebung seines Geistes und in der Gewißheit seiner Identität mit Gott sagt Christus: Weib, dir sind deine Sünden vergeben“. Aber daneben finden wir viele Stellen, auf die R. nicht eingeht, welche ganz anders klingen: „Erst durch eine Apotheose ist er Gott geworden“¹. „Der Glaube an das Göttliche stammt also aus der Göttlichkeit der eigenen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen“². Wie sind beide Arten von Sätzen zu vereinigen? In Hegels Sinne gewiß nicht so, daß die historische Person Jesu gleichgültig wäre. Da für ihn überhaupt nicht das sinnliche Faktum, sondern die Idee die höchste Realität war, so meinte er gerade damit die historische Person Jesu aufs höchste gewertet zu haben, wenn in ihr und durch sie die Ideen der Einheit des Menschen mit Gott und der Versöhnung in die Welt gekommen sind. Aus Hegel läßt sich sowohl die Konsequenz ziehen, die A. Drews in H. findet: die Person Jesu hat gar keine Bedeutung, denn erst der Glaube der Jünger hat alle hohen Ideen erkannt; als auch die entgegengesetzte Folgerung: die geschichtliche Person Jesu hat die allerhöchste Bedeutung, denn nur das Individuum Jesus hat den Glauben der Jünger gewirkt. Die Alternative: Ist Jesus an sich Gott? oder ist er nur Gott für den Glauben der Jünger? war für Hegel nicht vorhanden³.

Hegels eigentliche Absicht war, die in der Kirchenlehre vorhandenen Ideen als vernünftig zu erweisen, seine Tendenz eine durchaus konservative. Aber alle „Ideen“ sind nur ein dürftiger Ausdruck für die viel reicheren Lebensmächte, die in der Geschichte wirken. Diesen Mangel hätte R. erwähnen

¹ NOHL: Hegels theologische Jugendschriften, S. 335. ² Ebenda S. 313. Auch in der Religionsphilosophie in dem Abschnitt über das Reich des Geistes finden sich viele in diese Richtung weisende Ausführungen, z. B. Bd. 12² S. 322.

³ Zu vergleichen ist übrigens die Polemik der Enzyklika gegen den Modernismus vom 8. Sept. 1907. Diese wirft den Modernisten vor: nach ihnen „verwandeln“ der Glaube den Menschen Jesus zum Gott; diese haben geantwortet: erst der Glaube und nur er stelle heraus, was in Jesus war. Aehnlich würde auch Hegel antworten. Der Ausdruck „verwandeln“ findet sich auch bei ihm: R.-Ph. 12² S. 322.

müssen. Weil in Hegels Lebenswerk die konkreten Lebensmächte der Religion in wenigen Ideen einzufangen gesucht wurden, ist nicht er, sondern Schleiermacher der Erneuerer der Theologie geworden. Bei dem Rückgang auf den Idealismus werden zuweilen gerade die überwundenen Seiten jener Geistesrichtung als Heilmittel für unsere Zeit gepriesen. Dies zeigt am markantesten SCHNEIDERS Buch über Baur.

SCHNEIDER ist von starker, parteiischer Vorliebe für Baur beseelt. Er sieht in der Rückkehr zu Baus Forschungen und Prinzipien sowohl auf dem Gebiet der neutest. Kritik wie der Kirchen- und Dogmengeschichte das Heil für die Theologie der Gegenwart. Baus Auffassung wird gerade auch in ihren überwundenen Seiten gepriesen. So verteidigt SCHN. ausdrücklich die von Hegel übernommene geschichtsphilosophische Theorie, nach der die treibende Macht in der Dogmengeschichte die dialektische Selbstbewegung des Begriffs ist. Das Subjekt des geschichtlichen Prozesses ist das Absolute selbst, dem es wesentlich ist, sich in bestimmten Begriffen zu entfalten. Die wahren Begriffe sollen selbst das Wesen der Dinge sein (S. 102—4; 303—322). Dies wird die „objektiv-geschichtliche Methode“ Baus genannt. Die Geschichte soll ein „Spiegelbild der Gedanken des ewigen Geistes“ (S. 323) darbieten. SCHN. wiegt sich in die Täuschung ein, daß sie damit die Gesetze der Forschung handhabe, „die sonst für die Behandlung der Geschichte als maßgebend angesehen werden“. Baus dialektische Methode wird über Hases Darstellung gestellt (S. 239 ff.), Baus Dogmengeschichte wird ihrer Methode nach über die Harnacks erhoben. — In gewisser Weise stellt SCHN. Baur auch über Schleiermacher, erst recht über die Schule Ritschls, sofern er eine absolute Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Christus für einen falschen Supranaturalismus hält. Er setzt an die Stelle den *Χριστός κατὰ πνεῦμα* d. i. den ewigen Geist Gottes, oder „die dem Gang der Geschichte immanente Kraft“, die in der Person Jesu in unvollkommener Weise sich offenbart habe und daher der Ergänzung durch den dialektischen Prozeß der Geschichte bedürfe. Aus dem Glauben an den *Χριστός κατὰ πνεῦμα*

wird im Handumdrehen der Glaube an einen dialektischen Fortschritt. Auch in der neutestamentlichen Kritik mahnt SCHN. vielfach zur Rückkehr zu Baur an falscher Stelle. Die Priorität des Matth. vor Markus sei immer noch erwägenswert, die Gründe gegen die Echtheit des Philipper- und der beiden Thess.-Briefe seien noch nicht widerlegt, die Apostelgesch. sei als kirchlich ausgleichende Tendenzschrift des 2. Jahrhunderts zu verstehen.

FRÄDRICHS Schrift ist wertvoller. Bei aller Vorliebe für Baur sieht er stärker als SCHN. die Schranken Baur's. Der Entwicklungsgang B.'s wird eingehend dargestellt. Ausgegangen ist B. von der älteren supranaturalistischen Tübinger Schule, deren Vertreter Storr und Steudel waren. Schleiermacher gewann auf ihn Einfluß und befreite ihn von dieser Schule. Aber Schl. hatte nur diese negative Bedeutung für seine Entwicklung; er wurde ein Durchgangspunkt für ihn. Das Wertvollste an Schl. hat Baur ebensowenig verstanden wie Hegel und Strauß und ihn daher stets verständnislos beurteilt. Erst in der Hegelschen Religionsphilosophie fand er den Ruhepunkt seines Denkens um das Jahr 1835. Baur's Neigung zum Schematisieren, seine Unfähigkeit, die unmittelbare religiöse Sprache zu verstehen, seine Auffassung des Christentums als Gegenstand des Wissens befördern diesen Uebergang zu Hegel. Trotzdem sind nicht Hegelsche logische Kategorien die treibenden Kräfte seiner Arbeit, sondern die historischen Einzelfragen. Hegelsche Kategorien bilden nur die Schemata, in die er seine Resultate hineingießt. FR.'s Arbeit gibt ein treues, erschöpfendes Bild der vielseitigen Arbeiten B.'s. Der hohe sittliche Ernst seines Charakters, seine unbestechliche Wahrheitsliebe, die Problemstellung, die der Erforschung des Urchristentums stärkere Antriebe gegeben hat als je zuvor, werden von FR. in anschauliches Licht gesetzt. — FR. hält die Grundanschauung des idealistischen Monismus, wie sie Baur und Hegel hatten, befreit von ihrer logischen Form für den bleibend wertvollen Kern des deutschen Idealismus. Aber er ist unbefangen genug, die hervorstechenden Mängel seiner Arbeit zu sehen, die SCHNEIDER nicht erkennt.

Baur stand „mit innerer Bedürfnislosigkeit“ der Sprache

des religiösen Gemütes gegenüber. Seine neutestamentlichen Arbeiten haben die Aufgabe nicht in Angriff genommen, die im Neuen Testament lebende unmittelbare Frömmigkeit zu verstehen und darzustellen. Nur sofern im Neuen Testament begriffliche und gedankliche Bewegungen sich finden, interessiert ihn das Neue Testament. So verstand er es nicht, daß seine Art der Forschung durch ihre eisige Kühle auf andere den Eindruck des Profanen machen mußte. Auch die Person Jesu hatte für ihn keine unmittelbar religiöse Bedeutung.

Diese Mängel der Arbeit Baur's machen es verständlich, daß trotz aller immensen Arbeitskraft Baur's die Entwicklung der Theologie an ihm sich nicht hat orientieren können, so daß ein Rückgang auf Baur heute ein Rückschritt sein würde. Auch FR. überschätzt die Bedeutung der monistischen Philosophie, wenn er Baur preist: „Er hat aber schon vorher diese kausal-mechanische und idealistisch-monistische Grundanschauung gehabt, die Grundanschauung aller Forscher, Denker und Dichter aus den großen Tagen der klassischen deutschen Dichtung“. FR. preist „die entschlossene Anwendung des Grundgesetzes des Kausalmechanismus und des Grundgedankens der Entwicklung auf das Problem des Christentums“ (S. 374). Das fürchterliche Wort kausal-mechanisch habe ich weder bei Baur noch bei klassischen Denkern und Dichtern gefunden. Dies Modewort der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts darf der Historiker für seine Arbeit überhaupt nicht brauchen; die in der Mechanik arbeitenden Physiker¹ brauchen es selber nicht. „Kausal-mechanisch“ und „idealistisch-monistisch“ sind schreiende Gegensätze, die deutlich das Versagen des Monismus kennzeichnen.

Der Königsberger Physiker PAUL VOLKMANN zeigt, daß der Materialismus, der unter dem Einfluß von Dubois-Reymond und

¹ Vgl. P. VOLKMANN, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 1910², S. 47: „Innerhalb des notwendigen Ablaufs alles Naturgeschehens hat der Begriff Ursache überhaupt keine Stelle, ihm kann eine Stelle nur für die Auslösungsvorgänge angewiesen werden, welche jenen notwendigen Ablauf des Naturgesetzes einleiteten.“ Der Ausdruck kausal-mechanisch muß daher verschwinden.

Fr. A. Lange als eine für die Naturwissenschaften notwendige „Arbeitshypothese“ angesehen wurde, sich weder als Weltanschauung noch auch als Arbeitshypothese bewährt habe; auch in dieser beschränkteren Bedeutung ist seine Rolle ausgespielt, denn die neueren Fortschritte der Physik wie der Biologie sind durchaus nicht der materialistischen Arbeitshypothese zu verdanken. Der neuere Monismus aber ist eine zu sehr schwankende und unpräzise Größe, als daß man ernstlich mit ihm rechnen könnte. VOLKMANN hat in zwei folgenden Vorträgen¹ die Unklarheiten des Monismus polemisch herausgestellt. Das größere Buch „Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaft und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart“, 1910, zeigt, wie weit entfernt ein an Kant erkenntnistheoretisch geschulter Naturforscher entfernt ist, eine Weltanschauung auf seiner Arbeitsmethode aufbauen zu wollen. „Wie in so vielen Dingen hat die Klarstellung dieser Verhältnisse ein erkenntnistheoretisch unfruchtbarer Monismus verzögert, der aus der Notwendigkeit des Naturgeschehens die Notwendigkeit alles Geschehens machte.“

Jeder bisher aufgestellte Monismus hat sich bisher als eine Zwangsjacke für das Christentum erwiesen. Die Gegensätze von Gott und Welt, Sünde und Erlösung, Naturtrieb und Sittlichkeit werden stets von ihm verschleiert, das Irrationale, Tatsächliche wird zu Gunsten einer begreiflichen Entwicklung als vernünftig und notwendig hingestellt.

Die ZIEGLERSche Biographie über Strauß bringt aus persönlicher Kenntnis des Helden, aus ungedruckten Briefen wie aus mündlicher Tradition heraus einiges neue Material, u. a. auch eine interessante Predigt von Strauß aus seiner Vikariatszeit. Sofern sie sich aber den Zweck setzt, das Urteil über Strauß zu seinen Gunsten zu ändern, wird es ihr nicht gelingen. Man bekommt kein wesentlich anderes Bild bei ZIEGLER als z. B. in der guten Hausrathschen Biographie von 1876 ff., nur auf Grund weiteren

¹ Fähigkeiten der Naturwissenschaften und Monismus der Gegenwart, 1909. — Eigenart der Natur und Eigensinn des Monismus, 1910; je 1 M.

Materials. „Daß er bitter und hart, unnachsichtig und unduldsam wurde, ist nicht zu verwundern“ (S. 396). Die tiefste Ursache der Tragik seines von Verstimmung und Verbitterung überreich durchzogenen Lebens liegt nicht darin, daß die Theologen ihm übel mitgespielt haben. „Sie hatten ihn als Feind behandelt, also behandelte er auch sie und ihre Wissenschaft hinfort (seit 1839) als den Feind“ (S. 332). Tragik und Schuld verflechten sich hier. Wie viel größer aber waren Strauß Freunde Ed. Zeller, Fr. Th. Vischer, Kuno Fischer bei ähnlichen Anfeindungen! Die Tragik seines Lebens liegt in dem tiefsten Mangel seiner Gesamtarbeit begründet. Er sieht nicht den Unterschied zwischen religiöser Vorstellung und der Religion selber, zwischen religiösen Mythen, Dogmen und dem religiösen Glauben selbst. Das haben die theologischen Kritiker von Schweizer an bis Hausrath und Eck empfunden. ZIEGLER schreibt dagegen: „das theologische Vorurteil und die theologische Abneigung gegen ihn steckt doch auch ihnen im Blut“ (S. VIII). Aber genau dasselbe hat Treitschke in zornigem Pathos gegen Strauß vortragen (im 4. Bande seiner deutschen Geschichte im 19. Jhdrt.). ZIEGLER wird gegen ihn besonders böse: „Treitschke hat das Buch (die Glaubenslehre) wohl nie in der Hand gehabt“ (S. 332 f.). Ja von der bitterbösen, nicht gerechten Kritik Nietzsches an Strauß in seiner ersten unzeitgemäßen Betrachtung sagt Z.: „So steckt theologische Antipathie, theologisches Ressentiment auch in dem Nietzscheschen Angriff auf Strauß“ (S. 735). Denn Nietzsche war ja mit dem Theologen Overbeck befreundet, als er gegen Strauß schrieb! Den Grundmangel der Straußschen Glaubenslehre, seinen intellektualistischen Religionsbegriff muß Z. notgedrungen zugeben (S. 340). Aber er verhüllt sich die Konsequenzen, wenn er hinzufügt: „Für das Buch aber kommt das doch kaum in Betracht. Glaubenslehre, Dogmatik ist Wissenschaft und will es sein; die Theologie ist nicht Religion, sondern ist Wissenschaft oder sollte es doch sein. Als solche muß sie sich aber durchaus vor das Forum der Vernunft und des Denkens stellen und daraufhin prüfen lassen, ob sich ihre Glaubenssätze mit den Gedanken der Vernunft, mit der Philosophie

und dem philosophisch gebildeten Bewußtsein unserer Zeit zusammen denken lassen“ (S. 340). Der fundamentale Fehler von Strauß wie ZIEGLER liegt nur darin vor, daß sie diese notwendige intellektuelle Kritik bereits für das Ganze der theologischen Arbeit ansehen. Eine eigentümliche Vorstellung von „Glaubenslehre“ ist es, wenn es für sie „kaum in Betracht“ kommen soll, welchen Begriff von religiöser Erfahrung der Autor hat! Das ist geradezu die Hauptsache. Weil hier Schleiermacher, Rothe, Ritschl diese andere Seite gesehen haben, die Strauß und ZIEGLER nicht sehen oder nicht genügend in ihrer Bedeutung sehen können, sind sie Strauß und Baur weit überlegen. Darum ist Straußschen Naturen, an denen es auch heute nicht fehlt, zu raten, daß sie ohne Verbitterung rechtzeitig die Theologie verlassen und die Schuld dafür nicht einseitig in der Unwahrhaftigkeit der Theologie suchen, die die intellektuelle Arbeit nicht dulden könne. Auch Z. mahnt die Kirche zur „Wahrhaftigkeit“ (S. XV). Diese Mahnung ist am Platz. Aber wenn sie so gemeint sein sollte, daß die intellektuelle Kritik an der Geschichte und am Dogma das letzte Wort zu sprechen habe, so wird sie abgelehnt werden müssen.

Es trifft sich gut, daß der Tübinger Philosoph HEINRICH MAIER genau das, was der ZIEGLERSchen Biographie fehlt, ganz unabhängig von Z. und doch fast direkt als Ergänzung geschrieben hat. Hier finden wir eine abschließende philosophische Würdigung von Strauß. Er zeigt an seinem ersten Leben Jesu: der romantische Begriff des Mythos, von dem Strauß ausging, wies auf etwas ganz anderes hin, als was Strauß in seinem Leben Jesu tatsächlich ausgeführt hat. Der religiöse Mythosbegriff kennt religiöse Triebkräfte, die in „affektiver Tatsachendeutung und Tatsachengestaltung“ wirksam sind. Aber Strauß verfolgt nur die Vorstellungselemente der neutestamentlichen Mythen, nicht das religiöse Glaubensleben selbst, das sich zuweilen auch in mythischer Form ausspricht. So ist seine Arbeit, die ursprünglich von apologetischen Motiven ausging, schließlich zur Behauptung eines schneidenden Kontrastes zwischen Glauben und Philosophie gelangt. MAIER geht dann seinen späteren biographischen

Arbeiten nach, analysiert das zweite Leben Jesu und den „alten und neuen Glauben“, in dem Strauß sich einbildete, er könne sowohl Hegelianer wie Materialist sein, weil beide monistisch gerichtet sind und den Dualismus bekämpfen. „Mit der Glaubenslehre war seine wissenschaftliche, seine geschichtliche Rolle ausgespielt. Er hat der Welt nachher nichts Großes mehr zu sagen gehabt.“ „Die Ungunst der äußeren Verhältnisse, die geistige Unfreiheit des öffentlichen Lebens, aber doch auch eigene Schwäche hatten dem Dreiunddreißigjährigen die Wendung gegeben, die ihn um die volle Frucht seines großen Talents gebracht hat“ (S. 366 f.).

M. verbindet mit seinen Ausführungen über Strauß den Nachweis, wie die von Strauß behandelten Grundfragen von seiner Religionspsychologie aus besser gelöst werden können¹.

Auf die ebenso wertvollen Abhandlungen über Melancthon wie über Lavater soll in diesem Zusammenhang nur kurz hingewiesen werden; sie zeigen die erfreuliche Arbeitsgemeinschaft von Theologen und Philosophen.

HOPPEL, ein persönlicher treuer Schüler Rothes, stellt Rothes Lehre von der Kirche dar. Die zeitgeschichtliche Wurzel von Rothes Anschauung liegt in kirchenloser Stimmung, die im Anfang des 19. Jahrhunderts weite Kreise beherrscht. Die Kirche schien ganz im bürgerlichen Leben aufgegangen zu sein. R. verknüpft in eigenartiger Weise Pietismus und Rationalismus. Seine Theorie von dem Aufgehen der Kirche wurzelt in seinem System. Der Staat ist vollendete sittliche Gemeinschaft. Das Sittliche aber bedarf zur Grundlage der Religion. Also muß der Staat auch religiöse Gemeinschaft sein, ja letztlich den Kultus in einer idealen Vereinigung von Kirchen und Schaubühne übernehmen.

H. lebt ganz in Rotheschen Gedankengängen; er ist nicht ganz der Gefahr entgangen, in Rothes Gedanken weiter zu denken und den Unterschied von R.s und seinen eigenen Ausführungen nicht genau zu markieren. Die Disposition ist nicht

¹ Vgl. sein größeres Werk: „Psychologie des emotionalen Denkens“, 1908. Darüber vgl. auch E. W. Mayer, ZThK 1910, S. 130—140.

ganz durchsichtig. Die Kritik hätte noch fester anfassen können; sie taucht nur am Schluß leise auf: In Wahrheit kann der Staat nie universale sittliche Gemeinschaft werden. Kirche und Staat werden nie ineinander aufgehen, aber auch nie völlig auseinanderliegen; es sind zwei irrationale Größen. Richtig ist an Rothe, daß die Gesamtheit der Wirkungen Christi sich nicht in der Kirche umfassen läßt: unmöglich ist es, einen so weiten Kirchenbegriff zu bilden, daß man Kirche die Gesamtheit der Wirkungen Christi nennt. Zur Kirche gehört stets die Organisation des religiösen Lebens. Die klare Erkenntnis der hohen Bedeutung des außerkirchlichen sittlichen Lebens, und der Versuch, diesem eine christliche Grundlage zu geben, der Kirche aber universale Ziele zu setzen, sind die bleibend wertvollen Momente der Rother'schen Gedanken. Eine kirchenfeindliche Stimmung dagegen kann sich auf ihn nicht berufen, da er noch für lange die Kirche für notwendig hält und energisch eine treue, hingebende Amtsführung in ihr für die eine Hauptsache erklärt.

Eine zusammenhängende Untersuchung der Verschiebungen, die Ritschls Theologie erfahren hat, haben wir bis jetzt noch nicht gehabt. O. Ritschls Biographie hat viel Material beigebracht, die die allmähliche Lösung Ritschls von der spekulativen Theologie in den 50er und 60er Jahren nachweisen. FABRICIUS untersucht ausschließlich die Wandlungen Ritschls, die in den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke „Rechtfertigung und Versöhnung“ und „Unterricht in der christlichen Religion“ von 1874—1889 vorliegen. Seine Untersuchung ist methodisch gut angelegt. Er übt durchaus immanente Kritik. Er weist nach, daß Verlegungen des Schwergewichts vorhanden sind. In der 1. Aufl. des Werkes liegt der Nachdruck auf der menschlichen Selbsttätigkeit, in den folgenden auf der göttlichen Gnade. Das Reich Gottes ist zuerst Produkt des menschlichen Handelns, später göttliche Gabe. Beim Glauben fällt der Nachdruck zuerst auf den Willen, dann zugleich auf das Gefühl; mystische Gedanken werden bei aller scharfen Polemik gegen die extreme Mystik aufgenommen. Die mensch-

liche Leistung Christi tritt zuerst in den Vordergrund, später die Offenbarung Gottes in Christus. Zuerst wird die Gleichheit der Christen mit Christus, später der Abstand Christi von den anderen betont. In der 1. Aufl. sucht er in der Ethik die philosophische Grundlage seiner Theologie, später in erkenntnistheoretischen Erwägungen. Die späteren Auflagen suchen stärkeren Anschluß an die Symbole. F. schließt, daß die ursprünglichste Gestalt des Systems Ritschls die vollkommenste gewesen sei. Wenn man den Maßstab formaler Konsequenz anlegt, so ist dies Urteil berechtigt, nicht aber, wenn man fragt, ob die christliche Religion sachgemäßer und treuer in der 1. oder in den folgenden Auflagen zum Ausdruck gekommen ist. Die spätere Gestalt der Theologie Ritschls ist reicher; freilich sind die Neuerungen oft nicht bloß formal ungeschickt mit dem Text der früheren Auflagen verbunden, sondern auch geeignet, das System zu sprengen. Die formalen Prinzipien bedeuten dagegen in der späteren Gestalt eher eine Verengerung des Systems. Inhaltlich hat Kaftans „Wesen der christlichen Religion“ am stärksten zur Verschiebung der Theologie Ritschls beigetragen, wie F. nachweist. Dagegen geht er nicht darauf ein, wie Herrmanns Schrift „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ auf Ritschls philosophische Prinzipien eingewirkt hat. Eine neue Auflage des Ritschlschen Hauptwerkes würde gut tun, die Verschiedenheiten der Auflagen kenntlich zu machen. Entweder müßte der Text der 1. Auflage zugrunde gelegt und die Aenderungen der neuen Auflagen daneben gedruckt werden. Oder bei dem Abdruck der Ausgabe letzter Hand müßte wenigstens in Anmerkungen angegeben werden, wo die 1. Auflage andere Ausführungen hatte.

BONWETSCH gibt die an den Kirchenhistoriker und Alttestamentler J. H. Kurtz gerichteten Briefe seiner Freunde aus den Jahren 1842—1863 heraus. Es sind Briefe des Naturforschers v. Schubert, des Pädagogen K. von Raumer und der Theologen Tholuck, Harleß, Th. Harnack, Philippi, Fr. Oehler, Auberlen, Caspari, Fr. Delitzsch. Je ein Brief von Reuß und

Umbreit sind hinzugefügt. Die Antworten von Kurtz sind dagegen nicht erhalten. Die Briefe geben ein lebendiges Bild, welche wissenschaftlichen Fragen diese Theologen bewegen; die persönliche Frömmigkeit dieser Männer, die herzlichen Beziehungen von Person zu Person lassen uns tief in ihr Gemüt schauen. Der Streit um die Theologie Hofmanns kommt in diesen Briefen oft zum Ausdruck, ferner der Versuch, die ersten Kapitel der Genesis mit der Naturwissenschaft zu vereinigen, endlich die Fragen der Pentateuchkritik, inwiefern man von „mosaischem“ Ursprung reden könne. Hengstenbergs Theologie wird teils als advokatorisch entschieden abgelehnt, so von Delitzsch, teils auch wieder seinem Eifer vieles zugute gehalten. Am krassesten schreibt Philippi: „Ich muß nur dabei bleiben, daß, was Ihr heilsgeschichtliche Entwicklung nennt, nichts anderes als Rationalismus ist“ (S. 46). Er wünscht eine „Rückkehr zur kirchlichen Auffassung des A. T., der s. g. dogmatischen, im Gegensatz zur s. g. historischen“ (S. 44). „Hofmann hält am Buchstaben und nicht am Worte, sonst könnte er das Wort nicht in allen seinen wesentlichen Heilslehren subjektivistisch umdeuten und brechen“ (S. 43). Ganz anders erinnert Th. Harnack an das auftauchende gesetzliche Luthertum unserer Tage und an die großen Gefahren, die von daher dem evangelischen Luthertum drohen“ (S. 27). Delitzsch mahnt Kurtz anlässlich seines Buches über Bibel und Astronomie, die menschliche Seite der Bibel doch ja nicht zu kurz kommen zu lassen (S. 75 f.). 1861 klagte er: „Unsere Kirche geht über ihrer doktrinellen Einseitigkeit einmal über das andere aus den Fugen — zu viel $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$, zu wenig $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ “. Im ganzen überwiegt der Eindruck, daß hier eine überwundene Theologie zur Aussprache kommt.

BOEGNER rühmt dankbar, was er in der Theologie Kählers gefunden habe; nicht intellektualistische Theorien über das Christentum, sondern die im Mittelpunkt stehende Tatsache des Heils, die Person Jesu, die vom Glauben des Christen angeeignet wird. So sei diese Theologie fähig, einen relativistischen Historismus wie Subjektivismus zu überwinden.

LEPINS unter katholischer Approbation gedrucktes Buch beurteilt vom Standpunkt des Syllabus und der Enzyklika von 1907 die Theologie von Loisy; Loisy's Kritik gegenüber sucht er die Positionen des römischen Katholizismus zu verteidigen. L. hat sich dabei bemüht, Loisy's Theorien gründlich darzustellen. Er schildert, wie es allmählich zur Exkommunikation von Loisy kommen mußte.

Basel.

J o h a n n e s W e n d l a n d.

Antiquariats-Katalog Nr. 293
Protestantische Theologie

in 22 Abteilungen 3424 Nrn. enthaltend versende ich an Interessenten gratis und franko.

B a y r e u t h.

B. Seligsberg's Antiquariat.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

**Für Behandlung und Erklärung
des württembergischen Konfirmationsbüchleins.**

Von

Lic. Dr. **H. S. Kauf.**

Neue Ausgabe. 8. 1910. Kartoniert M. 1.—.

Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte?

Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen.

Vorträge, gehalten auf dem Theologischen Ferienkurs in Berlin am 31. März
und 1. April 1910

von

Johannes Weiß,

Professor der Theologie in Heidelberg.

8. 1910. M. 2.—. Gebunden M. 3.—.

Unter den vielen wertvollen Erscheinungen der theologischen Literatur, welche die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu in den letzten Wochen und Monaten hervorgerufen hat, nimmt diese Veröffentlichung des Heidelberger Gelehrten unstreitig eine erste Stelle ein. . . Wir wissen dem hochgeschätzten Gelehrten aufrichtigen Dank für diese seine Veröffentlichung und wünschen dem Buche weiteste Verbreitung. Es sollte nicht bloß von den Theologen, sondern auch von den gebildeten Laien gekauft und gelesen werden. Denn es ist vortrefflich geeignet, Festigkeit und Klarheit zu schaffen im Streit um die Frage: Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte?

Heidelberger Zeitung. 11. Juni 1910.

Die Gleichnisreden Jesu.

Von

D. Adolf Jülicher,

Professor der Theologie in Marburg.

2 Teile in 1 Bände. Gross 8. 1910. M. 20.—. Gebunden M. 24.—.

(Erster Teil: **Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen.** Zweite, neu bearbeitete Auflage. Zweiter unveränderter Abdruck.

Zweiter Teil: **Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien.** Zweiter unveränderter Abdruck.)

Inhalt.

	Seite
Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie I. Von Otto	251
Kirchengeschichte. Geschichte der protestantischen	
Theologie seit Schleiermacher. Von Wendland . . .	276
Scholz, H., Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin, Glaue, 1909. 208. M. 3.25. — Süskind, H., Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. Tübingen, Mohr, 1909. 292. M. 7.60. — Bauer, Joh., ⁴ Ungedruckte Predigten Schleiermachers aus den Jahren 1820—28. Leipzig, Heinsius, 1909. 198. M. 4.—. — Studien zur Gesch. des neueren Protestantismus. 2. Quellenheft: Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre, hrsgg. v. Mulert. Gießen, Töpelmann, 1908. 68. M. 1.40. — Philos. Bibliothek 117: Schleiermachers Weihnachtsfeier, hrsgg. v. Mulert. XXXIV. 78. M. 2.—. — v. Willich, E., Aus Schleiermachers Hause. Berlin, Reimer, 1909. 220. M. 3.50. — Reese, H., Hegel über das Auftreten der christl. Religion in der Weltgeschichte. Tübingen, Mohr, 1909. 67. M. 2.—. — Schneider, E., F. Chr. Baur in seiner Bedeutung für die Theol. München, Lehmann, 1909. 336. M. 6.—. — Frädrich, G., F. Chr. Baur als Theologe, Schriftsteller und Charakter. Gotha, Perthes, 1909. 382. M. 8.—. — Volkman n, P., Die materialistische Epoche des 19. Jh. u. die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. Leipzig, Teubner, 1909. 30. M. 1.—. — Ziegler, Th., D. Fr. Strauß. Straßburg, Trübner, 1908. XVII. 777. M. 14.—. — Maier, Heinr., An der Grenze der Philosophie. Melanchthon, Lavater, Strauß. Tübingen, Mohr, 1909. 405. M. 7.60. — Happel, J., Rothes Lehre von der Kirche. Leipzig, Heinsius, 1909. 152. M. 4.25. — Fabricius, C., Die Entwicklung in A. Ritschls Theologie von 1874—1889. Tübingen, Mohr, 1909. 140. M. 4.—. — Bonwetsch, N., Briefe an Joh. Heinr. Kurtz. Leipzig, Neumann, 1910. 102. M. 2.—. — Boegner, A., Martin Kähler und die gegenwärtige theol. Lage. Neukirchen, 1908. 35. M. 1.—. — Lepin, M., Les théories de M. Loisy. Paris, Beauchesne, 1908. 379. Fr. 3.50.	

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Biblische Geschichte, Katechismus, Gesangbuch

Grundsätze und Methoden für ihre Behandlung von Lic. **Friedrich Niebergall**, Professor in Heidelberg. 8. 1910. M. 1.20.

Rektor Kessel-Mülheim-Rhein, Vorsitzender der religionswissenschaftlichen Serienkurse in Bonn für evangelische Lehrer und Lehrerinnen, schreibt: „Das Buch ist eine Frucht des religionswissenschaftlichen Serienkurses in Bonn, hervorgegangen aus Vorträgen, die Prof. Niebergall auf dem letzten Serienkurs gehalten hat. Möchten alle Mitglieder unserer Vereinigung und alle Freunde unserer Sache, denen die Reform des Religionsunterrichtes am Herzen liegt, dieses Buch lesen. Möge es in keiner Schulbibliothek fehlen. Es bietet eine Fülle von Anregungen, neuen Gedanken, Winken und Ratshlägen. Noch mehr: es gibt Freude für den Religionsunterricht! Anders und besser ist die Eigenart dieser Schrift nicht zu charakterisieren! Der Verfasser ist uns kein Fremder. Schon seine Vorträge beim Serienkursus 1908 über Lehrbarkeit der Religion und Kritik im Religionsunterricht haben sein großes Verständnis für die Bedürfnisse und die Nöte der Volksschule gezeigt. Mit dieser Schrift baut er auf dem damals Gebotenen auf, um wertvolle Bausteine für die nötige Reform des Religionsunterrichts sowohl nach der pädagogischen als der sachlichen Seite hin zu liefern.“

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.