

Werk

Titel: Systematische Theologie

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log94

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

wir nicht entbehren, wir haben kein besseres, müssen es nur, wie J. das meisterhaft zeigt, gegen Mißverständnisse (sind übrigens die Reformatoren wirklich an diesen ganz „unschuldig“? vgl. S. 16) schützen. Daß der reformatorische Glaube aus dem Erlebnis geboren ist und keine Lehre bedeutet, wird mit Energie betont, aber ich weiß doch nicht, ob die Reformatoren uns mit ihrem Erlebnis ganz befriedigen können. Die Psychologie erhebt Einspruch gegen die gänzliche Ausscheidung der menschlichen Willensfreiheit im Heilsprozeß, und die Erkenntniskritik läßt das Erlebnis, mit dem sich schließlich alles erleben läßt, nur unter Grenzmarkierung nach der theoretischen Vernunft hin zu. Mir scheint, daß der Katholizismus hier insofern richtiger sah, als er an der Zweiheit der Faktoren, Gott und Mensch, festhält; er verdirbt sich dann freilich das Spiel durch den Einschub des Verdienstbegriffes, der aber nicht notwendig ist, z. B. bei Erasmus ganz zurücktritt. Daß letztlich alles von Gott kommt, der dem Menschen die Willensentscheidung gab, wird durchaus festgehalten. Diese protestantische Kritik hatte wohl der von J. S. 19 angeführte Zentrumsabgeordnete im Auge, und mich dünkt, sie ist richtig, zum mindesten berechtigt.

Zürich.

W. K ö h l e r.

Systematische Theologie.

Zur Religionsphilosophie.

- SÖDERBLOM, N., Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. (Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm. I. Jahrgang 1913/14. Heft 1.) Leipzig, Hinrichs. VIII. 110. M. 6.—. — WOBBERMIN, G., Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Ebenda, 1913. XII. 475. M. 10.—. — FABER, H., Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie. Tübingen, Mohr, 1913. XIII. 164. M. 5.—. — PFENNIGS-

- DORF, Religionspsychologie und Apologetik. Leipzig, Deichert, 1912. IV. 96. M. 2.—. — PARISER, E., Einführung in die Religionspsychologie. Beiträge zu einer kritischen Methodenlehre der Religionswissenschaft. Halle, Niemeyer, 1914. VI. 56. M. 1.50. — ARCHIV FÜR RELIGIONSPSYCHOLOGIE, in Verbindung mit H. Dyroff, Th. Flournoy, K. Girgensohn, H. Höffding, O. Külpe, A. Messer, Fr. Rittelmeyer, E. Troeltsch und unter ständiger Mitwirkung von K. Koffka hrsggeg. von W. STÄHLIN. Band I. 1914. Tübingen, Mohr. IV. 336. M. 15.—. — WUNDT, W., Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig, Kröner, 1912. XII. 523. M. 12.—. — CUNOW, H., Ursprung der Religion und des Gottesglaubens. Berlin, Buchhandlung Vorwärts, 1913. 164. M. 1.50. — TITIUS, A., Der Ursprung des Gottesglaubens. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1913. S. 355—389. — HEINZELMANN, G., Animismus und Religion. Eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker. Gütersloh, Bertelsmann, 1913. 82. M. 1.50. — PREUSS, K. Th., Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig, Teubner, 1914. IV. 112. M. 1.—. — NILSSON, M. P., Primitive Religion. Tübingen, Mohr, 1911. 124. M. 1.—. — BOUVIER, F., Magie, A la recherche d'une définition (Extrait des recherches de science religieuse, 1912, Nr. 5, S. 393—427). — DERS., Religion et Magie. (Ebendasselbst, 1913, Nr. 2, S. 109—147). — FRAZER, J. G., The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Vol. I. The Belief among the Aborigines of Australia, The Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia. London, Macmillan, 1913. XXI. 495. S. 10.—. — HORNEFFER, A., Der Priester, seine Vergangenheit und seine Zukunft. Jena, Diederichs, 1912. 2 Bde. 312 u. 322. M. 20.—. — EBBINGHAUS, H., Grundzüge der Psychologie. II. Bd. 1.—3. Aufl. Begonnen von H. Ebbinghaus. Fortgeführt von E. DÜRR. Leipzig, Veit & Co., 1913. XII. 821. M. 16.—. — VOLKELT, J., Was ist Religion? Leipzig, Hinrichs, 1913. 24. M. —50. — GALLOWAY, G., The Philosophy of Religion. Edinburgh, Clark, 1914. XII. 602. — LANG, A., Grundzüge der christl. Religionsphilosophie. Ein Leitfaden für Studierende. Straßburg, Le Roux, 1911. VII. 300. M. 5.—. — FIEBIG, P., Religionsgeschichte und Religionsphilosophie für die Gebildeten der Gegenwart und die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. Tübingen, Mohr, 1912. IV. 44. M. —90. — SCHNEIDER, H., Philosophie vom Zweck aus. I. Religion und Philosophie, ihr Wesen und ihre Aufgaben in der Gegenwart. Leipzig, Hinrichs, 1912. XIII. 232. M. 5.—. — HARDY, Th. J., The Religious Instinct. Longmans, Green & Co., 1913. 300. — FRESENIUS, W., Mystik und Religion. Eine systematische Untersuchung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. VI. 101. M. 2.40.

Der Religionsphilosophie weist man bekanntlich heute mindestens zwei Aufgaben zu: die Erforschung des Wesens und des Ursprungs, das heißt, der Motive der Religion einerseits; die Entscheidung über ihre Geltung und Wahrheit andererseits. Die Sonderdisziplin, die sich mit dem ersten Problem befaßt, bezeichnet man gern als Religionspsychologie, das viel gedeutete Wort im weitesten Sinne genommen. Für diejenige, die das zweite Problem behandelt, fehlt es noch an einem Namen, der sich allgemein durchgesetzt hätte: man redet wohl von Erkenntnistheorie, oder Religionskritik, oder Religionsphilosophie im engeren Sinne, oder gar mit einem Ausdruck, der manchem ein Aergernis ist, von Apologetik.

Der bei weitem größeren Teilnahme erfreut sich augenblicklich die Religionspsychologie: die meisten Publikationen der letzten Zeit fallen in ihr Bereich. Das erklärt sich mit daraus, daß sie die jüngere Disziplin ist, die zugleich teilweise mit neuen Methoden arbeitet; auf die große Masse der Fernerstehenden hat auch nachweislich — man muß sagen, leider — die Ambiguität des Namens den faszinierenden Reiz des Helldunkels ausgeübt. Der intensivere Betrieb der Religionspsychologie ist aber unwillkürlich noch einer Hilfswissenschaft der Religionsphilosophie, der Phänomenologie der Religion und damit der Religionsgeschichte zugute gekommen. Es ist doch nicht bloß der „Historizismus“ unserer Tage, es sind tieferliegende Motive mit im Spiele, wenn gegenwärtig so viel Fleiß und Mühe und Sorgfalt darauf verwandt wird, ein zuverlässiges Bild von den verschiedenen Religionen der Erde zu erlangen. Ein Unternehmen um das andere richtet sich darauf. Man denke etwa, abgesehen von zahlreichen Monographien, an ein Werk wie das der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften „Quellen der Religionsgeschichte“, das eine frühere, ähnliche Schöpfung, die „Religions-Urkunden der Völker“ in sich aufgesogen hat. Man dürfte auch Edv. Lehmanns „Textbuch zur Religionsgeschichte“, Bertholets „Religionsgeschichtliches Lesebuch“ und anderes namhaft machen.

Wenn ich nun hier über einzelne der letzten Erscheinungen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie Bericht erstatten soll, so sei an den Anfang eine Schrift NATHAN SÖDERBLOMS gestellt, die speziell um das Interesse der Theologen für die „Allgemeine Religionsgeschichte“ wirbt. Sie geht aus von der Betrachtung der großen Rolle, die einst innerhalb der Theologie die „Natürliche Theologie“ gespielt hat: darunter verstand man die Wissenschaft von der „natürlichen Religion“, d. h. von der „natürlichen“, der menschlichen Vernunft als solcher zugänglichen und deshalb allgemein menschlichen Gotteserkenntnis. Die Bedeutung der Disziplin wurde allerdings in verschiedenen Perioden verschieden eingeschätzt je nach dem Wert, den man eben der natürlichen Religion beimaß. Im Mittelalter galt diese als Vorstufe der geoffenbarten Religion, während sie im Aufklärungszeitalter einfach mit der wahren Religion gleichgesetzt wurde. Damals stand die Natürliche Theologie im Zenith ihres Ansehens, worauf aber sofort der „donnernde Fall“ folgte, als sich in den Tagen Schleiermachers die Einsicht Bahn brach, daß es eine natürliche Religion überhaupt nicht gebe. In die Lücke, die so innerhalb der Theologie entstanden ist, soll nun nach S. die Allgemeine Religionsgeschichte treten. Sie bringt der Theologie die Universalität ihrer Aufgabe zum Bewußtsein, indem sie die doppelte Einsicht lebendig erhält, „daß alle Religion irgendwie zusammenhängt“, und „daß in aller Religion, wie elend, primitiv oder verkommen sie auch sei, doch etwas von Wahrheit und demnach von göttlichem Ursprung steckt“. Sie ermöglicht es zugleich, die *differentia specifica*, durch die sich das Christentum vom Genus der Religion abhebt, schärfer zu kennzeichnen.

Vortrefflich und durchaus einleuchtend! Nur möchte ich statt von der Allgemeinen Religionsgeschichte lieber von der Religionsphilosophie geredet wissen, die freilich die Religionsgeschichte zur Voraussetzung hat. Tatsächlich ist ja auch der geschichtliche Verlauf der gewesen, daß an Stelle der natürlichen Theologie die Religionsphilosophie getreten ist. Man kann es noch an Zwischenformen, wie beispielsweise

an dem Titel eines Werks von Heydenreich aus den Jahren 1790—91 „Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion“, und von Schaumann „Philosophie der Religion“ 1793, mit Händen greifen, wie sich um die Jahrhundertwende der Ausdruck „Natürliche Theologie“ in den der „Religionsphilosophie“ umgewandelt hat. Der Namenswechsel war aber der Exponent für eine Veränderung, die sich in der Sache selbst vollzog.

Wenden wir uns nunmehr insbesondere der Religionspsychologie zu, so begegnen uns zunächst mehrere Publikationen, die es lediglich mit der Bedeutung, der Aufgabe, der Methode dieser Disziplin zu tun haben.

Das großzügig angelegte, weit ausgreifende Werk WOBBERMINS bemüht sich um den Nachweis, daß die „religionspsychologische Methode“, die allerdings in ganz besonderem Sinne, nämlich als ein das „Wahrheitsinteresse“ der Religion zugleich berücksichtigendes Verfahren, gemeint ist, dazu berufen sei, das Hauptinstrument für die gesamte systematische Theologie zu werden. Eingeflochten sind eine Fülle interessanter Auseinandersetzungen mit älteren und neueren Religionsphilosophen wie Schleiermacher, James, H. Maier, Troeltsch, den Neufriesianern und anderen. Gegen die These, die im Mittelpunkt des Ganzen steht, wird man nicht viel einwenden können, sobald man nur die freilich durchaus individuell geartete WOBBERMINSche Begriffsbestimmung der „religionspsychologischen Methode“ sich aneignet.

Treuer dem herrschenden Sprachgebrauch bleibt FABER. Ebenso gründlich als objektiv in seinen Ausführungen erörtert er Wesen, Aufgabe und Methode der Religionspsychologie in einer Weise, mit der unzweifelhaft die meisten heute einverstanden sein werden, und die dem Durchschnittsbetrieb, wie er wirklich beschaffen ist, entspricht. Deshalb gelangt er auch zu etwas anderen Bestimmungen über das Verhältnis dieser Wissenschaft zur Dogmatik als WOBBERMIN: die letztere hat es angeblich mit dem Normalen und dessen Geltung und Wahrheit, erstere nur mit dem Tatsächlichen zu tun; doch greifen beide an-

dererseits so ineinander, daß die Arbeit der Religionspsychologie eine unentbehrliche Voraussetzung für diejenige der Dogmatik bildet. Ich stimme rückhaltlos zu.

Eigene Wege geht wieder PFENNIGSDORF, der die Frage nach den Beziehungen der Religionspsychologie zur Apologetik behandelt und dabei zwischen der „apologetischen Theorie“ und der „apologetischen Praxis“ unterscheidet. Er verfißt die an FABERS Stellungnahme erinnernde These, daß für den von der ersteren erstrebten „Wahrheitsbeweis“ die Religionspsychologie direkt nichts, wohl aber indirekt etwas zu leisten vermöge. Indessen auch das könne sie nur, sofern sie speziell „Glaubenspsychologie“ sei. Darunter versteht er die Wissenschaft, die „den christlichen Glauben als seelische Gegebenheit nach seinen verschiedenen Seiten und Faktoren und im Verhältnis zu den andern Seiten des Seelenlebens vollständig und zutreffend beschreiben will“. Sie liefert dem Apologeten „das Material, das er zu bearbeiten, die Zielpunkte, die er durch glaubenslogische Begründung zu erreichen hat“. Größer ist die Bedeutung der Religionspsychologie, und das heißt wohl abermals der „Glaubenspsychologie“, für die „apologetische Praxis“. Ihr vermag sie vorzuarbeiten, indem sie einerseits die psychologischen Bedingungen in der individuellen Menschenseele aufzeigt, „von deren Berücksichtigung der Erfolg des apologetischen Beweisverfahrens mit abhängt“, und indem sie andererseits die „sozialpsychologischen Voraussetzungen darlegt, die für ganze Kreise charakteristisch sind und deren Kenntnis daher auch für den Apologeten unerläßlich ist“.

Ich bekenne, daß ich den vom Autor aufgestellten Unterschied zwischen „Religionspsychologie“ und „Glaubenspsychologie“ nicht verstehe, nicht zu verstehen vermag. Alle Religion ist doch Glaube, und die Religionspsychologie daher stets irgendwie Glaubenspsychologie. Das gilt auch für die von PFENNIGSDORF besonders herausgehobene Wundtsche. Oder sollte die Meinung sein, daß sich die „Glaubenspsychologie“ speziell auf die Psychologie des Christentums beschränke? Wie steht es aber dann um die Psychologie des religiösen Bewußtseins über-

haupt? Was ferner die Ausführungen über die Bedeutung der Religionspsychologie für die apologetische Praxis betrifft, so ist gar nicht zu leugnen, daß in denselben vielfach gar nicht von der Religions- noch Glaubenspsychologie die Rede ist, sondern einfach von der Erforschung der psychischen Zustände einzelner Individuen oder verschiedener Gesellschaftsklassen im allgemeinen.

Ist es zuviel gesagt, daß in bezug auf den PFENNIGSDORF'schen Begriff der Religionspsychologie etwas mehr Klarheit wünschenswert wäre? latet dolus in verbis!

ERNST PARISERS Schrift endlich erstrebt eine Methodenlehre für die Religionspsychologie. Sie verlangt von dieser, daß sie das gegebene Material „in der Richtung“ auf „bestimmte, das Typische ergreifende Begriffe“ bearbeiten solle. Eine Auseinandersetzung mit dieser Forderung erübrigt sich, weil sie auf des Autors Erkenntnistheorie sich gründet, mit der vorerst abzurechnen wäre.

Alles in allem etwas viel programmatische Theorie, innerhalb deren die Definition der Religionspsychologie auf unerfreuliche Weise schwankt. In der Praxis selbst erscheint die Disziplin doch eher als ein zwar mannigfach geartetes und gegliedertes, aber innerlich zusammenhängendes, durch einen einheitlichen Zweck gebundenes Ganzes. Man sieht doch deutlicher, wo und wie.

Von den Publikationen, die nicht bloß „über“ die Religionspsychologie reflektieren, sondern solche treiben wollen, nenne ich zuerst das neu begründete „Archiv für Religionspsychologie“. Das Unternehmen betrachtet zweierlei als seine Aufgabe: einmal die Schilderung dessen, was bei religiösem Erleben in der Seele vorgeht, und dann die Feststellung etwa vorhandener gesetzmäßiger psychischer Zusammenhänge. Die Frage nach den allerersten Anfängen der Religion schließt es aus, ebenso wie die Wahrheitsfrage. Eine weise Beschränkung, die man nur gut heißen kann.

Der vorliegende erste Band enthält, abgesehen von Referaten, Besprechungen und kleinen Anzeigen und einer Zeit-

schriftenschau folgende Abhandlungen: Die Liebe bei Plato und Paulus von Fr. Rittelmeyer; Ueber das religiöse Genie von S. Behn; Ueber Nachahmung und Nachfolge von A. Fischer; Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie von W. Stählin; Die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie von R. Wielandt; Religionspsychologische Biographienforschung von J. Schlüter; Umfrage über Gesangbücher. Besonderes Interesse dürfte der Aufsatz von Stählin in Anspruch nehmen. Zwar fällt der Hauptertrag eher ins Bereich der Sprachpsychologie als in das der Religionspsychologie. Bedeutungsvoll sind immerhin auch für die letztere experimentell fundierte Beobachtungen wie die, daß religiöse Gedanken vielfach stärker auf das Gefühl einwirken, wenn sie in alten, bekannten Formen vorgetragen werden, als wenn sie in völlig neuem Gewand auftreten. Wie manches wird daraus verständlich!

Neben dem Archiv für Religionspsychologie wären einzelne Schriften anzuführen, die sich mit der Frage nach dem Wesen und Ursprung oder auch nach den Motiven der Religion, also dem spezifisch psychologischen Problem, beschäftigen; darunter viele — was nicht überraschen wird —, die sich vorwiegend auf die Betrachtung des Seelenlebens der Naturvölker stützen.

Allein schon durch den klingenden Namen des Autors fordern WUNDTs „Elemente der Völkerpsychologie“ die Aufmerksamkeit heraus. Sie legen in etwas anderer Anordnung und namentlich — worüber sich mancher freuen und keiner beklagen wird — in verkürzter Form die Gedanken dar, die der Leipziger Philosoph in seinem bekannten größeren Werk ausführlich und breit (sic!) entwickelt hat. Es ergibt sich folgendes deutliche Bild: Durch den Anblick von Leichen wird die Furcht erregt vor dem, was den Tod gebracht hat. Als Ursache denkt sich der Primitive ein Prinzip, das beim Sterben den Körper verläßt, eine Seele, die nun freilich doch nicht ganz vom Leibe sich trennt, sondern in seiner Nähe, ja, nach wie vor in ihm verweilt oder verweilen kann. Die Vorstellung dieses Prinzips ist die Vorstellung des Dämons, dem man aus Angst mit Zau-

berei begegnet. So herrscht ursprünglich der Dämonenkult, der indessen an sich noch keine Religion ist. In der folgenden Periode, im Zeitalter des Totemismus, das zugleich ein solches erbitterter Kämpfe zwischen den verschiedenen Stämmen ist, verändert sich in etwas die Vorstellung der Dämonen. Die Art, wie der Tod plötzlich auf dem Schlachtfelde auftritt, legt den Gedanken einer Seele nahe, die sich ganz vom Leibe trennen kann: der „Hauch- oder Schattenseele“. Diese denkt man sich dann wohl verkörpert in schnell beweglichen oder unheimlichen Tieren, Eidechsen, Schlangen, Mäusen. Die Verehrung, die man ihnen widmet, erstreckt sich weiterhin auf andere Tiere, die Bedeutung haben für das Leben, schließlich auch auf anorganische Gegenstände, die man als Sitz von Schattenseelen betrachtet, oder auf Schattenseelen, die mit Ahnenseelen identisch sind (Fetischismus und Manismus). In einem noch späteren Zeitalter, wo unter mannigfachen Veränderungen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens die Persönlichkeit mehr und mehr Bedeutung erlangt, bildet sich die Heldensage aus; und indem die Vorstellung der Dämonen (Körper- oder Schattenseelen) sich mit der des Helden kombiniert und in diese kombinierte Figur mittels des Kultus die Wünsche und Ideale des Menschen hineinprojiziert werden, entstehen die Göttergestalten und mit ihnen die eigentliche Religion. Die wächst sich dann allmählich unter neuen Kultureinflüssen, speziell aber auch wieder unter dem Eindruck von Krankheit und Tod zur Erlösungsreligion und zugleich zur „Weltreligion“ aus, für die der Uebergang vom persönlichen Gott zur überpersönlichen Gottheit charakteristisch ist.

Wie man sieht, erscheint die Gottesvorstellung und damit die Religion als ein komplexes, mosaikartiges Gebilde, aufgebaut nicht durch wenige einfache bleibende Motive, sondern durch zahlreiche recht verschiedene Motive, die verschiedenen Kulturperioden angehören und je mit der einen oder der anderen solidarisch sind. Das ist mindestens eine von vornherein höchst unwahrscheinliche Auffassung. Wie mich dünkt, hat WUNDT selbst an dem — reich illustrierten — Roman, den er

über die Entstehung der religiösen Vorstellungen erzählt, die wirksamste Kritik geübt, indem er am Schluß des größeren Werks alle Religion schließlich auf zwei Hauptmotive von bleibender Bedeutung zurückführt, auf zwei dem Menschen als solchem einwohnende Triebe, den metaphysischen einerseits, den ethischen andererseits. Die so formulierte Theorie halte ich zwar gleichfalls nicht für richtig; aber sie ist diskutabel.

Wie das Wundtsche, so gründet auch das aus dem sozialdemokratischen Lager stammende Buch von CUNOW seine Lehre über den Ursprung der Religion wesentlich auf die ethnologische Forschung. Nach überkommenen Mustern faßt es als die erste und älteste Religionsform den Geisterglauben auf, dessen Entstehung nach dem Tylorschen Recepte erklärt wird: Wahrnehmung des Unterschieds von Leben und Tod, Träume und Visionen waren die wirksamen Motive. Aus dem Geisterglauben ist dann zunächst der Totemismus hervorgegangen. Freilich war dieser von Haus aus keine Religion: die Totems waren zu Anbeginn nur mehr oder weniger willkürlich gewählte Zeichen für die einzelnen Hordengruppen, um dieselben gegeneinander deutlicher abzugrenzen und so verbotene eheliche Verbindungen zu verhüten (bekanntlich eine Theorie über die Anfänge des Totemismus neben vielen andern, die kursieren). Erst später, als die Ahnengeister aus der Zeit, in der die Totemgemeinschaften begründet wurden, durch Sage und Mythos verherrlicht, besonderes Ansehen erlangt haben, werden die betreffenden Ahnengeister zugleich mit den Totems, in denen sie sich darstellen, zu Gegenständen religiöser Verehrung. Und indem nun weiterhin die ursprünglichen Hordengruppen zu immer größeren Gemeinschaften sich zusammenschließen, entstehen übergeordnete, immer höhere Götter, bis es schließlich zu der Vorstellung eines höchsten Gottes, eines „Völkerschaftsgottes“ kommt, auf den, wie alles Geschehen, so auch die Welterschöpfung zurückgeführt wird. Zugleich vollzieht sich noch eine andere Wandlung: da man nämlich von den Ahnengeistern Erhaltung und Förderung des Lebens erwartet, das Leben aber von mancherlei Naturerscheinungen abhängig ist, werden die

Ahnengeister wohl auch als Herren der Naturerscheinungen aufgefaßt und mit diesen identifiziert. Der Verfasser verwahrt sich wiederholt gegen die Anschauung von Marx und Engels, daß die älteste Religion der Kult von Naturerscheinungen gewesen sei, und faßt am Ende — das muß er wohl schon — seine ganze Theorie dahin zusammen, daß der letzte Grund der Religion und ihrer einzelnen Gestaltungen in den sozialen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen liege.

Diese Schlußthese ist nun ihrerseits eine solche, über die sich reden ließe, sofern sie die Religion wenigstens aus allgemeinmenschlichen bleibenden Motiven ableitet; denn solange die Menschheit besteht, wird es Formen des Lebens geben, die zu dem Vertrauen anregen können — und damit stehen wir schon mitten in der Religion —, daß sie etwas absolut Wertvolles, etwas schlechterdings Seinsollendes und objektiv Gewolltes und Bezwecktes sind. Indessen übt Cunow an der von ihm zum Schluß dargebotenen Formulierung seiner Lehre selbst Kritik und stellt sie als nicht ausreichend hin, indem er für die Erklärung der ältesten religiösen Vorstellungen auf die Tylorsche Theorie und damit auf ephemere, nur einer bestimmten Kulturperiode angehörige Motive zurückgreift. Zu den neuesten Hypothesen der Ethnologen über Animismus und Präanimismus nimmt das Buch, das sonst mit einem gewissen Anspruch auf Gelehrsamkeit auftritt, keine Stellung.

Das tut schon eher die Abhandlung von TITTIUS. Sie will nicht die Ursprünge der Religion überhaupt erörtern, sondern nur die Entstehung des Gottes- oder Götterglaubens. Sie beginnt mit der Besprechung einzelner prinzipieller und methodologischer Fragen, grenzt dann den Gottesglauben gegen andere Erscheinungen, wie etwa Magie und Geisterglauben ab und beantwortet, wenn ich recht verstehe, in längerer Auseinandersetzung die These, daß die ältesten unserer Beobachtung zugänglichen Formen des Gottesglaubens der Totenkult und der Naturdienst gewesen seien. Die Lehre P. Schmidts von einem ursprünglichen Monotheismus lehnt sie ab. Die Motive aber, auf Grund deren der Gottesglaube entstanden ist, faßt sie in

den Satz zusammen: „Beides miteinander, das unwillkürliche Schauen gewaltiger Wesen mit ihren Eingriffen ins menschliche Leben und das Einströmen menschlichen Empfindens und Lebens in ihre Gestalten führen zum Gottesglauben, d. h. zu dem intimen Pietätsverhältnis und zu jener Anbetung, die das Wesen des Gottesgedankens ausmacht.“ Der Autor hat zur Begründung seiner Anschauungen nicht ohne Geschick eine reiche und umfassende Literatur verwandt. Man wird gewiß auch manchen seiner lehrreichen Ausführungen und insbesondere den allgemeinen Erwägungen, die er vorausschickt, gerne dankbare Aufmerksamkeit widmen. Doch erscheint es mir bedenklich, daß er, in Widerspruch mit sich selbst tretend, die gesuchten Aufschlüsse über die Entstehung der Religion schließlich doch nur aus der Betrachtung des Religionswesens der Naturvölker und der primitiven Formen des Gottesglaubens entnimmt. Warum mich dies Verfahren aussichtslos dünkt, habe ich wiederholt — auch in dieser Zeitschrift — dargelegt. Die Erfahrung hat der geäußerten Skepsis bis jetzt recht gegeben; und was hier über die mannigfach auseinandergehenden, rein ethnologisch fundierten Theorien vom Ursprung der Religion zu berichten ist, bedeutet eine weitere Bekräftigung, das bestätigende Siegel.

Das Büchlein von HEINZELMANN befaßt sich mit einer Spezialfrage, mit dem Verhältnis des „Animismus“, d. h. für ihn, des Seelen- und Geisterglaubens im allgemeinen zur Religion. Es skizziert zunächst die Erscheinungswelt des ersteren, charakterisiert dann — unter Berufung auf des Autors persönliches religiöses Bewußtsein — das Wesen der letzteren und leitet aus einem Vergleich beider das Ergebnis ab, daß der Animismus eine Krankheitserscheinung der Religion sei, daß also diese nicht aus jenem hervorgegangen sein könne; vielmehr setze der Animismus die Religion voraus, und zwar sei es nicht unwahrscheinlich, daß diese zuerst als Monotheismus aufgetreten sei.

Es muß dem Verfasser nachgerühmt werden, daß er auf Grund sorgfältiger Studien ein recht wohl gelungenes Bild des Animismus oder, richtiger gesprochen, des Religionswesens der

Naturvölker überhaupt entwirft. Auch das wird ihm zuzugestehen sein, daß, gemessen an der christlichen Religiosität als Norm, der „Animismus“ „anormal“ erscheint. Damit ist aber keineswegs erwiesen, daß er nicht höheren Religionsformen als Vorstufe vorausgegangen sein könne. Erscheint doch auch, gemessen an der christlichen Frömmigkeit, der jüdische Partikularismus und Nomismus als „anormal“, und dennoch ist er das zeitlich Frühere gewesen. Ueberhaupt ist zu bedauern, daß H. die Frage nach dem Wertverhältnis von „Animismus“ und „Religion“, die er verständnisvoll erörtert, mit der anders garteten nach dem zeitlichen Verhältnis der beiden zusammenwirft und deshalb auf die wieder modern gewordene Theorie eines primitiven Monotheismus sich weiter einläßt, als gegenwärtig noch trotz der sehr respektablen Leistung des P. Schmidt mit wissenschaftlicher Vorsicht vereinbar erscheint.

Die Schrift von K. TH. PREUSS liefert, wie nicht anders zu erwarten war, einen sehr wertvollen Beitrag für die Erkenntnis des Religionswesens speziell bei den Naturvölkern. Sie bespricht zunächst das „primitive Denken“ und macht darauf aufmerksam, daß dies „komplexes“ Denken ist, d. h. ein solches, das da identifiziert, wo wir auseinanderzuhalten pflegen: ein Umstand, der nicht ohne Belang ist für das Verständnis gewisser Eigentümlichkeiten innerhalb der Magie. Sie erörtert dann nach Ablehnung der sogenannten „animistischen“ Theorie (vgl. Theologische Rundschau, 1913, Heft 1 und 2) die Bedingungen und Erscheinungsformen der Magie, ebenso diejenigen der Religion. Sie statuiert bei den Naturvölkern das Vorkommen von „Gattungsgöttern“, „Tätigkeitsgöttern“, Göttern, die mehr oder weniger mit einer Zauberkraft, „Manitu“, zusammenfallen, „Ahnengöttern“ und einer „höchsten Gottheit“. Sie leugnet durchaus nicht das hohe Alter der Vorstellung von einer solchen höchsten Gottheit, bestreitet aber, daß dieselbe wesentlich andern Motiven ihren Ursprung verdanke als die übrigen religiösen Vorstellungen, und meint damit augenscheinlich — meines Erachtens mit Unrecht — die Lehre von einer göttlichen Offenbarung wirksam zu bekämpfen. Ein längerer Abschnitt ist

endlich den Beziehungen der Magie und Religion zum sozialen Leben, zur Wissenschaft und Kunst gewidmet.

Besonders anregend für den Religionspsychologen dürften die Darlegungen über das Verhältnis von Magie und Religion sein. Beide sind ja wohl verschieden, sofern es sich in der letzteren um das Vertrauen auf persönliche Mächte handelt, wovon in ersterer nicht die Rede ist. Aber sie haben doch auch wieder vieles gemeinsam. Es lassen sich Voraussetzungen und Motive anführen, die beiden in gleicher Weise zugehörig sind; so etwa — worauf PREUSS von Rechts wegen großes Gewicht legt — der Bruch mit dem bloß instinktiven Leben und das Auftreten des Denkens, ferner das Erlebnis der Not und anderes. Ja, es lassen sich Verbindungslinien aufzeigen, die von der Magie zur Religion hinüberführen; denn zwischen dem Sichverlassen auf einen zauberisch wirkenden Gegenstand, wie es in der Magie uns begegnet, und dem für die Religion charakteristischen Vertrauen auf ein als persönlich gedachtes Wesen liegt keine schlechthin unüberbrückbare Kluft.

Es ist nicht zu leugnen, daß hier Eigentümlichkeiten berührt werden, die, ohne etwas für die Priorität der Magie oder der Religion zu beweisen, doch auf alle Fälle Beachtung verdienen und für die Erledigung der aktuellen Frage nach dem Verhältnis beider nicht ohne Bedeutung sind.

Die Preußische Publikation gibt Anlaß die kleine, ihrem Thema nach verwandte Schrift von NILSSON zu erwähnen. Deren Verdienst besteht darin, daß sie ohne jede dogmatische Voraussetzung oder Eintragung lediglich ein Bild von dem religiösen Leben der Naturvölker zeichnen will. Sie will die kontroverse Frage nach dem Ursprung und Werdegang der Religion auf sich beruhen lassen und nur Tatsachen beschreiben. Indem sie so grundsätzlich auf religionspsychologische Deutung und religionskritische Wertung verzichtet, leistet sie gerade für beide gediegenste Vorarbeit. Derartige Werke brauchen wir. Allerdings — und ich muß hinzufügen, unglücklicherweise! — bleibt der Autor seinem schönen Programm selbstverleugnender Zurückhaltung nicht ganz getreu. Er kann sich's nicht versagen, wenig-

stens durch den Gang, den die Darstellung einschlägt, anzudeuten, wie er sich die Entwicklung der Religion denkt: allem voran steht die Manavorstellung; darauf folgt der „Animatismus“, der Fetischismus, der „Animismus“ und dann der Polytheismus und Monotheismus. „Dogmatisch“ ist es auch, wenn bei der Erklärung des bei zahlreichen Naturvölkern sich findenden Glaubens an einen höchsten Schöpfergott als erwiesen hingestellt wird, was bis jetzt doch nur als Hypothese gelten kann: daß es sich nämlich bloß um die dem „mythologischen“ Trieb entsprungene Vorstellung von einem ersten Menschen als dem Urheber der Welt handle. Das Verhältnis der Magie zur Religion deutet er dahin, daß jene es mit blinden Kräften zu tun hat, diese mit solchen, hinter denen ein Wille steht. Also ähnlich wie Preuß.

Anders stellen sich, um das hier einzuflechten, die zwei Aufsätze von F. BOUVIER zu dem Problem von dem Verhältnis der Religion und der Magie. Zwar richtet sich jene stets aufs persönliche Wesen; damit ist jedoch nicht gesagt, daß diese sich immer und nur auf unpersönliche Mächte bezieht. Vielmehr beruht der Hauptunterschied darauf, daß in der Religion ein Geist der Unterordnung, der Demut und der moralischen Gebundenheit, in der Magie dagegen der Wille zu meistern und zu zwingen waltet. Was aber speziell die zeitliche Folge betrifft, so lehnt der Autor die Frazersche Theorie von der Priorität der Magie ab, ebenso die Lehre, die neben andern von Marett und Hubert und Mauss vertreten wird, daß der ursprüngliche Zustand ein solcher gewesen sei, in dem sich beide noch gar nicht differenziert hatten. Am wahrscheinlichsten dünkt ihn die Priorität der Religion oder aber die Koexistenz der Religion und Magie von Anfang an.

FRAZER selbst übrigens, der bewegliche, viel gewandelte und auch viel schreibende, hat, wie es scheint, bereits wieder seine Ansicht aufgegeben, daß die Religion dem Scheitern der ihr vorausgegangenen Magie, also dem Erlebnis menschlicher Ohnmacht ihren Ursprung verdanke. In seinem jüngsten Werke über den Unsterblichkeitsglauben führt er aus, es gebe nur zwei Wege, auf denen die Menschen zur Gottesvorstellung und Got-

tesverehrung gelangt sein können: die „innere“ und „äußere“ Erfahrung. Auf Grund der ersteren, d. h., auf Grund ungewöhnlicher, gehobener Gefühle und Gedanken, sei die Vorstellung von inspirierenden Geistern und damit zugleich die von inspirierten, religiös zu verehrenden Menschen (Gottmenschen) entstanden. Auf Grund der äußeren Erfahrung, d. h. auf Grund der Betrachtung der Naturerscheinungen, sei durch Kausalschlüsse die Vorstellung von bewegenden Prinzipien in der Natur und eben damit die Vorstellung von Naturgöttern entstanden. Abgesehen von den beiden erwähnten Glaubensformen gebe es aber bei den Naturvölkern eine dritte, den Ahnenkult. Dieser setzt den Unsterblichkeitsglauben voraus, der wiederum nur auf Grund innerer Erfahrung, d. h. hier, auf Grund von Träumen und ähnlichem, und auf Grund äußerer Erfahrung, d. h. hier unter anderem, auf Grund der Beobachtung vorkommender Aehnlichkeiten zwischen Lebenden und Verstorbenen entstanden sein könne. Handelte es sich nicht um einen Forscher von dem Ansehen Frazers, es wäre kaum der Mühe wert, über dergleichen religionspsychologische Konstruktionen zu berichten. Der übrige Teil des Werks ist dann einer an Details sehr reichen Darstellung des Unsterblichkeitsglaubens bei den primitivsten Völkern gewidmet, die „Tatsächelchen“ an „Tatsächelchen“ reiht, wie wir das nachgerade von dem Cambridger Gelehrten gewöhnt sind.

Zu der auf die Ergebnisse der Ethnologie sich berufenden religionspsychologischen Literatur gehört auch noch das umfangreiche, zweibändige Werk HORNEFFERS. Es erhebt den Anspruch ein streng wissenschaftliches zu sein und wird gewiß von vielen teils wegen des umfangreichen Materials, das es verarbeitet, teils wegen der ausgesprochen antichristlichen Tendenz, die es zur Schau trägt, dafür angesehen. Es will eine Charakteristik des Priesters geben und verwirklicht dies Programm in langen, ermüdend breiten Ausführungen, deren Inhalt, wenn Kürze geboten ist, sich wohl am besten durch die wichtigsten Kapitelüberschriften kennzeichnen läßt: „Der priesterliche Charakter“; „Der Priester als Herrscher und Rich-

ter“; „Der Priester als Kranker“; „Der Priester als Zauberer“; „Der Priester als Arzt“; „Der Priester als Prophet und Lehrer“; „Der Priester als Künstler und Denker“.

Daß das Thema nun an sich wissenschaftlicher Behandlung wert oder doch fähig ist, läßt sich kaum bestreiten. Selbstverständlich verknüpfen sich leicht mit jedem Beruf, insbesondere auch mit dem des Priesters, Eigenschaften, die einmal zu ermitteln lehrreich sein dürfte. Leider hat aber der Verfasser sein Thema nicht festgehalten oder vielleicht von Anfang an nicht deutlich ins Auge gefaßt. Es schwankt bei der Bearbeitung und macht bald den Priester, bald den religiösen Menschen überhaupt — und das ist doch ein gewaltiger Unterschied — zum Gegenstand seiner Untersuchung; und indem er von dem einen behauptet, was für den anderen gilt, und umgekehrt, ergeben sich verzeichnete Bilder. Dazu kommt, daß er, wie bereits angedeutet, als Quelle fast ausschließlich das religiöse Leben der Naturvölker verwertet; die höheren Religionen treten zurück, oder sie werden nur insoweit berücksichtigt, als sie in Form von „survivals“ die Merkmale der Naturreligionen an sich tragen. Damit hängt zusammen oder mag es als ein weiterer Mangel erwähnt werden, daß der Autor die Modelle für seine Zeichnungen namentlich bei den Abnormen und Exzentrischen sucht: das führt abermals zu Bildern und Charakteristiken, die bei den einigermaßen Sachkundigen keine Befriedigung aufkommen lassen, weil sie nicht den legitimierenden Stempel objektiver Beobachtung aufweisen. Natürlich kann Horneffer bei der Art, wie er nun einmal sein Thema angefaßt hat, nicht umhin, zugleich das Problem von der Entstehung der Religion zu berühren: die Vorstellungen von Göttern und die entsprechenden Handlungen sind nach ihm das Erzeugnis des unbefriedigten Kausalitätstriebts einerseits, des ungestillten Bedürfnisses nach Selbstbehauptung andererseits. So haben bereits Ed. Zeller und andere geurteilt. Veraltet auch die — noch vor kurzem von Jevons emphatisch vorgetragene — Auffassung vom Verhältnis der Religion und Magie, wonach jene Angelegenheit der Gemeinschaft, diese mehr Privatsache ist. Was

aber die Bewertung des Priestertums und der Religion anbe­trifft, so schwankt da die Beurteilung gleichfalls: man gewinnt den Eindruck, als ob der Autor während des Schreibens all­mählich von einer sehr geringen Schätzung zu einer weit höheren hinübergeführt worden wäre.

Ein letztes Kapitel, das beinahe die ganze Hälfte des zwei­ten Bandes ausfüllt, handelt von dem „Priester der Zukunft“: es bringt die Hoffnungen und Forderungen Horneffers zum Aus­druck: Ersatz der bestehenden Religion durch eine reinere und bessere, auf wissenschaftlicher Basis aufgebaute, der gegen­wärtigen Kultur und dem nationalen Bewußtsein angepaßte! Der Vertreter dieses Ideals sieht, wie auf manches andere, so auch auf die moderne protestantische Theologie sehr von oben herab. Wie weit er sie kennt, dafür nur ein einziges Beispiel. Ueber die Fundamente des Glaubens, meint er, gebe es, abge­sehen von der Kantschen Anschauung, nach der die religiöse Ueberzeugung ein Produkt des sittlichen Bewußtseins ist, eigent­lich nur zwei Theorien. Die eine ist die „der reinen Wissen­schaft“: sie „lehrt, daß der Glaube nur durch die sinnliche Erfahrung und das vernünftige Denken zustande komme“. Die andere ist die der „Offenbarungsgläubigen“: sie „behauptet“, „der Glaube werde dem Menschen von der Gottheit ins Herz gelegt, und zwar ein bestimmter, inhaltlich ein für allemal fest­stehender Glaube“.

Es ist schade, daß der Verfasser, bei dem ein starker re­ligiöser Trieb unverkennbar ist, sich nicht entschlossen hat, Theologie zu studieren. Vielleicht wäre er dadurch wenigstens verhindert worden, leichtfertig Thesen aufzustellen, die bei auch nur einiger Sachkenntnis sein ethischer Geschmack und sein Sinn für Wahrhaftigkeit mißbilligen müßten.

Genug — satis superque — über die Religionspsychologie, sofern sie speziell ethnologisch unterbaut erscheint. Wie stark das Interesse an der Disziplin auch sonst ausgebildet ist, be­weist das große Werk von EBBINGHAUS. In dem zweiten Band, der freilich der Hauptsache nach nicht mehr von dem Hallenser Philosophen selbst stammt, sondern von dem mittlerweile eben-

falls verstorbenen Berner DÜRR, beschäftigen sich nicht weniger als achtzig Seiten mit dem Wesen und Ursprung der Religion. Bedenkt man, wie jämmerlich Dürftiges — quantitativ und qualitativ — darüber bisher die Lehrbücher der Psychologie darboten, so ermißt man die Wandlung, die sich allmählich vollzogen hat. Trotzdem ist der Inhalt des Abschnitts weit entfernt davon, in sachlicher Hinsicht über alle Bedenken erhaben zu sein.

Die Religion ist nach DÜRR Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren oder Unerkennbaren, das — wie man beachten wolle — zugleich als das Unbedingte oder Absolute aufgefaßt wird. Was ihre Entstehung und Entwicklung, und zwar zunächst nach der intellektuellen Seite hin, betrifft, so hat sie eingesetzt mit der Vorstellung von Seelen und Geistern, die der Mensch erlangt hat, indem er eine Ursache seines Handelns, ein Bewegungsprinzip in sich selbst unmittelbar erlebte, und die dann verstärkt worden ist durch die Beobachtung des Unterschieds von Tod und Leben, durch Träume und Gesichte. Der ursprüngliche Polydämonismus hat sich später zum Polytheismus und schließlich zum Monotheismus entwickelt. Ihrer emotionalen Seite nach hat sie eingesetzt mit Gefühlen der Begehrlichkeit und der Furcht gegenüber den Geistern und ist nach und nach fortgeschritten zu Gefühlen der Ehrfurcht, des Vertrauens und der Liebe. Soweit, aufs knappste zusammengedrängt, die vorgetragene Theorie über Wesen und Ursprung der Religion, wobei nur die Frage ungelöst bleibt, warum die Seelen und Geister zugleich als das Unbedingte aufgefaßt werden. Merkwürdigerweise verquickt sich nun mit der psychologischen Analyse noch etwas ganz anders Geartetes, eine Beurteilung nämlich des Wertes und der Wahrheit der Religion. Die Religion kann danach in gewissem Sinne als berechtigt bezeichnet werden; denn es gibt wirklich ein unsichtbares Unbedingtes, das ist, die allen Erscheinungen und Vorgängen der Welt zugrundeliegende Substanz, die man sich, wenn man Anthropomorphismen vermeidet, mit einigem Recht als Weltgeist vorstellen darf. Mit dieser Schätzung, die freilich die Religion nur in pantheistischem Sinne

gelten läßt, erhebt sich DÜRR turmhoch über den krassen Illusionismus, den EBBINGHAUS noch in seinem „Abriß der Psychologie“ durchblicken ließ. Andererseits bedeutet die vorzeitige Verknüpfung des Problems von dem Wert und der Wahrheit der Religion mit demjenigen von ihrem Wesen und Ursprung doch eine ungerechtfertigte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* und in einem Lehrbuch der Psychologie unzweifelhaft einen methodischen Fehler. Wobbermin, der seinerseits die Unmöglichkeit beide Fragen zu trennen nachdrücklich betont, hätte allen Grund mit Genugtuung auf den Salto mortale des Psychologen von Beruf zu verweisen. Dennoch bleibt es das Ideal, daß zunächst das psychologische Problem für sich erledigt werde, ehe man zum religionskritischen verschreitet.

Einen Uebergang zur Religionsphilosophie, die als die übergreifende Wissenschaft, wenn sie korrekt verfährt, die beiden Probleme hintereinander behandelt, stellt die kleine Schrift von VOLKELT dar. Der Leipziger Philosoph verspricht sich wenig von dem Bestreben, auf Grund einer vergleichenden Betrachtung der geschichtlich gegebenen Glaubensformen Einsicht zu gewinnen in das Wesen der Religion. Er stellt sich eine angeblich einfachere, leichter zu lösende Aufgabe. Er will lediglich feststellen, ob der Kulturmensch der Gegenwart eine Betätigung in sich findet, die den Namen „Religion“ in Anspruch nehmen kann. Und er entdeckt denn auch etwas derartiges: es ist die unmittelbare „intuitive“ Gewißheit des Menschen, sich in Uebereinstimmung „mit dem Unendlichen, mit dem Absoluten, mit dem tiefsten Grunde alles Seins, mit dem Ewig-Einen zu fühlen“. Im Anschluß daran führt dann der Autor noch ein Doppeltes aus. Einmal legt er dar, daß ein Erlebnis wie das genannte nur möglich sei, wenn das Absolute „Geist“ ist. Zweitens spricht er der Metaphysik die Fähigkeit zu, die damit nachgewiesene Voraussetzung des religiösen Erlebnisses zu bekräftigen und zu bestätigen.

Wer sich VOLKELTs Erkenntnistheorie vergegenwärtigt, wie sie etwa in seinem Buch „Die Quellen der menschlichen Gewißheit“ niedergelegt ist, wird sich über das Vertrauen, das

er der Metaphysik entgegenbringt, nicht wundern. Wer einer andern Erkenntnistheorie huldigt, wird ihm widersprechen müssen, ohne deshalb notwendig zu bestreiten, daß es auch eine gewisse theoretische Rechtfertigung der religiösen Ueberzeugung geben könne.

Die Bedeutung des Werkes von GALLOWAY beruht weniger auf der Originalität und Neuheit der Gedanken, die es entwickelt, als darauf, daß es in einer Zeit emsiger, aber zersplitterter Detailarbeit sich nicht abhalten läßt, ein förmliches abgerundetes System der Religionsphilosophie aufzubauen. Regelrecht, vorschriftsmäßig faßt es denn auch die beiden Hauptprobleme der letzteren hintereinander ins Auge: die psychologische Frage nach dem Wesen und Ursprung der Religion einerseits, die kritische nach ihrer Geltung und Wahrheit andererseits. Dabei mutet es insofern etwas altfränkisch an, als es dem zweiten Problem viel mehr Aufmerksamkeit und Arbeit zuwendet als dem ersten. Diese Verteilung des Interesses soll an und für sich beileibe nicht als ein Mangel gerügt werden; bloß sind wir angesichts des gewaltigen Umsichgreifens der religionspsychologischen Forschung heute nicht mehr recht daran gewöhnt: nostra culpa!

Um auf den Inhalt des Werks im einzelnen, und zwar zunächst des, wie gesagt, relativ kurzen psychologischen und phänomenologischen Teils noch mit einigen Worten einzugehen, so lehnt der Autor von vornherein jeden Versuch ab, über die Entstehung der ersten Religion etwas auszumachen. Er will lediglich die charakteristischen Merkmale aller Religion herausheben, ihre bleibenden Motive aufdecken und ihre Entwicklung darlegen. So stellt er denn die Definition auf: die Religion „ein Glaube des Menschen an eine höhere Macht, durch den er seine Gemütsbedürfnisse zu befriedigen und einen Halt im Leben zu gewinnen sucht, und den er in Handlungen der Verehrung und Dienstbarkeit zum Ausdruck bringt“. Das Hauptmotiv aber zur Religion liegt in dem unbefriedigten Verlangen nach Gütern. Ihre Entwicklung endlich stellt er so dar, daß er seinen Vorsatz, über die älteste Reli-

gionsform zu schweigen, doch nicht ganz konsequent festhält: eine Vorstufe der Religion bildet der „Animismus“, womit wohl hier das gemeint ist, was man heute lieber „Animatismus“ nennt. Darauf tritt als älteste Religionsform der Spiritismus auf, von dem Ahnenkult und Fetischismus Spielarten sind, und mit dem der Totemismus innerlich verwandt ist. Er entwickelt sich allmählich zum Polytheismus und weiter zum Monotheismus, mit dem die Universalreligion ebenso in Korrelation steht wie die Volksreligion mit dem Polytheismus und die Stammesreligion mit dem Spiritismus.

Der zweite, dem Wahrheitsproblem gewidmete Teil zerfällt in zwei Abschnitte. Der eine bemüht sich um den Nachweis, daß die religiöse Ueberzeugung, obwohl auf andern psychischen Vorgängen beruhend als die wissenschaftliche, doch auch so gut wie diese Erkenntnis, d. h. Erfassen von transsubjektiven Realitäten sein könne. Der andere enthält das angeblich entscheidende Argument für die Wahrheit der Religion: in einer an Lotzes Metaphysik erinnernden, aber diese modifizierenden Beweisführung wird gezeigt, daß die Wechselwirkung der Dinge untereinander sich nur begreifen lasse mittels der Annahme eines im Sinne des Theismus aufgefaßten Gottes, und daß solche Annahme zugleich am besten die Tatsache der religiösen Erfahrung zu erklären vermöge. Die damit gesicherte Gotteslehre wird dann noch weiter ausgeführt und von ihr aus zugleich der Unsterblichkeitsglaube begründet.

Wie ersichtlich, viel alte bekannte Gedankengänge, die allerdings die Kritik nicht ausschließen! Die Zurückführung der Religion beispielsweise allein auf den in Not geratenen Willen zum Leben reicht heute nicht mehr aus; diese „Postulatentheorie“ ist überholt. Und noch eins! Ueber die Beweisbarkeit der Existenz Gottes ist schon viel gestritten und wird noch lange gestritten werden. Man braucht aber nicht erst Kantianer zu sein, es genügt, sich gegenwärtig zu halten, daß Gott in aller Religion als ein über dem Subjekt und den Objekten, also konsequenterweise auch als ein über dem erkennenden Subjekt und seinen Objekten stehendes Wesen gedacht

wird, um sich zu sagen, wie unfruchtbar der Versuch sein muß, mittels der Erforschung der Objekte und ihres Verhältnisses zueinander Gottes Dasein wissenschaftlich erhärten zu wollen. Nicht umsonst warnt davor Schleiermachers „Dialektik“.

Aus dem katholischen Lager stammt die Religionsphilosophie von A. LANG, die sich ausdrücklich als eine „christliche“ im Gegensatz zur „modernen“ bezeichnet. Wenigstens eine kurze Skizzierung des Inhalts ist vielleicht nicht unwillkommen.

Der Autor unterscheidet drei Hauptprobleme: die Frage nach der Wahrheit der Religion, die Frage nach ihrem Wesen und die nach ihrem Wert. Dementsprechend zerfällt das Werk in drei Teile. Der erste, der „metaphysische“ Teil erinnert stark an die ehemalige „Natürliche Theologie“. Er will die „religiösen Grundwahrheiten, die jede Religion, wie immer sie auch beschaffen sein mag, als notwendige Bedingungen, als praeambula fidei voraussetzen muß“, wissenschaftlich „begründen“. Er handelt von den Gottesbeweisen, der Persönlichkeit Gottes, dem Vorsehungsglauben, der Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele, der Willensfreiheit. Der zweite, der „religionsgeschichtliche“ Teil gibt einen Ueberblick über die Religionen der Erde und bekämpft gewisse im Namen der Religionsgeschichte gegen die katholische Dogmatik erhobene Einwände. Der dritte, der „religionspsychologische“ Teil setzt sich mit einzelnen Schriften, wie denen von James und Starbuck, auseinander und erstrebt einen Beweis für den Wert der Religion, insbesondere der christlichen. Abgelehnt werden der „Intellektualismus“, der „Voluntarismus“ und der „Mystizismus“ als Theorien, denen gemäß die Religion entweder auf dem Intellekt oder auf dem Willen oder auf dem Gefühl allein beruhe. Vertreten wird die Ansicht, daß sie ihren Sitz habe in der „den drei Funktionen (Denken, Wollen, Fühlen) vorhergehenden und sie tragenden substantziellen Einheit des seelischen Lebens“. Ich würde meinerseits eben diese Lehre „mystisch“ nennen.

Ein Zeichen der steigenden Teilnahme für religionsphilosophische Probleme ist das für den Schulgebrauch bestimmte

Büchlein von P. FIEBIG. Es enthält ein Kompendium der Religionsgeschichte in knappster Form und einen ebenso kurzen Abriß der Religionsphilosophie, der von den „Gesetzen der Religionsgeschichte“, den „Arten der Religion“, dem „Wesen der Religion“ und von dem „Christentum als der vollkommensten Religion“ handelt. Das ganze ein vorläufig noch einigermaßen gewagtes Unternehmen; begreiflicher Weise nicht vollkommen; in magnis voluisse sat est!

Mit großem Selbstbewußtsein tritt das konstruktionsfreudige Buch des Leipziger Philosophieprofessors HERMANN SCHNEIDER auf, das den ersten Band zu einem umfassenden Werk über „die Philosophie vom Zweck aus“ bildet und sich speziell mit dem Verhältnis von Religion und Philosophie befaßt. Jene hat die gleiche Aufgabe wie diese. „Beide bestimmen das Ziel des menschlichen Handelns“. „Beide schaffen dabei den Kern für eine systematische Uebersicht alles menschlichen Wissens, ohne dies theoretische Ergebnis eigentlich zu wollen.“ Die Religion unterscheidet sich jedoch insofern von der Philosophie, als sie, stark mit Anthropomorphismen belastet, auf einer tiefern „logischen Stufe“ steht. Das ist eine Auffassung, die — ein Symptom der Zeit — auffallend an die Hegelsche erinnert; trotz ihres intellektualistischen Charakters — der Autor bezeichnet die Lehre vom „religiösen Gefühl“ und „religiösen Willen“ als „scholastisch“ — will ich nicht bestreiten, daß sie, richtig gedeutet, ein Salzkorn Wahrheit in sich schließt. Was übrigens die weitere Entwicklung der Religion anlangt, so wird diese, obwohl ihr keine „wissenschaftliche“, sondern nur „praktische Daseinsberechtigung“ zukommt, nach Schneider fortbestehen und schließlich wieder die Philosophie überleben und ersetzen. Die Zukunft gehört einer „Weltreligion“, deren Trägerin die Sozialdemokratie sein, und die aus „Elementen der sozialistischen Philosophie und des Christentums“ zusammengesetzt sein wird. Also sprach Zarathustra!

Das Werk des Engländers HARDY gehört eigentlich nur seinem — irreführenden — Titel nach hierher. Ueber den „religiösen Instinkt“ weiß es nicht viel mehr zu sagen, als daß

er in der „Erwartung“ eines höheren übermenschlichen Wesens und in dem Verlangen sich mit diesem zu vereinigen bestehe. Davon abgesehen, läuft es auf eine Verteidigung des kirchlichen Christentums einschließlich des Glaubensbekenntnisses (creed) und der Sakramentslehre hinaus.

Einen wertvollen Beitrag zur Religionsphilosophie, und zwar insbesondere zur Religionskritik liefert endlich noch die treffliche Schrift von W. FRESSENIUS. Sie bedeutet einen kräftigen und glücklichen Protest gegen eine gewisse moderne Neigung mit der „Mystik“ zu liebäugeln und bei ihr allein das Heil zu suchen. An dem Beispiel Friedrich von Hügels, Nathan Söderbloms und Georg Kleppl zeigt sie, welche völlig verschiedene Vorstellungen die heutigen Lobredner dieser religiösen Erscheinung mit demselben Namen verbinden. Sie verlangt von allen, die in die Debatte mit eingreifen, daß sie sich an der Hand bestimmter historischer Erscheinungen zunächst einmal darüber verständigen, was genau mit „Mystik“ gemeint sei; und indem sie selbst darauf bedacht ist, dieser Forderung nachzukommen, erstrebt sie den Beweis, daß die Mystik, verglichen mit der geschichtlichen Religion, etwas Anormales, eine Krankheitserscheinung sei. Daß der Begriff der „geschichtlichen Religion“, mit dem der Autor operiert, etwas einseitig unter dem Einfluß W. Herrmanns gebildet worden ist, tut dem Wert seiner Ausführungen nur in geringem Maße Abbruch. Offen bleibt jedoch die Frage, wie nach vorhergegangener Verständigung über den Begriff der Mystik nun auch eine objektive Norm eruiert und festgestellt werden könne, an der geprüft jene als anormal sich erweist.

Natürlich hat in dieser Rundschau nur einiges aus der unübersehbar gewordenen Fülle der Literatur selbst der neueren Zeit berücksichtigt werden können: Exempla docent. Zum Schluß möchte ich, damit auf den Anfang meines Berichts zurückgreifend, ein Wort Kants anführen, der, nicht ohne einige Bosheit, in der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ verlangt, daß jeder Theolog nach absolviertem Studium sich einem Kurs in der „rein philosophischen Religionslehre“