

Werk

Titel: Zur Religionspsychologie

Autor: Mayer, E. W.

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log63

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

eine strenge Scheidung durchführen ließe. Das tut aber nichts zur Sache; das lebendige, reich ausgestattete Bild, das er entwirft, ist geeignet, klärend zu wirken und die sich anbahnende Gemeinsamkeit der Anschauung über das ausgehende Mittelalter zu verstärken. Alle Äußerungen des religiösen Volkslebens sind berücksichtigt; besonders erfreulich ist, daß die Erzeugnisse des Kunst- und Buchdrucks stark herangezogen worden sind; auch Erwägungen mehr theologischer Art sind nicht übergangen. Alles ist aus den Quellen geschöpft. Der Verfasser verliert sich nicht in Einzelheiten, sondern weiß größere Zusammenhänge zu finden; er vergißt auch nicht, daß Augsburg eins der wichtigsten Verkehrszentren der damaligen Zeit war, und weiß das für seine Darstellung nutzbar zu machen. Das Urteil ist richtig, mit dem er schließt: Es ist eine ringende, suchende Zeit, auch religiös suchend — ein Wort Zinks schließt alles in sich: „denn ieder mann wolt gen Himl“ — eine zukunftsreiche Zeit voll Andeutungen und Vorbereitungen kommender Dinge gewesen. Noch aus den alten Wurzeln entsprossen sind die Pflanzen, aber die Luft ist neu, in die sie hineinwachsen.

Kiel, z. Z. Lübeck.

G. Ficker.

Systematische Theologie.

Zur Religionspsychologie.

(Wesen und Ursprung der Religion.)

BETH, K., Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtl. Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig, Teubner, 1914. XII 238. M. 5.—. — SÖDERBLOM, N., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung, hergg. von R. Stübe. Leipzig, Hinrichs, 1916. XII 398. M. 8.—. — JAMES, W., Die relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von G. Wobermin. Zweite verbesserte Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1914. XXXIV 404. M. 6.—.

Theologische Rundschau. XVIII. Jahrg. 8./9. Heft.

19

Die Frage vom Wesen und Ursprung der Religion kann auf doppelte Weise behandelt werden. Wenigstens lassen sich bei der Erörterung des Problems noch immer zwei Methoden unterscheiden.

Die eine könnte man als eine vorwiegend religionsgeschichtliche bezeichnen. Die Anhänger dieses Verfahrens fassen die Frage so an, daß sie vor allem festzustellen suchen, wie die älteste Religion beschaffen gewesen ist; denn sie meinen von da aus mühelos erschließen zu können, wie die Religion entstanden ist, und welchen Motiven sie ihren Ursprung verdankt. Sie verbinden damit vielfach, doch nicht immer, die Ansicht, daß dieselben Motive auch heute noch überall da irgendwie nachwirken, wo überhaupt Religion besteht. Bei solcher Art des Vorgehens fällt die Hauptaufgabe der Religionsgeschichte zu, sofern von dieser — mit Recht oder Unrecht — die nötigen Aufschlüsse über die Beschaffenheit der ersten Religion erwartet werden; weshalb man eben die Methode *a potiori* eine religionsgeschichtliche nennen kann. Sie mag manchen unter uns Modernen etwas „naiv“ anmuten. Aber gerade, weil sie das auch wirklich ist, liegt sie dem Durchschnittsmenschen nahe; sie ist auch sehr alt und erfreut sich gegenwärtig noch bei einzelnen Positivisten und namentlich bei den Ethnologen großer Beliebtheit.

Die andere Methode kann man als eine vorwiegend religionspsychologische bezeichnen. Ihre Anhänger kümmern sich meist wenig darum, wie die erste Religion ausgesehen habe. Sie halten sich an die bekannte, an die „gegebene“ Religiosität und lassen es sich angelegen sein, zu ermitteln, welche seelischen Vorgänge und Motive ihr zugrunde liegen. Sie können sich dabei vernünftigerweise nicht begnügen mit der Analyse der Frömmigkeit einzelner moderner Individuen oder gar nur solcher, die einem schön linierten Fragebogen zugänglich sind; sie werden, wenn sie anders nicht auf einer nicht zu schmalen Induktionsbasis operieren wollen, zugleich die uns bekannten „objektiven Religionen“ ins Auge fassen müssen, das heißt, die uns bekannten, ganzen Menschengruppen der Gegenwart und Vergangenheit gemeinsamen, religiösen Lehren und Dogmen,

religiösen Riten und Handlungen, die man unter dem Titel „objektive“ oder „geschichtliche Religionen“ zusammenzufassen pflegt. Auch dies Verfahren ist durchaus nicht erst von heute. Denn ob man das Schwergewicht mehr auf die Analyse der individuellen Religiosität legt, wie das neuerdings vielfach geschieht, oder mehr mit der Analyse der objektiven Religionen arbeitet, wie sich das schon bei Schleiermacher und Hegel bemerkbar macht: das bedeutet doch keinen prinzipiellen Unterschied in der Methode selbst. Ebenso kann auch dies Verfahren des Beistandes der Religionsgeschichte nicht entraten, sofern diese eine Uebersicht über die Beschaffenheit der objektiven Religionen zu eröffnen vermag. Aber die Religionsgeschichte hat doch hier vorwiegend die Bedeutung einer bloßen Hilfswissenschaft. Die Hauptrolle spielt die psychologische Analyse; weshalb man eben die Methode, wiederum a potiori, als eine religionspsychologische benennen darf.

Den beiden Büchern von BETH und SÖDERBLOM ist nun das gemeinsam, daß sie es mit einer Art Mittelweg zwischen den zwei erwähnten Methoden versuchen. Sie vermessen sich zwar nicht Auskunft darüber erteilen zu wollen, welches die allererste Religionsform innerhalb der Menschheit gewesen sei; sie verzichten wenigstens grundsätzlich auf ein derartiges Unternehmen. Aber sie getrauen sich doch an der Hand des Studiums der Naturvölker Einblicke zu erschließen in die Beschaffenheit besonders alter, noch unfertiger und im Werden begriffener Religionsformen, und sie meinen von da aus am leichtesten Aufschlüsse gewinnen zu können über das Wesen der Religion und die seelischen Vorgänge und Motive, die deren Erscheinung und Entwicklung zugrunde liegen. Zu welchen Ergebnissen beide Bücher gelangen, möge die Inhaltsangabe zeigen.

Der Gedankengang des sehr lesenswerten, sehr interessanten und anregenden Werks von BETH ist etwa folgender. Es knüpft an die Tatsache an, daß die von Tylor und Herbert Spencer ausgebildete sogenannte animistische Theorie unter den Ethnologen als stark erschüttert gilt, wenn sie nicht gar völlig aufgegeben ist. Sie behauptete bekanntlich, daß der Animismus

das heißt hier, der Glaube an Seelen und Geister, die erste Religionsform gewesen sei, und daß sich daraus alle sonstige Religion und die Magie entwickelt habe. An Stelle dieser verdächtig gewordenen Theorie sind neuerdings solche getreten, die man als präanimistisch“ bezeichnet: „präanimistisch“ deshalb, weil sie lehren, daß der Animismus ein verhältnismäßig spätes Gebilde war, und daß ihm irgend „etwas anderes“ vorausgegangen ist. Was allerdings dies „andere“ war, darüber sind sich die Vertreter des Präanimismus nicht einig; der gemeinsame Kampf gegen den Animismus schließt Familienzwiseigkeiten unter ihnen nicht aus: die einen meinen, das „andere“ sei ein ursprünglicher, naiver, unfertiger Monotheismus gewesen, so etwa bekanntlich der Pater W. Schmidt; die übrigen, man darf sagen, wohl die meisten neigen zu der Ansicht, daß „am Anfang“ lediglich die Magie war, und daß die Religion erst auf diese gefolgt sei oder sich aus ihr herausgebildet habe. BETH stimmt nun auch mit allen „Präanimisten“ darin überein, daß der Animismus eine späte Erscheinung gewesen sei; er sondert sich aber von denjenigen ab, die in dem „anderen“, das vorher bestand, nur Magie erkennen wollen und deshalb diese als Grundlage oder Voraussetzung der Religion beurteilen. Er bekämpft die entsprechende Auffassung Vierkandts; er setzt sich mit den vermittelnden Anschauungen von K. Th. Preuß auseinander; ganz besonders aber wendet er sich gegen die — berühmte — These Frazers, daß die Religion erst einem Fehlschlagen der Magie ihren Ursprung verdanke. Allem dem gegenüber erklärt er den Nachweis führen zu wollen, daß „Zauberei nicht Religion erzeugt hat“; die Religion könne auch nicht „in der Weise auf Zauberei gefolgt sein, daß der Anstoß zu ihrem Werden irgendwie von dieser abhängig gewesen sei“. Religion und Magie beruhen vielmehr auf ganz verschiedenen Motiven.

In der Tat: was ist denn eigentlich Magie? was ergibt sich über ihr Wesen und ihre Wurzeln in der menschlichen Seele aus einer vorurteilsfreien Betrachtung der Naturvölker? An diese darf und muß man sich nämlich da um Auskunft wenden. Nicht nur, weil bei ihnen die Magie besonders üppig wuchert, sondern

noch aus einem andern Grund. Gerade auf die Naturvölker berufen sich diejenigen Religionsphilosophen, die für die Behauptung eintreten, daß Religion und Magie eng verwandt sind, daß beide auf denselben Motiven beruhen, oder gar daß die Religion aus der Magie hervorgegangen ist. Sind sie im Recht oder nicht? Die Antwort auf die Frage wird in zwei Kapiteln erteilt, deren eines „Phänomenologie der Magie“, deren anderes „Die psychologischen Grundlagen der Magie“ überschrieben ist. In dem ersten wird ein Ueberblick gegeben über verschiedene Formen der Magie bei den heutigen Primitiven; in dem zweiten wird den Motiven der Magie nachgespürt.

Das Ergebnis läuft zunächst auf eine Bestätigung der Erkenntnis hinaus, daß die Magie an und für sich mit dem Animismus, das Wort hier im weitesten Sinne genommen, also mit dem Glauben an Geister und Seelen oder einen Seelenstoff nicht solidarisch ist; es gibt Spuren einer Zauberei, in der weder mit Geistern noch mit Seelen noch mit einem Seelenstoff operiert wird. Vielmehr sind die magischen Zeremonien zum Teil von Haus aus ganz harmlose, sozusagen, natürliche oder zufällig entstandene Handlungen und Bräuche, etwa, um ein möglichst einfaches Beispiel anzuführen, unwillkürliche Ausdrucksbewegungen eines starken Begehrens. Zu qualifiziert magischen Handlungen werden sie dann aber nicht erst dadurch, daß sie in Verbindung gebracht werden mit Geistern, Seelen oder einem Seelenstoff, sondern allein schon dadurch, daß sich mit ihnen die Vorstellung und Erwartung verknüpft, es könne durch die betreffenden Handlungen und Bräuche unmittelbar und ohne weiteres ein ersehnter Erfolg erzwungen werden, der doch in Wirklichkeit von ganz anderen Bedingungen abhängig ist, — eine Vorstellung und Erwartung, die durch das leidenschaftliche, die Mittelglieder überspringende Ungestüm des menschlichen Wunsches erzeugt wird und gelegentlich verfestigt worden sein mag durch die Erfahrung, daß auf die magischen Verrichtungen hin zufällig hier oder dort einmal der Erfolg tatsächlich sich eingestellt hat. Die Magie hat also ihre eigentliche Wurzel in einer bestimmten Gemüts- und Willensverfassung, in dem „ego-

istischen“ — ich würde lieber noch sagen, dem „eigenwilligen“ — Wünschen und Verlangen des menschlichen Herzens, das rasch und auf seine Weise, ohne Berücksichtigung der natürlichen Ordnung und der von ihr gewiesenen Mittel und Wege die Dinge meistern will.

Das ist eine Auffassung der Magie, in der gewisse Gedanken von Hubert und Mauß glücklich fortgebildet und namentlich von einzelnen nebensächlichen Marotten der französischen soziologischen Schule gereinigt erscheinen, und die zugleich an die von Bouvier entwickelte Theorie erinnert; nur daß sie noch ausführlicher und sorgfältiger begründet wird als diese.

Ganz anders als die Magie die Religion. Beide unterscheiden sich nicht bloß, wie Jevons und andere meinen, dadurch, daß die Religion als Gemeinschaftssache auftritt, während die Magie antisozial ist. Das trifft nicht immer zu, ist jedenfalls nicht das wichtigste Kriterium. Charakteristisch ist dagegen, daß die Religion in einer ganz anderen Gemüts- und Willensverfassung gründet als die Magie. Wenn wir von der Betrachtung der uns am nächsten stehenden, höher entwickelten Formen der Frömmigkeit ausgehen, so springt ja in die Augen, daß zur Religion mindestens ein ehrfurchtsvolles Sichbeugen unter eine höhere übersinnliche Macht gehört: es ist dies jenes „Minimum der Religion“, von dem Marett schon wiederholt gesprochen hat. Nun, eine derartige Gemüts- und Willensverfassung mit- samt der ihr zugeordneten Vorstellung findet sich auch unabhängig vom Animismus und abgesehen von diesem bei den Primitiven. Es ist nicht wahr, daß wir da, wenn wir vom Animismus abstrahieren, lediglich auf Magie stoßen: es zeigen sich auch vielfach Spuren von der Vorstellung einer höheren übersinnlichen Macht, die noch nicht als Geist oder gar als Persönlichkeit gedacht wird, der man sich aber demütig unterwirft. Das legt der Autor in zwei weiteren Kapiteln dar, in denen er den Sinn der neuerdings viel besprochenen Worte Mana, Manitu, Orenda, Wakonda und vieler der Bedeutung nach verwandter Worte erörtert. Er findet in diesen Begriffen, deren weite, ja fast allgemeine Verbreitung bei den Naturvölkern er sich zu

erweisen bemüht, die Vorstellung enthalten von einer übersinnlichen Macht, die keineswegs immer als Geist oder Persönlichkeit aufgefaßt wird, die gelegentlich sogar zum Mittel für magische Praktiken degradiert erscheint, der man aber doch vorwiegend demütige und ehrfurchtsvolle Unterwerfung entgegenbringt. Das ist aber eben ein qualifiziert religiöses Verhalten im Unterschied vom magischen.

So begegnen uns überall oder fast überall bei den Primitive, abgesehen vom Animismus und unabhängig von diesem, zwei durchaus verschiedene, konkurrierende Verhaltensweisen, deren eine als die magische, deren andere als die religiöse rekonstruiert werden kann. Beide, Magie und Religion, lassen sich wohl begreifen als psychische Reaktionen auf die Erfahrung von der Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens, mit Goethe gesprochen, von den „Grenzen der Menschheit“; aber die Magie reagiert auf diese Erfahrung mit gesteigerter Intensität des Wünschens, mit eigenwilligem, zum Phantastischen und zur Selbsttäuschung führendem Trotz; die Religion dagegen mit Gefühlen der Demut, der Ehrfurcht vor einer höheren Macht und mit der Bereitwilligkeit sich dieser zu unterwerfen; deshalb schließt die Religion auch den Keim der Sittlichkeit in sich als des Bestrebens, den Weisungen einer höheren Ordnung nachzukommen.

Bei diesem in seiner Art glänzenden und gleichsam für sich selbst sprechenden Resultat läßt es nun allerdings der Autor nicht bewenden. Er wirft zum Schluß noch die Frage auf, ob wohl von jeher Religion und Magie nebeneinander bestanden haben, und, wenn das nicht der Fall sei, ob der Magie oder der Religion die zeitliche Priorität zuzuerkennen sei. Er entscheidet sich für das letztere. Indem er gewisse den prähistorischen Menschen betreffende Funde in den Kreis der Betrachtung zieht, deutet er eine Konstruktion an, deren Umriss sich etwa so ausnehmen: soweit das in die Vergangenheit der Menschheit gerichtete wissenschaftliche Auge zu erkennen vermag, hat es einmal eine Zeit gegeben, die „prämagisch“ und „präreligiös“ war, in der also weder Magie noch Religion be-

stand. Darauf tritt allmählich eine Religiosität auf, die den Mutterschoß für alle künftige Religion bildete, und die sich als ehrfurchtsvolle Beugung vor einer zwar noch nicht als persönlich, aber doch als übersinnlich und übernatürlich gedachten Macht darstellte. Magie und erst recht Animismus sind dann noch spätere Erscheinungen und zwar Zeichen der Degeneration.

Ich brauche nun kaum zu sagen, daß mir diese zuletzt erwähnte Konstruktion, daß mir diese zeitlichen Bestimmungen, von denen ich ausdrücklich wiederholen muß, daß sie vom Verfasser gerade nur angedeutet werden, gewagt und deshalb entbehrlich erscheinen. Für derartige Versuche ist die Stunde noch nicht gekommen; sie liegt vielleicht jetzt ferner als je: die ἐποχή dünkt mich da wissenschaftliche Pflicht. Es ist nicht einmal absolut sicher, daß der Managlaube richtig interpretiert wird, wenn man ihn als einen überall vorkommenden Glauben an eine Art abstrakter, für sich bestehender übersinnlicher Machtsubstanz auffaßt: ein Sachkundiger wie Söderblom beispielsweise lehnt diese Deutung ab. Ueberhaupt wird der Begriff des Managlaubens, je weiter man seinen Umfang ausdehnt, das heißt, je mehr Erscheinungen bei den Naturvölkern man darunter zu subsumieren sucht, nach einem bekannten logischen Gesetz um so inhaltsärmer und um so schwieriger zu definieren. Es ist aber erst recht fraglich, ob aus der Tatsache, daß der Managlaube vielfach unabhängig vom Animismus auftritt, mit völliger Verlässlichkeit eine zeitliche Priorität desselben erschlossen werden kann. Die zeitlichen Bestimmungen in bezug auf die verschiedenen Religionsformen bei den Naturvölkern haben sich stets als die anfechtbarsten erwiesen. Sie sind gefährlich. Wir müssen uns hüten, den Ethnologen, die durch die Tradition darauf eingestellt sind, vor allem zu fragen, was das Frühere und Erste war, auf die abschüssige Bahn zu folgen, wo wir es doch nicht nötig haben. Im Zusammenhang damit sei es ausgesprochen, daß auch sonst noch einiges, das bei der Erörterung des Managlaubens vom Autor vorgebracht wird, mich als kühn anmutet. BETH hat sich viel zu weit umgesehen in der ethnologischen Literatur, um nicht selbst zu wissen, daß manche

seiner Kombinationen auf nicht ganz unberechtigte Zweifel stoßen dürften. Dies zur Kritik.

Hohen und bleibenden Wert haben dagegen meines Erachtens die künstlerisch aufgebauten und sorgfältig begründeten Thesen des Autors über den Unterschied von Religion und Magie und die verschiedenen, ja, entgegengesetzten Motive, die beiden zugrunde liegen. Hohen und bleibenden Wert desgleichen seine gründlichen Ausführungen, sofern sie sich auf den Nachweis beschränken, daß uns weithin bei den Primitiven, unabhängig vom Animismus, Vorstellungen und Stimmungen begegnen, die man nur für die Religion in Anspruch nehmen kann. Mag man mit allen Einzelheiten der Argumentation übereinstimmen oder nicht, hier werden fruchtbarste Anregungen ausgestreut, die ich dankbar entgegengenommen habe. Darum liegt nach meinem Urteil die Hauptbedeutung des Buchs nicht darin, daß es, wie der Nebentitel besagt, einen „religionsgeschichtlichen Beitrag“ liefert „zur Frage nach den Anfängen der Religion“, wohl aber darin, daß es, wie der Haupttitel zu verstehen gibt, einen religionsgeschichtlich fundierten, zugleich sehr interessanten und sehr lehrreichen Beitrag liefert zur Religionspsychologie oder, genauer gesprochen, zur Psychologie der Religion und zur Psychologie der Magie.

Erheischte die Schrift Beths aus mancherlei Gründen eine eingehende Besprechung, so gilt dasselbe von derjenigen SÖDERBLOMS¹⁾. Sie empfiehlt sich nicht nur durch den wohlklingenden Namen des Autors. Es sind an sich wichtige und wuchtige Gedanken, die von ihr in origineller, ich will nicht gerade sagen, pikanter, aber doch eigentümlich gewürzter Darstellungsform vorgetragen werden. Allerdings muß gleich hier gesagt werden, daß der Titel des Werks irreführen kann. Es handelt sich nicht etwa um eine Art theogonischen Roman, wie wir ihn Wundt verdanken, um einen Bericht darüber, wie die verschiedenen Zeitalter auf Grund sehr verschiedener Erfahrungen den

¹⁾ Es wird dem Leser willkommen sein, neben Boussets Bericht, vgl. vorige Nr. S. 179 ff., auch diese Charakteristik des wichtigen Buches von Söderblom zu lesen. Die Redaktion.

Gottesbegriff stückweise zusammengesetzt haben gleich der Figur eines Geduldspiels. Es handelt sich um Bescheideneres, um weniger, das heißt, um mehr: *πλέον ἡμῶν παντός*. Bereits in der Einleitung wird das Wort P. Ehrenreichs angeführt: „Die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee und dem Verhältnis der Gottheiten der niederen und höheren Kulturen zueinander, sowie überhaupt der Entwicklungsreihe, die von den ersten Anfängen bis zum Gott der Offenbarungsreligionen führt, ist die schwierigste der Religionsgeschichte überhaupt.“ Der Autor stimmt diesem Ausspruch zu. Deshalb beansprucht er selbst nicht eine Lösung des Problems zu geben; er möchte nur einer solchen etwas näher kommen, indem er es sich angelegen sein läßt, gewisse allgem einmenschliche Seelenregungen nachzuweisen, die sich überall, auch bei den Primitiven, finden, und die von Bedeutung waren für die Entstehung und Entwicklung der Religion: „so sicher der Mensch trotz aller Ungleichheit immer Mensch bleibt, und die Natur auf diesem Planeten trotz aller Ungleichheit Natur, so gewiß weist seine Reaktion auf das Dasein, und seine Ahnungen und Gewißheit über das Uebermenschliche, im Verlauf der Entwicklung gewisse typische Züge auf, die die Wissenschaft notwendig aufzeigen muß.“ Hier kündigt sich ziemlich deutlich eine Wendung zu dem Verfahren an, das wir a potiori ein religionspsychologisches benannt haben.

Ich hoffe dem Leser einen Dienst zu leisten, indem ich möglichst treu dem Gedankengang des Autors folgend, über den Inhalt des Buches berichte.

SÖDERBLOM stellt sich zunächst die Aufgabe zur Darstellung zu bringen, welche Erscheinungen religiöser Art oder doch solcher Art, daß sie als religiös gedeutet werden können, uns bei den Naturvölkern begegnen, in der Hoffnung eben auf diese Weise unsere Einsicht in das Wesen und Werden des Gottesglaubens vertiefen zu können. Ein Dreifaches läßt sich da unterscheiden: einmal der „Animismus“, ferner der „Managlaube“ oder der Glaube an die „Macht“ und endlich der „Urheberglaube.“

1. **Der Animismus.** Der Begriff ist, wie heute allgemein zugestanden wird, ein vieldeutiger, und es bedarf erst einer Verständigung über seinen Inhalt. Faßt man ihn im weitesten Sinne, so schließt er nach S. nicht bloß den sogenannten „Animatismus“ in sich, das heißt, den Glauben an die Belebtheit aller Dinge, sondern auch den Glauben an Seelen, die allen Dingen einwohnen, wie die menschliche Seele dem menschlichen Körper, und ebenso auch den Glauben an Geister, „freischwebende“ oder den Dingen nur zufällig oder vorübergehend einwohnende Geister. Der so beschaffene Animismus ist in hervorragendem Maße charakteristisch für die „primitive Anschauung“; er „spielt in ihr eine höchst wesentliche Rolle“ und ist bei den Naturvölkern weit verbreitet. Darin haben die Vertreter der animistischen Theorie wohl recht; sie gehen aber irre, wenn sie meinen ihn seiner Entstehung nach erklären zu können aus bloßen Träumen und Visionen der „Wilden“ und aus der bloßen Beobachtung des Unterschieds zwischen Leichen und Lebenden. Er verdankt vielmehr seinen Ursprung zugleich tiefer liegenden Motiven von bleibendem Wert, nämlich dem, wenn auch nur dämmernden Bewußtsein des Menschen, „eine denkende, wollende, handelnde persönliche Einheit“, eine „Ursache“ von Taten, ein „sich selbst bestimmendes Wesen“ zu sein. Mit andern Worten, er beruht nicht allein auf Erfahrungen, die nur für eine bestimmte niedere Kulturstufe von Bedeutung sein können, sondern auf allgemein menschlichen, allezeit wirksamen Erfahrungen und Motiven. Deshalb bleibt er durchaus nicht bloß auf die Naturvölker beschränkt. Er durchzieht die ganze Geschichte der Menschheit; er wird in gereinigter Form auch von modernsten Denkern vertreten und lebt fort in den spiritualistischen Systemen der neueren Philosophie. Was aber seinen Einfluß auf die Religion betrifft, so ist dieser zwar nicht so groß gewesen, wie man bisher allgemein angenommen hat; er darf indessen auch nicht unterschätzt werden. Für die Ausgestaltung des Gottesglaubens bedeutet der Animismus mindestens dasselbe wie für die Auffassung des Menschen: daß er es nämlich ermöglicht und nahe gelegt hat, die Gottheit als

„Willen und Einzelpersönlichkeit“ zu betrachten, wie denn auch heute noch der Spiritualismus einer religiösen Weltanschauung zur Stütze dienen kann.

2. Der „Managlaube“ oder der Glaube an die „Macht“. Gleich Beth bemüht sich S. nachzuweisen, wie weit verbreitet der Begriff „Mana“ und zahlreiche analoge Begriffe bei den Primitiven sind, und welche große Rolle sie da spielen. Was aber hat es eigentlich genau für eine Bewandnis mit dem Managlauben? Ist es etwa an dem, daß die Manavorstellung mit der Vorstellung von Seelen und Willen zusammenfällt? Es wäre Uebereilung, das anzunehmen. Gewiß rührt Mana oft genug von einem persönlichen Willen her; aber das ist durchaus nicht immer der Fall. „Nach dem voll entwickelten Animismus hat alles eine Seele“, alles einen Willen; „aber daraus folgt keineswegs“, daß alles Mana ist oder hat. Oder ist es vielleicht an dem, daß die Manavorstellung zusammenfällt mit der Vorstellung des „Urvaters“ — einer Vorstellung, die ebenfalls bei den Naturvölkern vielfach vorkommt, und von der nachher noch die Rede sein soll? Es wäre wiederum übereilt, das anzunehmen. Gewiß erscheint die Manavorstellung oft sprachlich eng verknüpft mit der Vorstellung eines Wesens, das „Ursprung aller Dinge ist“. Das begreift sich leicht daraus, daß in „beiden die Ursache für etwas gesucht wird, was man sonst nicht erklären kann“. Indessen nicht alle Urväter haben oder sind Mana. Was aber ist denn dann „Mana“? Faßt man all die Worte zusammen, die als mehr oder weniger gleichwertige Synonyma bei den Naturvölkern uns begegnen, so ergibt sich: Der Ausdruck „Mana“ bedeutet von Haus aus so viel wie: merkwürdig, sehr groß, außerordentlich wirksam, gefährlich, ungewöhnlich (*ça sort de l'ordinaire*), man könnte auch nach einzelnen Wendungen S.s sagen, übernatürlich, obwohl er selbst an anderer Stelle wieder erklärt, daß die Primitiven den Begriff des Uebernatürlichen als solchen nicht kennen. Man geht aber zu weit, wenn man meint, das Wort weise ursprünglich hin auf die Vorstellung einer allgemeinen, besonders wirksamen „Machtsubstanz“ nach Art einer überall verbreiteten Materie:

„bei der modernen Opposition gegen den Animismus redet man von der „Macht“ nicht selten in einem Sinne wie von der „Energie“ des Monismus oder irgendeiner pantheisierenden Formel; eine solche Deutung des Mana ist ein gewaltsamerer Anachronismus, als wenn man in den „Urvätern“ oder Allbildnern einen Urmonotheismus wiederzuerkennen glaubt.“ Nein, Mana ist keine selbständige Substanz, wenigstens nicht immer, aber doch auch keine bloße Eigenschaft, sondern — nun, ich meine S. hat selbst die beste Erklärung vorweggenommen, indem er proleptisch das Wort „Mana“ mit „Macht“ übersetzte. Ist „Macht“ eine selbständige Substanz oder eine bloße Eigenschaft? sie kann bald als dies, bald als jenes gedeutet werden; ob indessen so oder so, gleichviel: das Charakteristische, das Wesentliche ist, daß Mana oder Macht Ehrfurcht einflößt, Scheu, Vorsicht und Anlaß geben kann zu einem reservierten Verhalten, zur Zurückhaltung, zu gewissen Riten und Observanzen. Deshalb ist der Begriff des Mana mit dem des Tabu nah verwandt und können beide unter dem Oberbegriff des „Heiligen“ zusammengefaßt werden. Deshalb werden auch nur denjenigen Wesen und Gegenständen, Seelen oder Geistern Riten und Zeremonien entgegengebracht, die Mana haben oder sind. Damit ist zugleich gesagt, was der Managlaube für den Gottesglauben und die Ausbildung der Gottesvorstellung bedeutet. Man kann das so ausdrücken: das Vorhandensein von Mana gibt das entscheidende Kriterium dafür ab, welche Erscheinungen als göttlich gewürdigt und angebetet werden sollen. „Die Signatur des Göttlichen ist Macht. Machtgeladene Wesen und Gegenstände bezeichnen die Anfänge der Gottesidee.“ Mehr als das: das Vorhandensein von Mana kann unter Umständen den Anstoß dazu geben, die Vorstellung von besondern Göttergestalten neben den Erscheinungen auszubilden: denjenigen Gegenständen nämlich, die Mana sind oder haben und die von besonderer Wichtigkeit sind für das menschliche Leben, denen darum bestimmte Riten entgegengebracht werden oder, anders ausgedrückt, die darum als „heilig“ gelten, werden gelegentlich gewisse Göttergestalten koor-

diniert, etwa dem Korn eine Korngottheit oder dem Mais eine Maisgottheit.

3. Der „Urheberglaube“. Weit verbreitet ist endlich bei den Naturvölkern neben dem Animismus und neben der Manavorstellung der Glaube an „Urheber“, an Wesen, die alles geschaffen haben, speziell auch die herrschenden Riten und Regeln fürs menschliche Leben. Die Zeiten sind vorbei, wo man diesen Urheberglauben als belanglos behandeln oder als bloßen Import verschollener Missionare einschätzen konnte. Die Religionswissenschaft muß heute mit der Tatsache rechnen, daß er sich fast überall findet als ein zwar vielfach verblaßtes, jedoch echtes einheimisches Gebilde. Man hat gemeint in ihm etwas wie einen Urmonotheismus erkennen zu können, Pater Schmidt insbesondere hat in ihm den Glauben an einen ursprünglichen Himmelsgott freudig begrüßt. Diese Deutung ist jedoch nicht zulässig, vornehmlich deshalb nicht, weil den „Urhebern“ in der Regel keine kultische Verehrung dargebracht wird. Aber auch an eine Personifikation von Himmelswesen, namentlich des Himmels, ist nicht zu denken. Ebenso wenig daran, daß es sich um gewöhnliche Ahnengeister handelt. Wir kommen wohl dem Verständnis der Urhebergestalten am nächsten, „wenn wir sie mit den „Heilbringern“ im allgemeinen zusammenstellen, welche das eine oder andere eingesetzt und zubereitet haben. Nur, daß diese großen Urheber in sich die Antwort auf die wichtigsten kausalen Fragen befassen“. „Es liegt in ihrer Annahme mehr die Antwort auf die Frage: woher kommt dies oder jenes? wer hat es gemacht? als auf die Frage: wer kann uns helfen? wen müssen wir besänftigen, um von Unglück befreit zu werden und Erfolg zu gewinnen?“ Was aber der Urheberglaube für die Gestaltung der Gottesvorstellung bedeutet, braucht nicht erst gesagt zu werden. Es genügt der Hinweis darauf, daß in den höher entwickelten Religionen der Gottesglaube den Schöpferglauben in sich schließt.

So also sehen die drei Glaubensformen, die drei religiös bedeutsamen Vorstellungsreihen aus, die wir fast überall bei den Naturvölkern beobachten können. Ihrem Geist nach, ihrer in-

nersten Tendenz nach werden sie gelegentlich noch einmal durch die Worte charakterisiert: „Will man die in der primitiven Vorstellungswelt erkennbaren Linien ausziehen, so könnte man sagen, daß in der Fortführung des Urheberglaubens eine Art von kosmologischer Gottesidee und göttlicher Begründung der sozialen Pflichten liegt. In der Mana-Idee dämmert die Vorstellung vom Uebernatürlichen. Der Animismus trägt in seiner Fortbildung in sich, daß der Geist als Willenseinheit den Lebensäußerungen zugrunde liegt, und daß alles Dasein als eine Anzahl von Willenseinheiten aufgefaßt wird.“ Wohlverstanden: es handelt sich um ein Nebeneinander dieser drei Glaubensformen oder Vorstellungsreihen bei den Primitiven. Ausdrücklich lehnt S. im Unterschied von Beth die Meinung ab, daß von ihnen die eine oder andere die zeitlich frühere gewesen sei. Das läßt sich von dem Urheberglauben ebensowenig behaupten wie von dem Animismus; aber auch nicht von der Manaverehrung: „Mehrere Forscher . . . haben verschiedentlich gezeigt, daß eine Reihe von magischen oder religiösen Riten bei den Primitiven vom Animismus unabhängig sind und sich mit Seelen oder Geistern nicht befassen. Das bedeutet für die Religionswissenschaft eine sehr wichtige Erkenntnis und einen erheblichen Fortschritt. Aber es beweist doch nicht, daß es in der Geschichte der Menschheit jemals eine voranimistische Periode der Magie und Religion gegeben habe.“ Das heißt vorsichtig reden, aber — nicht unkorrekt. Dagegen getraut sich der Autor wenigstens an einigen Beispielen anschaulich zu machen, daß aus den drei genannten Vorstellungsreihen in der weiteren Entwicklung tatsächlich „die Götter durch komplizierte und wohl in der Regel unentwirrbare Prozesse hervorgegangen seien“.

Ehe er sich aber dieser Aufgabe unterzieht, wendet er sich noch seinerseits gegen diejenigen Forscher, die auf Grund der neueren Entdeckungen über die Manavorstellung die These verfechten, daß der Religion eine Periode der bloßen Magie vorausgegangen sei. Selbst wenn es erwiesen wäre, führt er aus, daß der Managlaube gegenüber dem Animismus das zeitlich Frühere war, so wäre damit die Priorität der Magie nicht dar-

getan; denn in dem Managlauben steckt nicht bloß ein magischer Keim, sondern, wie bereits gezeigt, ein äußerst fruchtbarer religiöser Keim. Das gibt S. Gelegenheit, sich ebenfalls über die wichtige Frage vom Verhältnis der Religion zur Magie ex professo auszulassen.

Das Ergebnis, in das die sehr lebhaft geführte Untersuchung ausmündet, läßt sich, wenn ich recht verstanden habe — die Sprache des Autors wird in den betreffenden Abschnitten stellenweise geradezu dithyrambisch, und es ist nicht ganz leicht, das was gemeint ist, auf präzise Formeln zu bringen —, ungefähr folgendermaßen wiedergeben. Das für die Religion Charakteristische ist nicht der ausgebildete Gottesbegriff, sondern die Vorstellung der Macht, des Uebernatürlichen, des „Heiligen“; dementsprechend sind die in der Religion vorherrschenden Gefühle solche der Abhängigkeit, der Unterwerfung, aber auch des Vertrauens, der Zuversicht zu dem Heiligen als zu einem Faktor, der für das Leben und Gedeihen der Gemeinschaft wertvoll ist. Die Magie setzt nun wohl auch die Vorstellung der Macht, des Uebernatürlichen voraus und erweist sich allein schon insofern als etwas der Religion gegenüber Sekundäres; sie hebt sich aber des weiteren von ihr dadurch ab, daß sie die Macht, das Uebernatürliche gebraucht, um Böses zu wirken und die Gemeinschaft zu schädigen; damit hängt zusammen, daß sie sich gern absondert und Privatwege geht, daß sie, wo sich die Vorstellung der Macht differenziert hat in die von guten und bösen Mächten, sich der letzteren bedient; damit hängt endlich zusammen, daß sie nicht von einem Geist der Unterwerfung und des hingebenden Vertrauens erfüllt ist, sondern von der herrischen Absicht, die Macht zu mißbrauchen „für selbstische und verständliche Ziele“. Die gegebene Charakteristik berührt sich unzweifelhaft an mehreren Stellen mit derjenigen Bouviers und Beths; sie kann dieser in manchen Stücken zur Ergänzung dienen. Nur sind die für die Magie bezeichnenden Züge etwas anders abgeleitet und eingeordnet. Ob das Gesamtbild klarer und anschaulicher ausgefallen ist, lasse ich auf sich beruhen.

Und nun folgt der in Aussicht gestellte Nachweis, daß die

bei den Primitiven beobachteten Glaubensformen oder, besser, religiös bedeutsamen Vorstellungsreihen in den höheren Religionen verschiedentlich nachgewirkt haben. An mehreren Exempeln wird gezeigt, wie die eine oder andere von ihnen gleichsam ein Kristallisationszentrum bildet in den großen uns bekannten Kulturreligionen. Ein erstes Beispiel liefert die chinesische Staatsreligion. Deren höchster Gott, Schangti oder Ti'en, ist von Haus aus nicht, wie viele meinen, ein Ahnengeist, auch nicht eine personifizierte Naturerscheinung, sondern ein „Urheber“. Doch fällt auf, daß Schangtis kosmogonische Bedeutung geringer ist als seine Bedeutung für die Moral. „Die Ursprungsmythen sind zurückgetreten vor dem Gedanken an die Ordnung und den Bestand des Daseins, sowie besonders vor dem, was der Kaiser, die Beamten und das Volk für diesen Zweck innezuhalten haben.“ Ein zweites Beispiel gibt das indische und iranische Religionswesen ab. Unter Anknüpfung an die Oldenbergsche Deutung des Wortes „Brahman“ als „geistlich-zauberhafter Macht“ wird dargelegt, daß der Brahman Glaube als Fortbildung des Managlaubens begriffen werden kann. Ebenso ist das iranische „Hvarena“, die „Herrlichkeit“ oder „Macht“, das heißt, eins der Wesen, „die sich in den Texten um den allweisen Herrn gruppieren“, ein Abkömmling von Mana. Ein drittes Beispiel bietet der Jahvismus. Während nämlich Elohim ein ursprünglicher „Urheber“ sein könnte, ist der von Moses verkündigte Jahve wohl von Haus aus ein animistischer Naturgott, ein willenbeseelter Naturgott, ein Wille. So lebt der Urheberglaube im Schangtiglauben fort; die Verehrung von Mana in der Verehrung des Brahman und Hvarena, sofern in der Vorstellung „einer unpersönlichen Macht vom Manatypus die Einsicht dämmert, daß das Göttliche die ganze Welt durchdringt und unpersönlich ist“. Im Jahvismus endlich lebt der animistische Seelen- und Geisterglaube fort, denn dieser „beginnt ein geistiges Dasein zu erkennen, das näher bestimmt ist als ein Reich des Willens, erst launenhafter und willkürlicher Individuen, später, durch prophetische Einwirkung oder sonstige religiös-

ethische Errungenschaften, vernünftiger, aus inneren Gesetzen handelnder Wesen persönlicher Art“.

Zwei letzte Kapitel beschäftigen sich dann noch mit der „Urheberreligion in Europa“ und mit der „Mana-Brahman-Religion“ in Europa. Das erste — ein sehr unterhaltender, an Kuriositäten und interessanten literarischen Notizen reicher Abschnitt — konstatiert einen gewissen Zusammenhang zwischen dem Deismus und der chinesischen Urheberreligion, wenigstens in dem Sinne, daß das Umsichgreifen des Deismus mit einer sehr hohen Schätzung der chinesischen Religion zeitlich zusammenfiel. Das zweite legt dar, daß mit der Spekulation und Mystik im Anfang des 19. Jahrhunderts eine merkwürdige Begeisterung für das indische Religionswesen Hand in Hand ging.

Ich habe allein schon durch die eingehende Berichterstattung zu erkennen gegeben, wie wichtig und lesenswert mir das SÖDERBLOMSche Buch erscheint. Man langweilt sich ganz gewiß nicht bei der Lektüre, und man kann unter Umständen etwas daraus lernen: darüber ist weiter kein Wort zu verlieren. Doch wird es auch sicher nicht an Zweifeln und Widerspruch fehlen.

Am wenigsten dürften wohl diejenigen Partien befriedigen, in denen der Nachweis erstrebt wird, daß die bei den Primitiven aufgezeigten elementaren Glaubensformen in den höheren Religionen fortwirken. Um nur einiges herauszuheben: unfraglich werden viele der These zustimmen, daß Jahve von Haus aus ein animistischer Naturgott war; das ist schon des öfteren ausgesprochen worden; wissen wir aber auch so viel über die Vergangenheit Elohims, daß wir mit der erforderlichen Verlässlichkeit behaupten können, er sei ursprünglich ein bloßer „Urheber“ gewesen? Ich überlasse den Alttestamentlern die Kritik, fürchte aber, sie wird nicht durchweg günstig ausfallen. Was den Brahmanismus betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß in dieser weltflüchtigen und weltabgekehrten Religiosität denn doch eine ganz andere Stimmung obwaltet als in dem, was man als die Manaverehrung der Primitiven bezeichnen kann. Das ist aber nicht bedeutungslos für die Beurteilung der in Betracht kommenden psychischen Motive. Und um noch eine Bemerkung

über die chinesische Religion hinzuzufügen: gerade aus den Ausführungen Söderbloms geht hervor, wie wichtig die Befolgung der Gebote und Ordnungen Schangtis für das Wohl und Wehe des ganzen Volks ist. Falls daher Schangti wirklich von Haus aus ein „Urheber“ ist, so drängt sich von selbst die Frage auf, ob es zulässig ist, die „Urheber“ in der Weise als bloße „dei otiosi“, als bloße dem Kausalitätsbedürfnis entsprungene Wesen zu charakterisieren, wie es seitens des Autors geschieht. Liegt nicht in den „Urhebern“ doch am Ende noch etwas mehr als S. Wort haben will? Ich behaupte nicht, wenigstens hier nicht, ich frage nur.

Besonders wertvoll sind dagegen meines Erachtens diejenigen Partien, in denen die das Religionswesen der Naturvölker betreffende Phänomenologie entwickelt wird. Hier wird meisterhafte Arbeit geleistet, deren Ertrag einzuernten sich lohnt. Man folgt auch gerne dem Autor, wenn er in der mit der Darstellung verknüpften psychologischen Analyse allmählich drei Motive für die Entstehung und Ausbildung des Gottesglaubens heraustreten läßt: 1. das dämmernde Bewußtsein des Menschen, eine Ursache von Handlungen, ein Wille zu sein; 2. das Erlebnis übergeordneter Mächte; 3. das erwachende Bedürfnis nach kausaler Erklärung der Dinge. Zugleich werden aber auch neue Erwägungen angeregt, von denen ich wenigstens eine zur Sprache bringen will.

Zieht man, wie es der Autor tut, nicht bloß das Wort Mana sondern möglichst all die hier und dort auftauchenden synonymen Ausdrücke in Betracht, so darf man wohl mit Recht behaupten, daß der Managlaube über die ganze Welt der Primitive verbreitet sei. Diese Behauptung kann aber, um gültig zu bleiben, nicht besagen wollen, daß uns überall als etwas Selbständiges neben dem Animismus und dem Urheberglauben der Glaube an eine für sich bestehende unpersönliche Macht begegnet. Daß dies der Fall sei, wird von S. selbst entschieden bestritten. Wohl erscheint die Manaverehrung bisweilen als Verehrung einer für sich bestehenden unpersönlichen Macht; häufig aber auch als Verehrung der Macht eines anderen Wesens,

eines beseelten Naturgegenstandes oder eines Urhebers. Die aufgestellte Behauptung kann also, um gültig zu bleiben, nur den Sinn beanspruchen, daß sich durchweg bei den Naturvölkern eine hohe und höchste religiöse Wertschätzung der „Macht“ bemerkbar macht: die Macht charakterisiert die Gottheit in dem Maße, daß sie unter Umständen an deren Stelle treten kann. Das ist vielleicht eine bis zur Trivialität selbstverständliche Wahrheit; aber eben deshalb verdient sie seitens der Religionspsychologie die intensive Beachtung, die oft gerade dem Selbstverständlichen versagt bleibt. Sie läßt sich auch für die höher entwickelte Religiosität als zutreffend erweisen. Auch der heutige Fromme gibt durch Wort und Tat und Lied kund, daß die „Macht“ Gottes für ihn die denkbar größte Bedeutung hat; man begeht keinen Anachronismus, wenn man darauf aufmerksam macht, daß er gelegentlich statt von der Gottheit kurzweg von der „Allmacht“ oder von den „himmlischen Mächten“ redet. An die neutestamentlichen *δυνάμεις* und verwandte Größen soll nicht erst erinnert werden. Das Erlebnis übergeordneter Macht und die Wertung dieser Macht ist konstitutiv für die Religion. Mit allem dem wird nur der an sich nicht neue Gedanke neu ausgesprochen und bestätigt, daß das Hauptmotiv der Religion in Erfahrungen liegen muß, die zugleich das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht und Vertrauen zu dieser Macht anzuregen vermögen. Das ist am Ende auch SÖDERBLOMS Meinung; aber es ist nicht überflüssig es noch einmal festzustellen. Denn nun wird erst klar, daß das betreffende Motiv an sich schon völlig ausreichend war für die Ausbildung der Gottesvorstellung. Es bedurfte nicht unbedingt des Animismus und der ihm zugrunde liegenden Motive, um in die Gottesvorstellung das Moment der Persönlichkeit, des Willens hineinzutragen: das Vertrauen zu einer Macht schließt eo ipso die Tendenz in sich, die Macht als Willen vorzustellen, mag nun die Vorstellung eine deutlich umrissene, klar bewußte sein oder nicht: nur einem Willen gegenüber ist Vertrauen möglich. Ebenso wenig bedurfte es unbedingt des Kausalitätsbedürfnisses, um in die Gottesvorstellung das Moment der Schöpfung hineinzutragen.

tragen: die Vorstellung der Macht schließt schon keimhaft die Ideen des Wirkens, Gestaltens, Hervorbringens in sich. Animismus, Urheberglaube und die ihnen nach Söderblom zugrunde liegenden Motive können daher höchstens die Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, daß sie einen Prozeß erleichtert und begünstigt haben, der sich auch ohne sie vollziehen konnte. Sie sind mehr oder weniger Nebenmotive. Mit einem Worte: die eigentlichen Motive der Religion erscheinen vereinfacht; sie stellen sich durchweg als solche dar, die im tiefsten Innern, im emotionalen Erleben des Menschen gründen. Mehr und mehr sind wir abgerückt von der unerträglichen, innerlich unmöglichen Theorie Wundts, wonach die Gottesvorstellung mosaikartig aus heterogenen Elementen zusammengesetzt worden ist, die ganz verschiedenartigen und verschiedenen Kulturperioden angehörigen Motiven ihren Ursprung verdanken. Und das bedeutet unzweifelhaft einen Gewinn.

Als eine dankenswerte und willkommene Erscheinung auf dem Gebiete der Religionspsychologie möge noch neben den eben besprochenen Werken die zweite Auflage der WOBBERMINSchen Uebersetzung von JAMES' „Varieties of religious experience“ erwähnt werden. Allerdings habe ich es stets bedauert und bedaure es nach wie vor, daß der Originaltext nicht unverändert und unverkürzt wiedergegeben und insbesondere, daß das Nachwort ausgeschaltet worden ist. Obgleich ich die löbliche Absicht durchaus würdige, durch die Streichungen die Unabhängigkeit der religionspsychologischen Untersuchungen JAMES' von dessen Metaphysik zum Ausdruck zu bringen, so bin ich doch der Meinung, daß es besser dem Leser überlassen geblieben wäre, sich selbst zurechtzufinden. Immerhin hat die betreffende Uebersetzung oder — soll man sagen? — Uebersetzung vielen, die des Englischen nicht kundig sind, mancherlei Belehrung und Anregung geboten und wird das hoffentlich auch fernerhin tun. Als ein besonderes Verdienst WOBBERMINS möchte ich hervorheben, daß er von Anfang an der sensationslüsternen und irreführenden Meinung entgegengetreten ist, als ob das religionspsychologische Verfahren etwas schlechthin Neues wäre.

Schon im Vorwort der ersten Auflage hat er nachdrücklich darauf hingedeutet, daß es sich lediglich um eine Spielart einer Methode handle, die bereits von deutschen Theologen, von Schleiermacher und Ritschl auf die Erscheinungen der Religion und speziell der christlichen Religion angewandt worden ist. In der Tat gehört es geradezu zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten Schleiermachers, daß er darauf bedacht war, die seelischen Vorgänge aufzuspüren, die den verschiedenen Aeüßerungsformen der Religion und speziell der christlichen Religion, der christlichen Lehre, der christlichen Sitte und dem christlichen Kultus zugrunde liegen. Das bezeugen jedem, der zu sehen vermag, nicht bloß die „Reden“, sondern ebenso und erst recht die „Glaubenslehre“ und die „Christliche Sitte“. Und was Ritschl angeht, so genügt es, an eins — unum pro multis — zu erinnern. Der Hauptertrag seines großen Hauptwerks läßt sich in der Erkenntnis zusammenfassen, daß die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ein Ausdrucksmittel ist für ein fundamentales seelisches Erlebnis des christlichen S u b j e k t s, für die Erfahrung von der aufrichtenden und vivifizierenden Wirkung des Glaubens. An dem Wert dieses Ergebnisses ändert es nichts, daß so viele heute über Ritschl reden, ohne ihn in seinem Besten verstanden zu haben, oder aber von ihm gelernt haben, ohne es ihm zu danken.

In dem Vorwort zur zweiten Auflage setzt sich dann WOBBERMIN noch mit einzelnen seiner Kritiker auseinander. Ich verzichte darauf, über Einzelheiten zu berichten. Von allgemeinerem Interesse scheint mir jedoch die These zu sein, in die seine Ausführungen ausmünden, daß für die Erforschung des Wesens und Ursprungs der Religion weder die religionsgeschichtliche noch die religionspsychologische Methode allein ausreicht. Vielmehr bedarf jene der Ergänzung durch diese, und diese setzt jene voraus. Ich kann dem nur rückhaltlos zustimmen. Und damit bin ich am Schluß dieses Aufsatzes wieder bei dem Anfang angelangt. Will man bei der Erforschung des Wesens und Ursprungs der Religion von einem Gegensatz zwischen der religionsgeschichtlichen und der religionspsychologischen Methode