

GUSTAV MENSCHING

GESCHICHTE DER
RELIGIONS-
WISSENSCHAFT

UNIVERSITÄTS-VERLAG BONN

2.88

GESCHICHTE DER WISSENSCHAFTEN

Herausgegeben von Erich Rothacker

I. Geisteswissenschaften

Qual. 513

R 165

GESCHICHTE DER
RELIGIONSWISSENSCHAFT

192

GUSTAV MENSCHING

Professor der Vergleichenden Religionswissenschaft
an der Universität Bonn

1948

UNIVERSITÄTS-VERLAG BONN

Gedruckt bei Buch- und Zeitungsdruckerol
H. Köllen, Bonn

Printed in Germany
Copyright 1948 by Universitäts-Verlag Bonn
Umschlag: Lothar Sachse



1988. 3320
(B 5442)

Anlieferung durch Deutscher Buchvertrieb
Schmidt & Co., Bad Godesberg

INHALT

	Seite
EINLEITUNG: Begriff und Wesen der Religionswissenschaft	7
I. GÖTTER, MYTHEN UND RELIGIONEN IM WISSENSCHAFTLICHEN DENKEN DES ALTERTUMS	17
1. Die Religionskritik	17
2. Die Deutung der Mythen	23
3. Die Ursprungs- und Gestaltungsfrage	28
4. Historische Religionswissenschaft	32
II. DAS WERDEN MODERNER RELIGIONSWISSENSCHAFT	35
1. Die Einstellung zu den Fremdreigionen im christlich-kirchlichen Denken des Mittelalters	35
2. Die Anfänge moderner Religionswissenschaft im Vernunftglauben der Aufklärung	39
3. Die Überwindung der Aufklärung in der Religionswissenschaft	48
4. Die Verselbständigung der Religionswissenschaft	61
5. Die psychologische und psychologische Wendung und ihre Überwindung in der „Religionswissenschaft des Verstehens“	74
6. Überblick über die zeitgenössische Religionsforschung	94
NAMENVERZEICHNIS	103

513

Einleitung

BEGRIFF UND WESEN DER RELIGIONS- WISSENSCHAFT

Dem Versuch, eine Geschichte der Religionswissenschaft in ihren wesentlichen Grundzügen zu schreiben, schicken wir eine kurze grundsätzliche Einleitung darüber voraus, was denn unter Religionswissenschaft, deren Geschichte dargestellt werden soll, zu verstehen sei. Für unsere Wissenschaft besteht nämlich keine Einmütigkeit sowohl hinsichtlich der Bezeichnung als auch bezüglich des Wesens der Religionswissenschaft. Aus diesem Grunde ist es daher auch nicht ohne weiteres sicher, was in einer Geschichte der Religionswissenschaft zu berücksichtigen ist, und was außerhalb des Entwicklungsganges dieser Wissenschaft liegt.

Den Ausdruck „Religionswissenschaft“ gebraucht Max Müller 1867 zum ersten Male in der Vorrede zum ersten Bande seiner *Chips from a German Worship*. Seitdem streitet man um das Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionsgeschichte. Es ist weiter die Frage, ob Religionspsychologie, Religionsphilosophie, ja, ob nicht auch Theologie zur Religionswissenschaft zu rechnen sei; denn, wenn Theologie den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu sein, dann ist sie doch eine Wissenschaft, deren Objekt eine bestimmte Religion ist, also Religionswissenschaft. Das gilt um so mehr als Theologie in ihrer christlichen Prägung immer weniger von Gott (wie es die Bezeichnung Theologie eigentlich vermuten läßt) redet, sondern in wachsendem Maße historische Fragen, Probleme philologischer Quel-

lenuntersuchung usw. behandelt. Aus diesen Erwägungen ergibt sich die Notwendigkeit der Abgrenzung dessen, was wir hier unter Religionswissenschaft verstehen wollen, gegen die verschiedenen verwandten Wissenschaften, die man gelegentlich mit einem gewissen Recht als Religionswissenschaft bezeichnet hat.

Eine Klarstellung von Begriff und Wesen der Religionswissenschaft ist weiter deshalb zu Beginn unserer Darstellung ihrer Geschichte nötig, weil es außerordentlich schwierig ist zu sagen, wo und wann denn diese Geschichte eigentlich beginnt. Wie schon bemerkt, ist die Bezeichnung Religionswissenschaft ganz jungen Datums. Man wird aber natürlich nicht nur auf die Bezeichnung zu achten haben, um von ihrem ersten Auftauchen an die Geschichte der Religionswissenschaft beginnen zu lassen. Religionswissenschaft in dem hier zugrunde zu legenden Sinne ist älter, ist ein Kind der Aufklärung, aber ein Blick in die Geistesgeschichte des klassischen Altertums insbesondere in die griechische Geisteswelt zeigt, daß man dort schon sehr früh die Religion in sehr grundsätzlicher Weise zum Gegenstand wissenschaftlicher Fragestellung gemacht hat, ja, daß in moderner Religionswissenschaft Fragen und Antworten wiederkehren, die schon im Altertum vorkommen. Man könnte geneigt sein, die hier vielfach erörterten Probleme der Mythendeutung und des Ursprungs der Religion in das Gebiet der Religionsphilosophie zu verweisen. In diesem Falle würde unsere Geschichte der Religionswissenschaft erst in der Neuzeit und nicht schon im Altertum zu beginnen haben.

Um Klarheit in die oben angedeuteten unklaren Grenzbeziehungen der verschiedenen Problemkreise und der für sie zuständigen Wissenschaften zu bringen, wollen wir eine eindeutige Terminologie unserer Geschichte der Religionswissenschaft zugrunde legen. Zunächst ist klar,

daß wir unter Religionswissenschaft nicht jede denkende Beschäftigung mit Religion verstehen können. Diese zu große Weite des Begriffs ist entschieden abzulehnen. Als erste und wichtigste Einschränkung muß gelten, daß alle Religionswissenschaft, wie immer sie in ihren vielleicht zu unterscheidenden Disziplinen arbeitet, notwendig auf eine empirische Tatsachengrundlage bezogen sein muß. Diese Tatsachengrundlage bietet die Welt der Religionen. Aus diesem Grunde gehört an den Anfang aller Religionswissenschaft die Religionsgeschichte. Sie hat als spezielle Religionsgeschichte die Aufgabe, Werden und Reifen der einzelnen Religion zu erforschen und quellengemäß darzustellen. Die allgemeine Religionsgeschichte treibt dasselbe Geschäft hinsichtlich aller Religionen, jedoch nicht, um darin und dadurch das Werden der Religion und ihre möglichen Fortschritte festzustellen. Auch die Religionsgeschichte als Wissenschaft hat ihre Geschichte, auf die später einzugehen sein wird. Hier genügt die definitorische Feststellung, daß wir die geschichtliche Religionsforschung als erste Form religionswissenschaftlicher Arbeit ansehen, zugleich aber als Grundlage und Voraussetzung einer zweiten Form, die wir systematische oder vergleichende Religionswissenschaft nennen. Man könnte auch so sagen: wir haben eine historisch-philologische und eine systematisch vergleichende Religionswissenschaft. Man kann die erstere durchaus für sich d. h. als sich selbst genügende und auf keine weiteren Erkenntnisse über sich hinaus abzielende Wissenschaft betreiben. Das geschah und geschieht noch heute. Man kann aber andererseits systematische Religionswissenschaft nicht betreiben ohne die empirische Grundlage, die durch historische Religionsforschung gelegt wird.

Aus diesen grundsätzlichen Bestimmungen lassen sich nun die zu Beginn unserer Einleitung angedeuteten pro-

blematischen Grenzbeziehungen zu den verwandten Wissenschaften eindeutig klären.

Zunächst gilt es festzustellen, daß in unserer Auffassung Religionswissenschaft eine doppelte Aufgabe hat, eine historische und eine systematische. Wir befinden uns mit dieser Auffassung durchaus im Einklang mit anderen Vertretern unserer Wissenschaft. Hardy z. B. zeigte 1898 in einem grundlegenden Aufsatz im „Archiv für Religionswissenschaft“ „Was ist Religionswissenschaft?“, daß Religionsgeschichte und Religionswissenschaft gemeinsam einen empirischen Charakter haben, daß Religionswissenschaft (also unsere systematische Religionswissenschaft) aber über die Tatsachen hinaus die Feststellung von Beziehungen der Glieder und Phänomene zueinander zu treiben hat. Der Vergleich wird dabei ausdrücklich als Methode angegeben. Auch Max Scheler verlangte für die Religionsforschung eine Doppelheit der Arbeitsweisen, eine historische und eine systematische (Scheler, Das Ewige im Menschen, S. 373 f.). Ganz ebenso meint Tiele (Einleitung in die Religionswissenschaft S. 15 f.), Religionswissenschaft sei nicht ausschließlich eine historische Wissenschaft, verlange aber immer eine historische Grundlegung. Den ganzen Problemkomplex, der mit Wesen und Methode der Religionswissenschaft verbunden ist, hat Joachim Wach 1924 in einer grundlegenden Schrift erörtert, in der er ebenfalls für eine Doppelheit der Arbeitsweisen der Religionswissenschaft eintritt, wenn er sagt: „Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist die Erforschung und Darstellung der empirischen Religionen. Sie ist also eine beschreibend-verstehende, keine normative Wissenschaft. Mit der historischen und systematischen Bearbeitung der konkreten Religionsbildungen ist ihre Aufgabe erfüllt“ (Religionswissenschaft S. 68).

Es wird sich im Verlauf unserer Darstellung der Geschichte der Religionswissenschaft zeigen, daß diese Ge-

schichte zugleich der Prozeß der allmählichen Vervollständigung der Religionswissenschaft ist, denn jahrhundertlang ist die Religionswissenschaft keine selbständige Wissenschaft, sondern mit den Wissenschaften verbunden, gegen die wir sie hier vom erreichten Endstadium aus, das wir in unserer grundsätzlichen Einleitung voraussetzen müssen, abzugrenzen haben. Wir behaupten daher: Religionswissenschaft ist entgegen mancher auch heute noch oft anzutreffenden Ansicht eine selbständige Wissenschaft und keineswegs eine „Hilfswissenschaft“ z. B. der Theologie oder gar eine theologische Disziplin.

Nicht die historische Religionswissenschaft, die Religionsgeschichte, wohl aber die systematische Religionswissenschaft hat mit verschiedenen Wissenschaften gewissermaßen gemeinsame Grenzen, die wir festzustellen haben.

Die geschichtliche Darstellung wird zeigen, in welchem Maße die Religionswissenschaft in ihren Ursprüngen der Theologie verpflichtet ist. Es genügt in diesem Zusammenhange, den großen Namen Schleiermacher zu nennen. Indessen ist nach unserer heutigen Auffassung Religionswissenschaft keine Theologie, und hat — im Gegensatz auch zu R. Otto's Einstellung zu diesen Fragen (vgl. W. Haubold, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Otto's. Leipzig. 1940) — keinen theologischen Aufgaben zu dienen, die für ihre Arbeit richtunggebend wären. Daß die Theologie ihrerseits sich sehr zu ihrem Vorteil der Ergebnisse der Religionswissenschaft bedient oder bedienen sollte, kann der Religionswissenschaft nur recht sein, ohne sie zu beeinflussen. Grundsätzlich hat die Theologie mit der historischen und systematischen Religionswissenschaft gemeinsame Grenzen, denn einerseits hat es die Theologie wie auch die historische Religionswissen-

schaft mit dem Wesen und der Geschichte einer bestimmten Religion zu tun und andererseits ist die Theologie sofern sie systematische Theologie ist mit systematischer Religionswissenschaft in der Weise der Darstellung verwandt. Aber die Theologie ist in jedem Falle normative Wissenschaft, sie hat im entschiedenen Unterschied von aller Religionswissenschaft nicht nur die Wesensfrage, sondern auch die Wahrheitsfrage zu stellen und zu beantworten. Die Behandlung der einen Religion erfolgt in der Theologie nicht aus rein wissenschaftlicher Erkenntnisabsicht, wie in der Religionswissenschaft, sondern aus Glaubensinteresse. Die eine Religion ist die eigene Religion, deren Wesen und Wahrheit normativ dargestellt wird. Für den Religionsforscher dagegen ist das Objekt seiner Forschung nicht von seinem eigenen Glaubensstande abhängig. Er steht der zu erforschenden Religion objektiv gegenüber und stellt ihr gegenüber nicht die Wahrheitsfrage.

Auch die Religionsphilosophie hat die Religion zum Gegenstand wie die systematische Religionswissenschaft. Aber die Religionswissenschaft hat zur Grundlage ihrer systematischen Arbeit die empirische Religionsgeschichte, wie oben ausgeführt wurde. Vor allem aber fragt die Religionsphilosophie nach dem Zustandekommen religiöser Erkenntnis überhaupt und nach der Wahrheit der Religion. Wie ist religiöse Erkenntnis möglich und was ist Wahrheit in der Religion? Gerade diese Fragen aber stellt die Religionswissenschaft, die lediglich das empirische Phänomen Religion betrachtet, nicht. Die Verwandtschaft mit der Religionsphilosophie besteht in der Absicht, allgemeine und allgemein gültige Begriffe über die Religion zu gewinnen.

Die Religionspsychologie endlich richtet sich nicht auf die objektive Phänomensicht der Religion

sondern auf die subjektive Seite der Religion und untersucht das religiöse Bewußtsein und seine Funktionen. Die Verwandtschaft mit der Religionswissenschaft besteht darin, daß hier wie dort Aussagen über die Religion gemacht werden. Der Unterschied aber liegt darin, daß der Religionspsychologie nicht die objektive Phänomenwelt der Religionen sondern das lebendige religiöse Bewußtsein als Forschungsobjekt gegeben ist. Die experimentelle Religionspsychologie hat es deshalb auch nicht nur mit vergangenen Bewußtseinsakten, die aus religiösen Texten erschlossen werden müssen, zu tun, sondern mit dem heutigen religiösen Menschen selbst.

Völkerkunde und Volkskunde berühren sich insofern mit der Religionswissenschaft als die Völkerkunde speziell das religiöse Leben des primitiven Menschen beleuchtet und auch im übrigen wesentliches Beobachtungsmaterial zum Studium der lebenden Religionen der Welt bereitstellt, während die Volkskunde u. a. religiöse Elemente in Sitte und Brauch der Völker zu erkennen sucht.

Die Religionssoziologie nimmt eine Sonderstellung ein und bedarf einer besonderen Verhältnisbestimmung. Es gehört zum Problembereich der Religionswissenschaft, die Beziehungen der Religion zu anderen Kulturgebieten zu untersuchen. Das kann sowohl innerhalb der historischen Religionswissenschaft geschehen — vgl. z. B. Norden, Die hellenische Religion und ihre kulturgeschichtlichen Bedingungen und Wirkungen; Jeremias, Altbabylonische Geisteskultur; Erman, Die ägyptische Religion im Rahmen ihrer Kultur; — als auch im Bereich der systematischen Religionswissenschaft. Hierher gehören Untersuchungen über das Verhältnis von Religion und Kunst, Religion und Recht, und hierher gehören nun auch Forschungen über die Beziehungen der Religion zu den sozialen Mächten wie Staat und

Volk, Stamm und Familie und über die soziologischen Bildungen der Religion selbst. Aus diesem Forschungszweig hat sich eine eigene Disziplin entwickelt, begründet von Sombart, Troeltsch, Max Weber und Max Scheler, und daher erst in den Anfängen stehend, die Religionssoziologie. (Vgl. G. Mensching, Soziologie der Religion 1947.) Hier vollzieht sich also der Prozeß, daß aus der systematischen Religionswissenschaft, zu deren Problemgebiet die Religionssoziologie unzweifelhaft gehört, sich wieder eine Sonderdisziplin löst und verselbstständigt.

Wir stellen noch einmal zusammenfassend fest: wir verstehen hier unter Religionswissenschaft sowohl die historische wie auch die systematische Wissenschaft, deren Objektivität die Religionen der Welt in ihrem empirischen Bestande sind. Während die historische Religionswissenschaft das Werden aller Einzelreligionen zu erfassen und darzustellen sucht, geht es in der systematischen Religionswissenschaft im wesentlichen um folgende Fragenkomplexe: Wesen und Ursprung der Religion, die Erscheinungsformen der Religion (Phänomenologie der Religion), Erforschung der typischen Entfaltungsstadien und Strukturgesetze der Religion. Statt vieler Zeugnisse seien drei angeführt, die unsere Auffassung vom Wesen der systematischen Religionswissenschaft bestätigen: Jordan schreibt in seinem Buche „Comparative Religion, its genesis and its growth.“ 1905/15 S. 63: „Comparative Religion is that Science, which compares the origin, structure and characteristics of the various religions of the world, with the view of determining their genuine agreements and differences, the measure of relation in which they stand one to another, and their relative superiority or inferiority when regarded as types.“ Paul de Lagarde vertritt an verschiedenen Stellen seiner „Deutschen Schriften“ die Forderung dessen, was wir heute systematische Religions-

wissenschaft nennen, wenn er z. B. schreibt: „Was in allen Religionen oder in vielen vorkommt, muß ein Erscheinungssymptom der Religion an sich, kann nicht ein Merkmal einer einzelnen Religion sein. . . Durch dieses Studium der Religionen wird die Theologie, das deutsche Volk die Gesetze kennen lehren, unter denen die Religion lebt, und die so abscheuliche Verwechslung des Symptoms der Sache mit der Sache abschaffen.“ (Vgl. Deutsche Schriften. 4. Aufl., Gesamtausgabe letzter Hand. Göttingen. 356; 67/68.) Endlich sei das Urteil eines der jüngsten Epoche der Religionswissenschaft angehörenden Religionsforschers angeführt, nämlich Friedrich Heiler's: „Die Religionswissenschaft hat es hingegen im Unterschiede von der speziellen und allgemeinen Religionsgeschichte nicht mit den einzelnen Religionen und religiösen Persönlichkeiten zu tun, sondern mit der Religion überhaupt. . . Sie sucht zu ergründen, was Religion ist, wie sie im Seelenleben des Menschen entsteht und im Gemeinschaftsleben der Menschen sich fortbildet, was sie für unser Geistes- und Kulturleben bedeutet.“ (Das Gebet. 4. Aufl. 1921. S. 16 ff.)

Verstehen wir den Begriff Religionswissenschaft in dem oben erwähnten Sinne, dann scheint es mir berechtigt zu sein, diese Geschichte der Religionswissenschaft nicht erst da beginnen zu lassen, wo sie als selbständige Wissenschaft auftritt und auch den Namen Religionswissenschaft trägt, sondern bereits da, wo eine Behandlung religionswissenschaftlicher Probleme, freilich noch nicht als selbständiges Forschungsgebiet verstanden, einsetzt, nämlich im klassischen Altertum. Im christlichen Mittelalter ruht die eigentlich wissenschaftliche Religionsforschung in dem hier zugrunde liegenden Sinne. Die Beschäftigung mit den fremden Religionen erfolgt in apologetischer Absicht und ist natürlich dogmatisch bestimmt. Von vereinzelt Ansätzen zu einer wirklichen Religionswissenschaft wird zu sprechen sein.

Der dritte eigentliche Hauptteil unserer Darstellung wird dann das Werden einer selbständigen Religionswissenschaft in dem doppelten von uns unterschiedenen Sinne zu behandeln haben, wobei zu zeigen sein wird, daß hier Fragen gestellt und in gleicher Weise zunächst beantwortet werden wie im griechisch-römischen Altertum schon.

I.

GÖTTER, MYTHEN UND RELIGIONEN IM WISSENSCHAFTLICHEN DENKEN DES ALTERTUMS

1. Die Religionskritik

Religionswissenschaftliches Fragen beginnt früh im griechischen Altertum. Es zeigt sich hier wie später beim Entstehungsprozeß moderner Religionswissenschaft, daß ihr Ursprung stets einen gewissen Bruch mit der angestammten religiösen Tradition voraussetzt. Der Mythos Homers, der bisher ungebrochen lebendiger Ausdruck religiösen Lebens und Glaubens gewesen war, wird zum Gegenstand des Fragens und Forschens. Mit der Kritik der religiösen Tradition beginnt Religionswissenschaft, wengleich nicht aus reinem Erkenntnistrieb geboren, sondern aus der praktischen Absicht zu reformieren und zu bessern. Aber bei dieser praktischen Zielsetzung tritt bereits echtes wissenschaftliches Fragen auf. Man kann darin ein konstantes Gesetz erkennen, daß die Wissenschaft von der Religion erst in dem Augenblick möglich ist und auftritt, in dem eine gewisse Distanz zum angestammten Glauben vorhanden ist und eine objektive Betrachtung und eine uneingeschränkte d. h. durch Pietät nicht behinderte Kritik möglich macht. Solche Kritik, mit der Religionswissenschaft immer beginnt, erfolgt aus negativen und positiven Gründen, d. h. sie kann entspringen aus der rein rationalen Erkenntnis der Widersprüche innerhalb der religiösen Anschauungswelt und des Gegensatzes dieser Weltanschauung mit dem sich neu bildenden wissenschaftlichen Weltbild oder

die Religionskritik kann von einer tieferen Frömmigkeit, von vertiefter Gotteserkenntnis aus und insofern aus positiven Gründen entstehen. In jedem Falle aber wendet solche Religionskritik Maßstäbe auf die bis dahin unantastbare und daher von allen Zweifeln unberührte religiöse Tradition an, die ihr selbst fremd sind, sei es, daß sie sie profanwissenschaftlichen Gesichtspunkten unterwirft, sei es, daß sie neue religiöse Einsichten ihr überordnet. Religionswissenschaft setzt für ihr Entstehen wie für ihre Arbeit selbst die Freiheit des objektiven Urteils über die religiöse Tradition voraus. So wird Religion, die bis dahin gewissermaßen nur als Subjekt oder im Subjekt existiert hatte, nun zum Objekt einer unbefangenen Betrachtung und Kritik. Genau das waren die Bedingungen, unter denen, wie sich zeigen wird, in Griechenland religionswissenschaftliche Kritik der traditionellen Religion und ihrer Anschauungen entstand. Wie gesagt, es tritt nicht gleich eine von reiner Erkenntnisabsicht beseelte Religionswissenschaft ins Leben — das geschieht sehr spät und eigentlich erst im 19. Jahrhundert —, sondern aus praktischen Bedürfnissen erwächst eine wissenschaftliche Betrachtung der Religion, in der bereits sehr früh Probleme und Gesetze zu Tage treten, die auch späterhin die reife Religionswissenschaft immer wieder beschäftigt.

Wir stellen die Geschichte dieses ersten religionswissenschaftlichen Fragens dar, indem wir die wesentlichen Repräsentanten der griechischen und römischen Geisteswelt in zeitlicher Abfolge behandeln unter Herausstellung der jeweils von ihnen vertretenen neuen Gesichtspunkte in der Kritik und Erkenntnis der Religion. Selbstverständlich bleiben die philosophischen Gedanken der zu behandelnden Denker, die sich auf andere Gegenstände beziehen hier außer Betracht. Drei Problemkreise werden dabei zu unterscheiden sein: zunächst die Religionskritik, dann die Deutung der My-

then und endlich die Ursprungs- und Gestaltungsfrage der Religion.

Das überlieferte Gottesbild und der unerschütterliche Glaube an die Götter gerät in Griechenland im 6. Jahrhundert v. Chr. ins Wanken. Die Ansatzpunkte der sich regenden Kritik, die, wie wir sahen, die notwendige Vorbereitung eines wissenschaftlichen Bemühens um Sinn und Geltung religiöser Vorstellungen und Bräuche auch in Griechenland war, liegen auf verschiedenen Gebieten. Wie es scheint, war die Gerechtigkeit der Götter ein erstes Konfliktgebiet. Es entsteht aus vertieftem Wertfühlen eine höhere Sittlichkeit und ethische Werte werden erschaut, die man im Gegensatz sieht zu den herkömmlichen Anschauungen vom Wirken und Walten der Götter, von dem der Mythos erzählt. Unter diesen Gesichtspunkten hat Theognis als einer der ersten in Griechenland den „Vater der Götter und Menschen“, Zeus, kritisiert, in einer Tonart übrigens, die deutlich die Distanz zeigt zum frommen Glauben der Vorzeit:

„Lieber Freund Zeus, mich wundert dein Walten, du Herr über alles,
Ehr und gewaltige Macht hältst in der Hand du vereint.
Wohl erkennst du das Herz und den Sinn eines jeglichen Menschen,
Dein ist die höchste Gewalt, König ob allem, was lebt!
Wie nun kannst du es wollen, Kronide, daß gleicherlei
Schicksal
Wie dem frevelnden Mann werd dem gerechten zuteil,
Gleichviel, ob sich der Sinn zu Redlichkeit oder Gewalttat
Weude, wenn Menschen verführt werden zu unrechtem Tun?“

(W. Nestle, Griech. Geistesgesch. 1944, S. 49.)

Hier ist man von einer eigentlichen Religionswissenschaft, wie man sieht, noch weit entfernt. Es taucht das uralte Theodizeeproblem auf, das eben mehr ein Anliegen der Frömmigkeit selbst als der Wissenschaft von der Religion ist. Immerhin, wir sehen in diesen ersten

Zweifeln und Fragen die geschichtliche Voraussetzung eigentlich wissenschaftlichen Bemühens um die Religion, das nun schon bei Xenophanes (Mitte des 6. Jahrh.) sichtbar wird. Die religiöse Kritik dominiert auch bei Xenophanes. Aber sie hat andere Ansatzpunkte. Die Unwürdigkeit d. h. den unethischen Charakter der mythischen Gottesvorstellung rügt Xenophanes, in folgendem Ausspruch:

„Alles haben Homer und Hesiod auf die Götter geschoben, was bei den Menschen wird als Schimpf und Schande betrachtet: Diebstahl und Ehebruch auch und gegenseitige Täuschung“.

(Fragm. 11. 12. Nestle 63.)

Nicht nur unwürdig, auch unangemessen sind die üblichen Gottesbilder der Tradition:

„Aber die Sterblichen glauben, die Götter würden geboren,

Und sie hätten Gestalt und Tracht und Sprache gleich ihnen.“

(Fragm. 14. Nestle 64.)

Hier ist Xenophanes bereits einem Gestaltungsproblem der Religion auf der Spur, nämlich der Abhängigkeit der Gottesvorstellung von Wesensart und Aussehen der Menschen. Diesen Gedanken sprechen folgende Fragmente in aller Deutlichkeit aus:

„Schwarz, stumpfnasig, so stellt die Götter sich vor der Athiope

Aber blauäugig und blond denkt sich der Thraker die seinen.“

(Fragm. 16. Nestle 64.)

„Hätten die Rinder und Rosse und Löwen Hände wie Menschen,

Könnten sie malen wie diese und Werke der Kunst sich erschaffen,

Alsdann malten die Rosse gleich Rossen, gleich Rindern die Rinder

Auch die Bilder der Götter und je nach eigenem Aussehen

Würden die leibliche Form sie ihrer Götter gestalten.“

(Fragm. 15. Nestle 64 f.)

Der hier erstmalig ausgesprochene Gedanke ist von Xenophanes bis Feuerbach und darüber hinaus gerade

auch in religionswissenschaftlichen Untersuchungen immerfort wiederholt worden, ohne dadurch richtiger zu werden. Aber nicht auf die Richtigkeit der Erkenntnis kommt es uns hier an, sondern darauf, zu zeigen, daß hier bereits echte religionswissenschaftliche Beobachtung sich dem Phänomen Religion d. h. der Erscheinungswelt der Religion und ihren Gesetzen zuwendet. Daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem Menschen und der Weise seiner Vorstellung von den Göttern wird hier zum ersten Male klar erkannt. Das bedeutet gleichzeitig eine Abwendung von der naiven Gläubigkeit, die einst und jetzt Gottesbilder stets als göttliche Offenbarung ansieht und hinnimmt. Religionswissenschaft wird stets, damals wie heute, die gleiche grundsätzliche Einstellung zu ihrem Objekt einnehmen müssen.

Ein weiteres Gebiet der „Phänomenologie der Religion“, das der praktischen sich läuternden Religion Anlaß der Kritik und der Wissenschaft Gegenstand der Erforschung ist, bilden die Kultformen und Kultübungen der Religion. Der Kathartik wendet Heraklit sich zu, wenn er folgende Kritik ausspricht:

„Sie reinigen sich vergeblich, indem sie sich mit Blut beflecken, wie wenn jemand, der in den Schmutz getreten ist, sich mit Schmutz abwaschen wollte. Einen solchen Menschen würde man eher für verrückt halten, wenn man ihn das tun sähe. Und zu diesen Götterbildern beten sie, wie wenn jemand mit Häusern schwatzte ohne eine Ahnung vom Wesen der Götter und Heroen zu haben.“

(Fragm. 5. Nestle 71 f.)

Daß Religionswissenschaft stets, sowohl damals in den Anfängen als auch später an ihren Höhepunkten, in Gefahr steht, wegen ihres notwendigerweise rationalen Charakters am lebendigen d. h. emotionalen Wesen des religiösen Phänomens vorbeizugehen, wird bereits bei diesen kritischen Äußerungen Heraklits sichtbar; denn selbstverständlich lassen sich auch die naivsten und primitivsten Kultübungen noch unter anderen Gesichts-

punkten betrachten als es in diesem Wort Heraklits geschieht. Aber dazu bedurfte es noch langer Forschungsarbeit und geistiger Entwicklungen, die wir werden darzustellen haben. Religionswissenschaft ist immer zunächst ein Kind rationalistischer Weltbetrachtung, deren Grenzen sie zu überwinden hat.

Plato hat zwar auch Kritik an der primitiven Volksreligion geübt (vgl. Euthyphron 14 E; Staat II 377 D ff.) hat dann aber später doch gewisse Konzessionen an diese Volksreligion unter leichter Umdeutung ihres Sinnes gemacht. So z. B. im Timäus (XI 931 A). „Wir glauben, daß die beseelten Götter dafür, daß wir ihre unbeseelten Bilder verehren, uns wohlwollend und gnädig gesinnt sind.“ Entschiedene Kritik an der Unmoral der Götter hat indessen Aristophanes (4. Jahrh.) geübt (vgl. Friede 848 f.; Vögel 1642 ff.; Ekklesiazusai 778 ff.; Frösche 180 f. 503 ff.) ohne daß man in dieser spöttischen Skepsis Religionswissenschaft zu erblicken hätte.

Aus dem ganz in der Gefolgschaft griechischen Geisteslebens sich vollziehenden Bereich römischer Religion und ihrer Kritik sei nur Seneca (gest. 65 n. Chr.) angeführt, dessen Religionskritik den religiösen Gedanken der griechischen Stoa entstammt. Seneca kritisiert die Ungeistigkeit der religiösen Vorstellungen und Praktiken des Volkes und predigt eine abstrakte, rein geistige Gottesvorstellung und -verehrung: „Wollt ihr euch Gott groß und gnädig vorstellen? . . . Dann braucht man ihn nicht mit blutigen Opfern zu verehren. Was für eine Lust sollte ihm auch die Tötung unschuldiger Wesen bereiten? — sondern mit reinem Herzen, mit guten sittlichen Vorsätzen. Man braucht ihm keine Tempel aus hochaufgetürmten Steinquadern zu errichten, sondern ein jeder soll ihm sein Herz weihen.“ (Bei Augustin, Civ. Dei VI 10.)

2. Die Deutung der Mythen

Neben der mehr oder weniger negativen Kritik der Religion steht nun in Griechenland der positive Versuch, das Phänomen des Mythos zu verstehen und zu deuten. Bereits Heraklit hatte erkannt, daß man die religiösen Begriffe in einer grundsätzlich anderen Weise verstehen müsse als rationale Begriffe sonst. Er sagt:

„Eins, das Allweise, will nicht und will doch auch wieder mit dem Namen des Zeus benannt werden.“
(Fragm. 32. Nestle 73.)

Dieses Wort ist wohl so zu verstehen, daß Heraklit den Namen des Zeus als Symbol der Gottheit, das ihr Wesen nicht erschöpft, verstanden wissen will, zumal er in dem Namen einen Fingerzeig der Sprache sieht, wenn man „zön“ = leben mit Zeus als dem Lebendigen in Zusammenhang bringt. Man darf grundsätzlich sagen, daß Heraklit bereits dem Symbolcharakter der religiösen Begriffsbildungen auf der Spur ist, mit dem sich sehr viel später die Religionswissenschaft so viel beschäftigt hat. Plutarch hat um die Wende des 1. zum 2. Jahrhundert n. Chr. ganz ähnliche Fragen erörtert im Zusammenhang des damals akuten Bilderstreites, in dem wiederum der Bilderstreit der byzantinischen Kirche des 8. und 9. Jahrhunderts vorweggenommen wurde. Auch hier handelt es sich um den Symbolcharakter weniger der Begriffe für das Göttliche als der Bilder der Gottheit, die man verehrt. Plutarch sagt:

„Man muß sich damit zufrieden geben, daß man ja nicht diese Dinge (= tote Steine usw.) verehrt, sondern durch sie die Gottheit. Sie sind deren deutlichste und natürlichste Spiegelungen, die man für ein Werkzeug oder Kunstwerk der das Weltall ordnenden Gottheit halten darf.“ (De superst. 6. 167 D.)

Wir stellen fest, um wieder die zum Problem der Mythen-Deutung vorgetragenen Anschauungen der verschiedenen Denker in systematische Ordnung zu bringen, daß

zum Gesamtphänomen der religiösen Ausdrucksformen, soviel wir sehen, Heraklit das Tiefste und Verständnissvollste wenigstens angedeutet hat, das auch in sehr viel späterer Zeit darüber seitens der Wissenschaft gesagt werden konnte: Begriffe und Namen sind Andeutungen, Symbole der Wahrheit, weisen auf das verborgene Wesen der Gottheit hin, ohne es zu erschöpfen.

Die griechische Philosophie, soweit sie sich mit religionswissenschaftlichen Fragen beschäftigte, ging im übrigen einen anderen Weg zum Verständnis der Mythen, nämlich den Weg allegorischer Mythendeutung. Es wird hier ganz deutlich, was oben bereits angedeutet wurde, daß Religionswissenschaft stets zunächst ein Kind des Rationalismus ist; denn es ist eine ausgesprochen rationalistische Grundeinstellung, die den drei verschiedenen Formen allegorischer Mythendeutung zugrunde liegt. Der Ausgangspunkt für das Bemühen um den Mythos ist der Anstoß, den das Denken an den überlieferten Göttermythen nahm. Man wirft aber diese Mythen nicht ohne weiteres über Bord; denn sie gelten auch weiterhin als heilig, und man vermutet in ihnen verborgene Wahrheit. So gilt es also, sie richtig d. h. in diesem ihrem geheimen Tiefensinn zu verstehen. Das versucht man mit Hilfe der Allegorie. Eine ganze Reihe griechischer Denker hat sich mit dem Mythos in dieser Weise befaßt. Neben dieser allegorischen Interpretationsweise begegnet uns eine zweite, die in den religiösen Vorstellungsformen verkleidete rationale Wahrheit sah und suchte. Wir sprechen zunächst von der allegorischen Mythendeutung und ihren wesentlichsten Vertretern.

Der erste griechische Denker, der diese allegorische Deutung der Mythen anwandte und zwar im physikalischen Sinne, war Theagenes von Rhegion (6. Jahrh. v. Chr.). Die Götterschlacht in der Ilias (XX) war hier wie auch vielfach sonst der Anstoß zu einer

allegorischen Deutung, denn man empfand es als unerträglich, daß Götter gegeneinander kämpfen. Also mußte das Ganze einen anderen, einen allegorischen Sinn haben. Die Götter werden zu Naturkräften. Nicht in symbolischer, naturhafter Form wird das Göttliche vorgestellt, sondern die Götter repräsentieren die Natur und ihre Kräfte: Apollon, Helios und Hephästos stellen das Feuer, Poseidon und der Flußgott Skamander das Wasser, Hera die Luft und Artemis den Mond vor. (Schol. R. zu Ilias 20, 67, Nestle 96.) In ähnlicher Weise haben die Eleaten Parmenides (um 500 v. Chr.) (vgl. Fragm. 13, Nestle 84) und Empedokles (5. Jahrh. v. Chr.) (vgl. Fragm. 6 und 17, 24 ff. 20, 4) eine Naturalisierung der Götter vollzogen. Die Gottheiten für personifizierte Naturkräfte zu halten, ist eine religionswissenschaftliche Ansicht, die bis in die Gegenwart hinein sich erhalten hat, wobei zu beachten ist, daß die einen im Mythos eine bewußte, die anderen eine unbewußte Personifizierung der Naturkräfte sahen.

Neben der naturalistisch-allegorischen Mythendeutung begegnen wir im Altertum einer moralistischen, bereits bei Theagenes von Rhegion, der in Athene die Besonnenheit, in Ares die Unbesonnenheit, in Aphrodite die sinnliche Begierde und in Hermes die Rede verkörpert sah (vgl. Schol. B. zu Ilias 20, 67). Ausdrücklicher aber tritt uns der Versuch, den religiösen Mythos als aus moralischen Zielen und zu deren Verwirklichung entstanden zu erklären bei dem Sophisten Kritias (gest. 403 v. Chr.) entgegen. Da es sich hier um eine so überaus typische Erklärungsweise in geradezu klassischer Form handelt, sei der diesbezügliche Text aus dem Satyrspiel Sisyphos (Fragm. 25) mitgeteilt:

„Vor alter Zeit da war der Menschen Leben
Der Ordnung bar und dem der Tiere gleich.
Die Stärke herrschte, weder fand der Gute
Belohnung, noch der Frevler seine Strafe.“

Dann erst, so scheint mir, schuf man Strafgesetze,
 Daß über alle herrsche gleich das Recht
 Und daß den Frevel es in Fesseln schlage —
 Wer sich verging, bekam es jetzt zu büßen.
 Doch weil so das Gesetz die Menschen abhielt
 Wie früher, Gewalttat offen zu begehen,
 Schlich das Verbrechen in die Dunkelheit,
 Da hat, scheint mir, ein schlauer, kluger Mann
 Die Gottesfurcht den Sterblichen erfunden.
 Ein Schrecken sollte sie den Bösen sein,
 Wär heimlich auch die Tat, Wort und Gedanke,
 So führte er die Religion denn ein:
 „Ein Wesen ist, in ewgem Leben prangend,
 Des Geist hört, sieht und voll von Weisheit ist,
 Auf alles achtend, göttlich von Natur.
 Er hört ein jeglich Wort, das Menschen reden,
 Und keine Tat bleibt seinem Blick verborgen.
 Auch wenn im Stillen nur du Böses sinnst,
 Die Götter merken es; denn überlegen
 Ist ihre Weisheit“. Mit dergleichen Reden
 Führt er die feinste aller Lehren ein,
 Die Wahrheit mit der Worte Trug verhüllend . . .
 Und Ungesetzlichkeit wich den Gesetzen. —
 So, mein ich, hat zuerst ein kluger Mann
 Der Welt den Gottesglauben beigebracht.“

Der Göttermythos und der Glaube an ihn erscheint in dieser Betrachtung also als bewußt erfundene Fiktion, um moralischen Gesetzen eine höhere und bindendere Autorität zu verleihen.

Die dritte Form allegorischer Mythendeutung ist die utilitaristische. Sie begegnet uns bei Prodikos, einem Sophisten des 5. Jahrhunderts v. Chr., dessen religionswissenschaftlichen Theorien wir hernach noch in anderem Zusammenhange wieder begegnen werden. Auch für Prodikos sind zunächst die Naturgegenstände „vergöttlicht“ worden im Mythos, doch weder um sie zu erklären, noch um sich vor ihnen zu schützen, sondern weil an ihnen das Leben der Menschen hängt: Gestirne, Sonne und Mond, Flüsse, Quellen, Wasser und Feuer, Brot und Wein (Fragm. 5.) wurden Götter. Also das Nützliche, Lebenerhaltende wird zur Gott-

heit. Das Gott-Sein dieser Dinge im Mythos besagt also nichts anderes als daß sie dem Menschen in entscheidender Weise zum Leben notwendig sind. Man könnte im Sinne dieser, wie man sieht, typisch rationalistischen Erklärung sagen: seine totale Abhängigkeit von der Natur drückt der frühzeitliche Mensch im Göttermythos aus.

Diese allegorische Mythendeutung, deren wesentlichste Vertreter und ihre verschiedenen Theorien innerhalb des griechischen Geisteslebens wir kennen lernten, wurde von dem römischen Stoiker Cornutus (um 50 n. Chr.) in einem „Handbuch der griechischen Theologie“ in systematischer Weise zusammengefaßt.

Außer der allegorischen Mythendeutung begegnet man im klassischen Altertum noch einer zweiten Form, das Phänomen des Mythos zu enträtseln: man suchte im Mythos eine verkleidete rationale Wahrheit zu entdecken. Nestle nennt in seiner „Griechischen Geistesgeschichte“ (1944) diese Betrachtungsweise „rationalistische Mythendeutung“ (S. 100 f.). Diese Bezeichnung scheint mir ungeeignet zur Kennzeichnung des spezifischen Wesens dieser Art der Mythendeutung im Unterschied von der allegorischen; denn „rationalistisch“ sind beide. Nestle versteht indessen im Unterschiede von dem sonst üblichen Sprachgebrauch hier unter „rationalistisch“ nicht die Methode sondern den Inhalt: ratio als Sinngehalt nicht als Erkenntnisprinzip verstanden. Es handelt sich also nicht mehr darum, daß Naturvorgänge oder Naturkräfte im Mythos eigentlich gemeint oder moralische Zwecke durch ihn gefördert werden sollen, sondern darum, daß rationale Wahrheiten in die Bildform eines anschaulichen Mythos bewußt gekleidet wurden. Aufgabe der Wissenschaft ist es nun, diese Wahrheit von ihrer mythischen Einkleidung zu befreien und dem gereiften Verstande des aufgeklärten Menschen bildlos darzustellen. Diese Wahrheit, die man im My-

thos als Kern vermutete, brauchte keineswegs eine rationale Erkenntnis zu sein, vielmehr dachte man zunächst wohl mehr an historische Wahrheit, an geschichtliche Vorgänge der Vorzeit, die dem Mythos zugrunde lagen. Im 5. Jahrhundert v. Chr. sah z. B. Herodotos von Heraklea in der Geschichte von Herakles und Atlas den geschichtlichen Vorgang angedeutet, daß Herakles von Atlas die Astronomie gelernt habe. Ähnliche Gedanken begegnen bei Hekatasos von Milet (5. Jahrh. v. Chr. vgl. Fragm. 25.) und bei Palaiphatos (4. Jahrh. v. Chr.), der in seiner Schrift „Über ungläubliche Geschichten“ sich als typischer Vermittlungstheologe erweist, indem er zu zeigen sucht, daß der Mythos weder reine Erfindung noch reine Wahrheit sei. Der Mythos hat einen wahren Kern, der durch Interpretation jedes mythischen Zuges zu finden ist.

Beide Formen der Mythendeutung wurden später auch vom Neuplatonismus geübt, der daher in jeder Religion relative Wahrheit in verkleideter Gestalt erblickte.

3. Die Ursprungs- und Gestaltungsfrage.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion hat die Religionswissenschaft zu allen Zeiten beschäftigt. Auch im griechischen Geistesleben ist neben den erörterten Deutungsversuchen des Phänomens des Mythos eine sehr vielseitige Behandlung der Frage nach den Ursprungsgründen der Religion überhaupt anzutreffen. Es war in unseren grundsätzlichen Betrachtungen der Einleitung davon die Rede, daß Religionswissenschaft in beiderlei Form eine empirische Tatsachengrundlage voraussetze. Das war bei den bisher besprochenen ersten beiden Problembereichen griechischen auf die Religion bezogenen Denkens der Fall. Das nun zu besprechende dritte Pro-

blem gehört streng genommen in der hier vorliegenden Art seiner Behandlung in das Gebiet der Religionsphilosophie. Da aber die bei verschiedenen griechischen Denkern gegebenen Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Religion sich mit denen späterer exakter Religionswissenschaft decken, und da, wie oben bereits bemerkt wurde, in dieser ersten Epoche der Geschichte religionswissenschaftlichen Fragens und Forschens überhaupt noch nicht der von uns gemachte Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft auf das griechische wissenschaftliche Denken anwendbar ist, mag es gestattet sein, auch diesen der systematischen Religionswissenschaft so wichtigen Fragenkomplex in Kürze zu behandeln.

Wo man, wie im rationalistischen Atomismus Griechenlands, die materiellen und gelstigen Vorgänge in der Welt aus Atombewegungen erklärt, die von Liebe und Haß verursacht werden, wird man auch versuchen, das Phänomen Religion aus Elementartrieben zu verstehen. So taucht denn hier zum ersten Male die seither unausrottbare These auf, daß Religion aus der Furcht vor übermächtigen Naturvorgängen zu erklären sei. Demokrit (geb. 460 v. Chr.) vertrat diesen Standpunkt. Auch glaubte er, wie viele nach ihm, daß der Götterglaube ein bewußtes Werk überlegener Persönlichkeiten gewesen sei, die erstmalig lehrten, daß Zeus im Himmel wohne. (Vgl. Fragm. 30.) In den Vorstellungen der Höllenstrafen meinte Demokrit (Fragm. 297.) den Reflex eines bösen Gewissens zu sehen, das die im Leben nicht erfolgte Vergeltung des Bösen in einem imaginären Jenseits erwarte. Ganz ähnlich dachte auch Epikur (um 300 v. Chr.) über den Ursprung des Gottesglaubens (vgl. Diog. Laert. X, 139, 1. 123. Nestle 360 f.).

Oben war bereits von Prodikos die Rede und seiner Mythendeutung. Den Ursprung der Religion selbst sah er nicht in der Furcht, sondern in der Dankbarkeit

für empfangene Gaben begründet. Die erste Stufe der Religion lag in der Verehrung lebenswichtiger Naturdinge, wie oben gezeigt wurde. Darüber hinaus aber gab es nach Prodikos noch eine höhere zweite Stufe, die Verehrung göttlicher Wesen, die nicht Naturgegenstände sondern *verdiente Menschen* ursprünglich waren. (Vgl. Fragm. 5. Nestle 173.) Unter dem Namen des Euhemeros (gest. 297 v. Chr.) ist dieser hier schon viel früher auftretende Standpunkt bekannt geworden, so daß man seither unter Euhemerismus diese wissenschaftliche Erklärungsweise des Gottesglaubens zu verstehen pflegt. Auch Diodor zur Zeit des Augustus und vor allem Philo von Byblos im 2. Jahrh. n. Chr. gehören hierher.

Alle diese Erklärungen laufen im Grunde darauf hinaus, entsprechend der rationalistischen und weithin materialistischen nur mit rationalisierbaren Faktoren rechnenden Grundeinstellung, Religion für eine aus den verschiedensten Motiven verständliche *Erfindung* zu halten, ein Standpunkt, dessen klassische Formulierung uns bereits oben bei dem Sophisten Kritias begegnete.

Ein durchaus neues und dem Wesen der Religion schon wesentlich näher kommendes Erklärungsprinzip findet sich bei Aristoteles (gest. 322 v. Chr.). Hier wird zum ersten Male erkannt, daß Religion gar nicht in erster Linie eine rationale Sache ist; denn, so meint Aristoteles, aus zwei Quellen entstehe Religion: aus inneren *seelischen Erfahrungen* d. h. aus der Fähigkeit der Seele sich von der Außenwelt auf sich selbst zurückzuziehen und z. B. im Traumzustande eine übernormale Hellsichtigkeit zu gewinnen. Die zweite Quelle sei die *Verwunderung* über die Natur, insbesondere über die Sternenwelt. So erklärt er auch den Mythos aus dem Staunen über das Geheimnis des gestirnten Himmels. (Vgl. De coelo II, 1. 284 b 3. De philos. Fragm. 10. Metaphys. I, 2. 982 b 11 f. De phil. Fragm. 15. Metaph. XI, 8. 1074 b 1 ff. I, 2. 982 b 17 ff.) Wir dürfen

sagen: bei Aristoteles wird erstmals Religion aus Erleben erklärt, wie er denn auch gelegentlich darauf hinweist, daß Religion, wie sie z. B. in den Mysterienkulten ihm begegnete nicht eine Sache des Lernens sondern des Erlebens und der Stimmung sei. Damit wird eine ganz andere Zone innerhalb des Menschen zum Ursprungsort der Religion gemacht.

Eine neue und seitdem unverlierbare Erkenntnis der Quellen der Religion wurde durch den Stoiker Poseidonios im 1. Jahrhundert v. Chr. gewonnen. Er unterscheidet zum ersten Male zwei Quellen der Religion: einerseits *angeborene* und andererseits *erworbene* Vorstellungen. Poseidonios schreibt:

„Die erste Quelle der Religion ist eine allen Menschen, Hellenen und Barbaren, angeborene Vorstellung von der Gottheit, die aus der Wirklichkeit selbst und aus der Wahrheit entspringt und die nicht willkürlich oder zufällig zustandekommt, sondern die äußerst lebhaft und ewig von aller Zeit her ist, die bei allen Völkern entstand und sich erhielt und die man fast als ein jedermann zukommendes Gemeingut unserer vernunftbegabten Gattung ansehen kann.“

In diesem Text erkennt man unschwer bereits alle in der Religionswissenschaft der Aufklärung ausgesprochenen Ideen: Religion als angeborene und daher allen gemeinsame, wesentlich in der Vernunft verankerte und daher vernunftgemäße Vorstellung von dem Göttlichen. Es ist die „*religio naturalis*“, von der später zu sprechen sein wird, die hier bereits auftaucht. Dabei ist zu beachten, daß Poseidonios über die im Grunde atheistischen Theoden der meisten Denker der früheren griechischen Geistesgeschichte insofern hinausgeht, als er diese Religion zwar im Subjekt wurzeln läßt wie sie, daß er aber diesen Vorstellungen eine objektive Wirklichkeit und Wahrheit zuspricht. So wird Religion also durchaus zu einer Erfassungsweise transsubjektiver Wirklichkeit d. h. wirklich existierender Gottheit. Von dieser

gemeinsamen, und man wird auch hier schon sagen dürfen, identischen Religion der angeborenen Vorstellungen unterscheidet Poseidonios die Religion aus erworbenen Vorstellungen:

„... erworbene Vorstellungen, die erst durch andere der Seele eingepflanzt werden in Worten, religiösen Erzählungen und Sitten, die teils keine bestimmte Autorität für sich haben und ungeschrieben sind, teils aber auch schriftlich niedergelegt sind und ihren Ursprung auf hochangesehene Größen zurückführen“. (Bei Dion Chrysostomos von Prusa 12, 27 ff.)

Die positive Religion besteht somit aus dem, was jede Religion mit anderen gemeinsam hat — und darin liegt nach Poseidonios mit Sicherheit ihre Wahrheit und Wirklichkeit — und aus dem, was sie von anderen unterscheidet, aus speziellen Lehren und Vorstellungen. Wir werden sehen, wie sehr diese Gedanken denen der Aufklärung über die religio naturalis und die „zufälligen“ Wahrheiten der positiven Religionen ähneln.

4. Historische Religionswissenschaft

Auch die historische Religionswissenschaft, die Religionsgeschichte, beginnt als ernsthafte Wissenschaft auf griechischem Boden, jedoch erst nach den Feldzügen Alexanders des Großen: Theophrastos (um 320 v. Chr.), nach Aristoteles Leiter des Peripatos, war der erste griechische Religionshistoriker. Er schrieb eine sechs Bücher umfassende Religionsgeschichte. (Vgl. Diog. Laert. V, 48.) Auch bei ihm findet sich zugleich eine systematische Bearbeitung des geschichtlichen Materials, indem er nämlich durch Vergleich nachzuweisen suchte, daß blutige Opfer eine Verirrung seien und eine falsche Gottesvorstellung voraussetzten.

Wir nennen aus späterer Zeit nur einige der bedeutendsten Namen aus Griechenland und Rom, die Beiträge

zur Geschichte der Religionen lieferten: um Christi Geburt lebte und schrieb der Geograph Strabon und um 150 n. Chr. ebenfalls auf griechischem Boden der Archäologe Pausanias, dessen Reisewerk die ganze Fülle der Lokalkulte Griechenlands kennen lehrt. Im Jahre 120 n. Chr. starb Plutarch, dem wir das wichtige religionsgeschichtliche Werk „De Iside et Osiride“ verdanken. Zu gleicher Zeit lebte in Rom M. Ter. Varro, dessen „Antiquitates rerum humanarum et divinarum“ in Fragmenten bei Augustin erhalten sind. Gleichfalls um 120 n. Chr. schrieb Lukian seine Schrift „De dea Syria“. Doch auch Caesar und Tacitus dürfen in dieser kurzen Aufzählung nicht vergessen werden, denn ihren Schriften über Gallien und Germanien verdankt die Wissenschaft wertvolle Angaben über Religionen, deren literarische Quellen äußerst dürftig sind.

Alles in allem dürfen wir sagen, daß die Religionsforschung im klassischen Altertum zwar noch zu keiner umfassenden Kunde von den fremden Religionen geführt hat, daß aber sehr bedeutsame Ansätze sowohl — und zwar in älterer Zeit — auf dem Gebiete der systematischen Religionswissenschaft als auch vorwiegend in jüngerer Zeit auf dem Felde historischer Religionswissenschaft vorliegen. Anschauungen jener ersten systematischen Religionswissenschaft, richtige und offensichtlich falsche, erhielten sich und tauchten, weil sie mit bestimmten zeitgeschichtlich bedingten Gesamteinstellungen verbunden sind, notwendig immer wieder auf. Die geschichtlichen Werke aber bieten bis auf den heutigen Tag der Religionsgeschichte wertvolles Quellenmaterial.

Zum Abschluß dieses ersten Teiles unserer Geschichte der Religionswissenschaft sei darauf hingewiesen, daß zwar die östliche und fernöstliche Welt überaus alte Religionstexte besitzen, daß aber dort keine Religionswissenschaft entstand. Eine derartige Wissenschaft ins Le-

ben zu rufen, war dem Abendlande vorbehalten. Erinnern wir uns daran, daß Religionswissenschaft immer eine gewisse Distanz zur religiösen Tradition voraussetzt, dann kann man kaum umhin festzustellen, daß der Osten im großen und ganzen noch geschlossene und ungebrochene religiöse Einheiten bildet, wie auch das christliche Mittelalter des Westens eine war. Wo das der Fall war, kann objektive Religionsforschung nicht gedeihen. Deshalb fehlt bis heute in der östlichen Welt, von wenigen allerjüngsten Vertretern abgesehen, wirkliche Religionswissenschaft und deshalb ruhte die im Altertum auf griechischem Boden entstandene Religionsforschung während des christlichen Mittelalters so gut wie ganz und wachte erst wieder auf in dem Augenblicke, da sich der Geist aus jener religiös-kirchlichen Einheit löste und der Welt einschließlich der Religionswelt objektiv und forschend gegenüber trat.

Wir werden in einem kurzen zweiten Abschnitt die Beiträge zu erörtern haben, die seitens kirchlich-theologischer Denkers im Mittelalter zur Religionswissenschaft geliefert wurden. Wir stellen aber noch einmal fest, daß die eigentliche Kontinuität der Forschung, die im Altertum inauguriert wurde, im Mittelalter unterbrochen und erst in der sogenannten Neuzeit wieder aufgenommen wurde.

II.

DAS WERDEN MODERNER RELIGIONS-
WISSENSCHAFT1. Die Einstellung
zu den Fremdreigionen im christlich-
kirchlichen Mittelalter

Wie schon oben bemerkt, kann im Einflußbereich der christlichen Kirche von ihren frühen Anfängen bis zum Ende des Mittelalters von Religionswissenschaft nicht gesprochen werden. Wir können daher für unsere Aufgabe uns mit einigen grundsätzlichen Ausführungen begnügen. Das Christentum wurde zur Weltreligion inmitten vieler fremder hochreligiöser Kulte und Religionen, von denen es bewußt oder unbewußt vieles übernahm an Vorstellungsformen und Kultpraktiken. Eine umfassende Religionsforschung, der wir später unter dem Namen der „religionsgeschichtlichen Schule“ (S. 68 f.) wieder begegnen werden, hat gerade diese Zusammenhänge und Abhängigkeiten untersucht. Wir nennen nur einige der grundlegenden Werke über diese Seite der Beziehungen des Christentums zu den Fremdreigionen, also über die nicht forschungsmäßigen, sondern religiös-praktischen Beziehungen. Hierher gehört vor allem W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irreligionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. 4. Aufl. 1935, ferner ist H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. 3. Aufl. 1930 zu nennen und W. Heitmüller, „Im Namen Jesu“. Eine sprach- und religionsgeschicht-

liche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. 1903. Textgrundlagen für die mancherlei Abhängigkeiten des Neuen Testaments von der religiösen Umwelt bietet die Schrift von Paul Fiebig, Die Umwelt des Neuen Testaments. Religionsgeschichtliche und geschichtliche Texte zum Verständnis des Neuen Testaments. 1926. Eine umfangreiche Literatur ist seitdem über diese Fragen entstanden. Auch katholische wissenschaftliche Forschung hat sich vielfach und erfolgreich an diesen Untersuchungen beteiligt. Ich erinnere an die Arbeiten von J. Dölger und Th. Klauser. Der erstere begründete mit Lietzmann das im Erscheinen begriffene und von Klauser herausgegebene „Realexikon für Antike und Christentum“, das die umfassendste Materialsammlung zu werden verspricht, die es über die wechselseitigen Beziehungen beider geistigen und religiösen Welten gibt. Wir stellen also fest: die tatsächliche und praktische Weise zu den Fremdreigionen in den Ursprungszeiten des Christentums und der Kirche Stellung zu nehmen, ist die der Übernahme religiösen Vorstellungsgutes und kultischer Formen. Theoretisch aber war die Einstellung durchaus anders, nämlich polemisch und apologetisch. Zu einer wissenschaftlichen Würdigung der Fremdreigionen fehlte in der frühen christlichen Kirche natürlich die nötige Objektivität. Eine historische Betrachtung, wie sie im Altertum bereits einsetzte, war hier unmöglich und deshalb setzt, wie bereits bemerkt wurde, die Kontinuität des geschichtlichen Entwicklungsganges der Religionswissenschaft für die Dauer des Mittelalters aus. Im allgemeinen beobachten wir eine Doppelseinstellung zu den außerchristlichen Gottesvorstellungen: die einen verwerfen fremde Kulte und fremde Moral. Augustin selbst sieht das Heidentum für ein Werk des Teufels an (De civ. Dei II, 25; VIII, 22). Auf der anderen Seite aber wird die Gottesidee der heidnischen Philosophen als

Vorahnung des Christentums anerkannt. So lesen wir z. B. bei Augustin, *Retract. I, 12, 3*: „Res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani quosque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana.“ Die Auseinandersetzungen mit den Fremdreigionen, die seitens der Apologeten und Kirchenväter stattfanden, waren selbstverständlich dogmatisch gebunden, liefern aber nichts desto weniger der heutigen religionswissenschaftlichen Forschung wertvolles Quellenmaterial. Es fehlt uns hier der Raum, um darzustellen, in welcher Weise die einzelnen Kirchenväter und christlichen Schriftsteller in ihren apologetischen und polemischen Auseinandersetzungen mit den Fremdreigionen Beiträge zur Kenntnis der außerchristlichen Religionen lieferten. Als ein Beispiel nur mag die natürlich ablehnende Darstellung der Attismysterien durch den christlichen Schriftsteller Firmicus Maternus (um 350 n. Chr.) in seiner Schrift „De errore profanarum religionum“ (22) hier angeführt werden:

„In einer bestimmten Nacht wird das Bild des Gottes (Attis) auf ein tragbares Lager gelegt und in rhythmisch sich wiederholenden Klagen beweint. Haben sie sich nun an erheucheltem Jammer gesättigt, so wird Licht hereingebracht. Dann salbt der Priester die Kehlen aller Anwesenden, und danach flüstert er ihnen leise zu:
 „Faßt Mut, ihr Mysteren, Heil der Gott gewann;
 Auch uns wird dereinst Heil aus aller Not“.

Auch späterhin blieb die Einstellung grundsätzlich die gleiche, aber aus solcher Polemik z. B. eines Gregor von Tours, Adam von Bremen u. a. erwuchs der späteren Religionswissenschaft wertvolles Quellenmaterial.

Die Einstellung des kirchlichen Christentums zur außerchristlichen Religionswelt ist grundsätzlich immer die gleiche geblieben. Man kann sie vielleicht am besten kennzeichnen durch eine Formulierung

Luthers in seinem Galaterkommentar von 1535 (Weim. Ausg. 30, S. 608. Erl. Ausg. 2, 191):

„Duplex est cognitio Dei, generalis et propria. Generalem habent omnes homines, scilicet, quod deus sit, quod creaverit coelum et terram, quod sit iustus, quod puniat impios etc. Sed quid Deus de nobis cogitet, quid dare et facere velit, ut a peccatis et morte liberemur et salvi fiamus . . . homines non noverunt.“

Die außerchristlichen Religionen haben nach dieser im Grunde mit geringen Variationen immer festgehaltenen Ansicht eine allgemeine — vielleicht aus göttlicher Offenbarung noch übrig gebliebene — Gotteserkenntnis, die Gottes Sein und Wirken im allgemeinen betrifft. Die spezielle Gotteserkenntnis, die das Heil begründet, ist durch Christus und das Christentum in die Welt gekommen. Eine solche Einstellung ist religionswissenschaftlicher Forschung nicht günstig, sie hat — wenn wir hier vorausgreifen dürfen — auch in der Gegenwart die Resultate theologischer Religionsforscher stark in ihrer Objektivität beeinträchtigt.

Roger Bacon (gest. 1294) nimmt eine Sonderstellung ein und verdient eine ausdrückliche Erwähnung, denn er tritt in einer dogmatisch gebundenen Welt für eine Vergleichung des Christentums mit anderen Religionen ein, um seine Wahrheit festzustellen. Ein Ansatz zu vergleichender Religionswissenschaft darf in diesem Bemühen, das er selbst durchzuführen suchte, gesehen werden. Roger Bacon hat auf Grund seiner natürlich sehr unzulänglichen Kenntnis der Fremdreigionen folgende Einteilung der Religionen unter systematischen Gesichtspunkten versucht: 1) Pagani puri, qui naturalia ut nemora, aquas et infinita alia colunt; 2) Idolatrae, qui manufacta colunt; unter diese Kategorie rechnet er Buddhisten und Polytheisten; 3) Tartari (= Mongolen), die mit ihrem Monotheismus Magie und allerlei Zauber verbinden; 4) Saraceni (= Mohammedaner); 5) Juden. Auch

Bacon glaubt gewisse angeborene allgemein vorhandene und göttliche religiöse Ideen wie den Glauben an Himmel und Hölle sowie an ein Fortleben nach dem Tode annehmen zu müssen.

In den besprochenen für die eigentliche Religionswissenschaft unergiebigsten Zeitraum des Mittelalters fallen Reisen und Reisebeschreibungen, die für die spätere Religionswissenschaft außerordentlichen Quellenwert gewannen: einerseits Pilgerfahrten der chinesischen Buddhisten Fah-hien (399—414), Sim-g-yung (518) und Hiuen-Tsiang (629—645) nach Indien; andererseits bereiste um 1271 Marco Polo Ostasien und gab von seinen Reisen ausführliche Berichte von hohem Quellenwert. Zu Beginn der Neuzeit im 15 und 16. Jahrhundert häufen sich derartige Reiseberichte durch die im Zeitalter der Entdeckungen üblich werdenden Seereisen. Auf diese Weise weitet sich der geographische Horizont Europas und damit treten zugleich fremde Religionen in den Gesichtskreis des Abendlandes, so daß auch von dieser Seite her die Entstehung einer objektiven Religionswissenschaft vorbereitet wird.

2. Die Anfänge moderner Religionswissenschaft im Vernunftglauben der Aufklärung

Die moderne Religionswissenschaft ist ein Kind der Aufklärung, die im 17. Jahrhundert in England, Frankreich und Deutschland die bestimmende geistige Macht wurde und entscheidende Bedeutung gewann auch für die Religion und ihre wissenschaftliche Erfassung. Wie schon bemerkt, weiteten die Seereisen des 15. und 16. Jahrhunderts den europäischen Gesichtskreis, wodurch ungekannte religiöse Welten außerhalb des Christentums sichtbar wurden: Spanische und portugiesische Schrift-

steller wie z. B. Sabagun, Acosta, Garcilasso de la Vega beschrieben die Mexikaner und Peruaner und ihre Religionsformen. Der Bereich der Primitivfrömmigkeit behandelte eine Reisebeschreibung des Holländers Wilh. Bosman, deren deutsche Übersetzung 1708 erschien, und Charles de Brosse schrieb 1760 über den Fetischkult unter dem Titel „Du culte des dieux fétiches“. Von großer Bedeutung waren die Berichte der jesuitischen Missionare über Ostasien und seine Religionsformen, so daß in der Aufklärungszeit die Chinesen und ihre Religion in besonderer Weise Gegenstand der Beschäftigung und des wissenschaftlichen Vergleichs mit dem Christentum wurden.

Diese erste Quellenerschließung, die für die werdende Religionswissenschaft von Wichtigkeit wurde, hat Nathan Söderblom in seinem Buche „Das Werden des Gottesglaubens“ 2. Aufl. 1926 S. 289 ff. ausführlich behandelt, worauf für das Folgende verwiesen sei. Unter den Jesuiten, die zuerst eine religionsgeschichtliche Kenntnis des Fernen Ostens anbahnten, ist zunächst der Organisator der Jesuitenmission in China Mattheo Ricci (gest. 1610) zu nennen. Er stellt bereits eine Verwandtschaft zwischen der Lehre des Konfucius und dem Christentum fest. (Vgl. Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18 siècle. 1815/16 I. S. CCXXXI). Pater Nic. Trigautius schreibt in ähnlichem Sinne: „Von allen heidnischen Religionen, die je uns Europäern bekannt geworden sind, habe ich bisher keine gefunden, die in weniger Irrtümer geraten ist, als die chinesische in den ersten Jahrhunderten ihres Altertums. Denn ich finde in ihren Büchern, daß die Chinesen von Anfang an und seit alters den höchsten und einzigen Gott angebetet haben, den sie als Himmelskönig oder mit anderen Namen als Himmel und Erde bezeichneten.“ (Literae Soc. Jesu e regno Sinarum ad R. P. Claudium Aquavivam eiusdem soc. praepositum a P. P. Nicolao

Trigautio conscriptae. Antverpiae 1615. S. 51). Die Titel anderer Werke aus dieser Zeit, in denen bereits Religionsgeschichte in ihren ersten natürlich dogmatisch bedingten und begrenzten Anfängen vorliegt, lauten: Bernh. Varen, Descriptio regni Japoniae ex veris auctoribus redacta. Amsterdam 1649. Neue Auflage: Cambridge 1673 unter dem Titel: Descriptio regni Japoniae et Siam. Item de Japoniorum religione et Siamesium. De diversibus omnium gentium religionibus etc. — Martini Martini Tridentini e Soc. Jesu Sinicae historiae decas prima. Monachii 1658.

Unter den Voraussetzungen des Entstehens einer modernen Religionswissenschaft aus dem Geist der Aufklärung ist also zunächst die Berührung mit fremdreligiösen Welten und die damit gegebene Entdeckung der Parallelität vieler außerchristlicher religiöser Vorstellungen mit christlichen zu nennen. Die Tatsache, daß es hochreligiöse und nicht nur weit unter dem Christentum stehende primitive Gotteserkenntnis außerhalb des Christentums gibt, beginnt in jener Zeit der Reisen und Entdeckungen allmählich ins europäische Bewußtsein zu treten und hier natürlich große grundsätzliche Umstellungen zu bewirken.

Der gesamte geistesgeschichtliche Prozeß, der in der Aufklärung überhaupt vorliegt, läßt sich vielleicht am besten und kürzesten beschreiben und verstehen als Verselbständigung des zu sich selbst gekommenen Subjekts. Gegenüber der organisch festen Bindung des Subjekts im Anschauungs- und Erlebnisbereich der Kirche beginnt in der Aufklärung die Isolierung des Einzelnen. Schon Luther hatte ohne Frage diesen Reifeprozeß, denn ein solcher ist es doch, ob er nun zum Tode führt oder nicht, eingeleitet mit seiner religiösen Mündigkeitserklärung des Einzelnen. In wachsendem Maße wird die ratio, fortschreitend isoliert von vorgegebenen Bindungen emotionaler Art, zur alleini-

gen Instanz der Bewertung und des Verstehens aller menschlichen Verhältnisse, Ansichten und Einsichten. Der Verstand wird zum Organ der Welterfassung unter Befreiung von aller Autorität, die Tradition und kirchliche Institution bisher bedeuteten. Der Einzelne und seine verstandesmäßige Einsicht werden Maßstab der Gültigkeit traditioneller Anschauungen und Einrichtungen. Dazu gehörte natürlich in erster Linie die Religion in ihrer kirchlichen Prägung.

Hinsichtlich der Religion hatte das grenzenlose Vertrauen, das man in den Verstand und seine Schöpferkraft setzte, zur Folge, daß man alles Emotionale und Transcendente, dessen die ratio nicht habhaft werden kann, leugnete. Andererseits wandte man sich der empirischen Wirklichkeit der Religion zu. Sie bietet rationalisierbare Fakta, die man festzustellen und zu erklären sucht, wobei eben die Entdeckung paralleler Phänomene in der langsam sich öffnenden Welt außerchristlicher Religion nicht ohne Einfluß ist.

Ehe wir uns den geschichtlichen Vertretern aufklärerischer und damit den geschichtlichen Anfängen moderner Religionswissenschaft zuwenden, stellen wir kurz und grundsätzlich die beiden wesentlichsten Tendenzen dieser rationalistischen Religionsforschung fest: auf Grund der oben angedeuteten Gesamteinstellung der Aufklärung ist es verständlich, daß die Wendung zum rationalen Subjekt auf dem Gebiete der Religion zu subjektivistischen Religionstheorien führen mußte. Vom Subjekt aus, von seinen Wünschen und Nöten, von seinen Anschauungsweisen und Denkgewohnheiten aus und aus der Schöpferfähigkeit des Verstandes selbst wird man daher versuchen, das Phänomen Religion zu verstehen und zu erklären. Die andere Tendenz ist auf die objektive Welt gerichtet und gilt ihrer exakten Erfassung. Damit ist für die Religionsforschung das Interesse an der ob-

jektiven Seite der Religion, an der Phänomenalschicht begründet. Zwischen diesen beiden Tendenzen, die, wie gezeigt wurde, in den Prinzipien der Aufklärung wurzeln und dort auch sogleich beide entspringen, bewegt hinfort sich die Religionswissenschaft hin und her: bald wird man unter dem Einfluß dominierender geistiger Gesamteinstellungen der Zeit mehr das Augenmerk richten auf die subjektive Seite der Religion und von ihr aus auch das objektive Phänomen Religion zu verstehen suchen, bald neigt man mehr zur Erforschung der objektiven geschichtlichen Wirklichkeit der Religion. Unsere geschichtliche Darstellung wird diese Bewegungen in ihren historischen Vertretern sichtbar machen.

Die moderne Religionswissenschaft erwuchs aus dem Geist der Aufklärung. Ihr Bemühen um rationale Erfassung des Phänomens Religion führte zu der Idee der „religio naturalis“, der Vernunftreligion, die allen Religionen, die man kennen lernte, zu Grunde liege. Wir erinnern uns, daß diese Idee bereits im Altertum aus gleichen Geiste entstand z. B. bei Poseidonios (S. 31 f.). Um diesen Leitgedanken kreist nun das beginnende religionswissenschaftliche Fragen und Forschen.

Nach W. Diltheys Ansicht hat Herbert von Cherbury (1582—1648) die Autonomie des religiösen Bewußtseins zuerst im christlichen Europa durch eine Zergliederung des religiösen Erkenntnisvermögens begründet. (Dilthey, Schriften II, 1914 S. 248.) Hier zeigt sich also das oben von uns als die eine Grundtendenz der aufklärerischen Religionsforschung bezeichnete Bemühen um das religiöse Subjekt. Aber auch auf das Objektive, die Erscheinungswelt der Religion, richtet sich die Forschung z. B. bei Berkley (1685—1753). Er vergleicht bereits bzw. er identifiziert den chinesischen Gottesbegriff des „tien“ mit der Lehre vom Göttlichen im Feuer und die chinesischen „li“, die Sitten, mit der Lehre der griechischen Peripatetiker von den Formen. Den griechischen

Gedanken des „logos“ glaubt er bei den Ägyptern wiederzufinden. (Vgl. C. v. Brockdorff, Die englische Aufklärungsphilosophie, 1924 S. 13.) Das sind alles noch sehr gewagte Vergleiche, aber es kommt auf das Prinzip an: es gibt Analoges in der weiten Welt religiöser Formen und Vorstellungen und das gilt es zu erfassen. Auf diesem Wege der rationalen Abstraktion kommt man zur Idee der *religio naturalis*, die im englischen Deismus, der die Welt von Gott getrennt denkt, folgende charakteristischen Momente aufweist: Es gibt einen höchsten Gott, der zu verehren ist. Inhalt dieser Verehrung sind Tugend und Frömmigkeit. Sünden sind durch Reue zu sühnen und nach dem Tode ist eine Vergeltung des Guten und Bösen zu erwarten. Es sind also allgemeine Wahrheiten, die man überall findet und die deshalb als wesentlicher Inhalt der natürlichen Religion anzusehen sind. Darin liegt bereits ein wichtiger Wesenszug aller rationalistischen Religionsforschung: das Wesen der Erscheinungen liegt in dem, was sie miteinander gemeinsam haben. Wir werden sehen, daß später gerade gegen diesen Grundsatz der Aufklärungswissenschaft seitens der die Aufklärung überwindenden Forscher auch auf dem Gebiete der Religionswissenschaft Front gemacht wird. (Vgl. S. 55 ff.)

Bei John Locke (1632—1704) wird zwischen religiöser Vernunftkenntnis und Offenbarung unterschieden, aber auch die Offenbarung wird lediglich als Bestätigung der in der Vernunft gegebenen natürlichen Gotteserkenntnis angesehen. Locke schreibt:

„Vernunft ist soviel wie natürliche Offenbarung, wodurch der ewige Vater des Lichts und die Quelle aller Kenntnis der Menschheit dasjenige Maß von Wahrheit mitteilt, das er in den Bereich ihrer natürlichen Fähigkeiten gelegt hat. Die Offenbarung ist natürliche Vernunft, erweitert durch eine neue Reihe von Gott unmittelbar mitgeteilter Entdeckungen. Ihre Wahrheit

bekräftigt die Vernunft durch das Zeugnis und die Beweise, die sie dafür vorbringt, daß sie von Gott kommen.“ (Locke, IV, 19 § 4.)

Das im Altertum schon so oft behandelte Problem der Entstehung der Religion wird wieder bei David Hume (1711—1776) in seiner Schrift „Natural History of Religion“ behandelt. Auch er leitet wie seine antiken Vorgänger die Glaubensvorstellungen aus Furcht, Hoffnung und Sorge ab. Die konkreten Anschauungsformen der Religion werden in genauer Analogie zu antiken Theorien aus der Naturbetrachtung des naiven Menschen und aus den ihm geläufigen Formen sozialer Beziehungen, die man auf die Götter überträgt, abgeleitet. (Vgl. Brockdorff, a. a. O. S. 145.)

Wenn Hegel meint, daß das Verdienst der Aufklärung darin bestehe, daß sie den Glauben an den Wert zufälliger geschichtlicher Wahrheiten aufgehoben habe, so erklärt sich daraus ihr Kampf gegen die positiven Religionen und ihre Orthodoxie, zugleich aber liegt darin auch ihre Grenze begründet, nämlich ihre Geschichtslosigkeit und damit ihre Verständnislosigkeit gegenüber dem geschichtlich Einmaligen und seinem Wert.

Auch die Kenntnis des Orients wurde früh in England begründet z. B. wurde der arabische Text von Abu Bekr's Schrift „Geschichte vom Lebenden, dem Sohn des Wachenden“ veröffentlicht. Der lateinische Titel lautet „Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit“. Missionare und Kaufleute brachten Kunde aus dem Orient, so z. B. aus Indien über Akbar den Großen, den man auf Grund dieser Berichte für einen Delsten hielt, weil er alle Religionen gleichmäßig begünstigte. (Vgl. Brockdorff a. a. O. S. 119.) Eine 1630 in London erschienene Schrift von Henry Lord „A discoverie of the sect of

the Banians" förderte die Kenntnis Indiens. Diese Schrift erschien 1667 in Paris in französischer Übersetzung unter dem Titel: „Histoire de la religion des anciens Banians . . . recueillie de leurs bramanes et tirée du livre de leur foi qu'ils appellent 'Shaster' usw.“

Während die Aufklärung England ihre Entstehung und Grundlegung verdankt, wurde in Deutschland ihre Vertiefung vollzogen. Leibniz (1646—1716), der für die deutsche Aufklärungsphilosophie in erster Linie maßgebende Denker, interessiert uns hier nur soweit er die entstehende Religionswissenschaft förderte. Das ist nur in geringem Maße der Fall. Die von Leibniz gemachte Unterscheidung von notwendigen und zufälligen Wahrheiten wurde später von Lessing verwendet, um den charakteristischen Unterschied von Vernunftreligion und geschichtlichen Religionen zu kennzeichnen. Leibniz teilte das Zeitinteresse an ostasiatischer Welt- und Gottesanschauung. Der chinesische Gedanke der Harmonie des Alls, die Tao-Idee, kam Leibniz's eigenen Anschauungen entgegen. In seiner Schrift „Novissima Sinica“ von 1697 spricht Leibniz von dem zunehmenden Reifen der Menschheit in immer höhere Formen der Religion hinein, eine Anschauung, die ebenfalls von Lessing später in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes“ übernommen wird.

Auch der vielleicht repräsentativste Denker der deutschen Aufklärung Christian Wolff (1679—1754) wendet sein besonderes Interesse der Religionswelt Ostasiens zu und steht damit in der Reihe derer, die einer beginnenden religionsgeschichtlichen Forschung den Weg ebneten. In einer 1721 gehaltenen Rede spendet er der chinesischen Sittenlehre das höchste Lob „De sapientia Sinesium oratio“, Trevostii 1725). Kenntnis und Verständnis Ostasiens machen ihn der Gottlosigkeit verdächtig. Sein Gegner August Hermann Franke bewunderte gleichwohl die chinesische Weisheit und

hätte am liebsten ein orientalisches Seminar für Missionare gegründet. Zu gleicher Zeit veröffentlichte der Tübinger Professor Georg Bernhard Bullfinger eine Anthologie aus den chinesischen Klassikern: „Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae . . . excerptum libellis sinicae gentis classicis, Confucii sive docta, sive facta complexis Opera Georgii Bernhardi Bullfingeri.“ Frankfurt a. M. 1724.

Den gleichen Gedanken über die Naturreligion wie sie der englische Deismus vertrat, begegnen wir in der deutschen Aufklärung wieder z. B. bei Reimarus (1694—1765) in dessen Schrift „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“. Er lehrte einen aus der Vernunft abgeleiteten Glauben an den gerechten, weisen und gütigen Schöpfergott und an die Unsterblichkeit der Seele. Es sind also dieselben Gedanken wie bei Cherbury und Berkley. Lessing pflegt man im allgemeinen unter die Aufklärungsphilosophen zu rechnen. Wir sind aber der Ansicht, daß bei ihm bereits Momente der Überwindung der Aufklärung gerade auf dem Gebiete der Religionsforschung überwiegen, so daß wir von Lessing ausführlich in anderem Zusammenhange handeln wollen (S. 50 ff.).

Die französische Aufklärung, die keine wesentlichen neuen Erkenntnisse dem allgemeinen Gedankengut der Aufklärung hinzufügte, deren Stärke vielmehr in der Gestaltung und in der Stoßkraft der Gedanken lag, ist für unseren Zusammenhang vor allem durch Voltaire und Rousseau vertreten. Voltaire (1694 bis 1778) führte mit besonderer Schärfe einen höchst ungerechten Kampf gegen Christentum und Kirche so z. B. in seinen Schriften „Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme“ 1736, „Dieu et les hommes“ und „Essai sur les moeurs“ 1756. In dieser letztgenannten Schrift kämpft Voltaire gegen den Offenbarungsglauben für den rationalistischen Ver-

nunftglauben. Auch Voltaire richtete seine Blicke auf die Religion des Fernen Ostens und fand in der chinesischen Geisteswelt eine auf bloße Vernunft gestützte Moral und eine Religion ohne Wunder, ohne übermenschliche Mittlerschaft, ohne Priester und Fanatismus. (Oeuvres complètes 1878, V S. 57.) Während bei Voltaire die typisch aufklärerische Neigung zum abstrakt allgemeinen Vernunftschema, das unwirklich und ungeschichtlich ist, bestimmend ist, kann man von Rousseau (1712—1778) sagen, daß in ihm bereits Kräfte der Überwindung der Aufklärung sich zeigen; denn sein Begriff von Gott hat bereits einen viel persönlicheren Charakter. Er würdigt im Gegensatz zu den auf das Allgemeingesetz gerichteten reinen Aufklärern schon die Individualität. Von ihm hat daher auch die Bewegung ihren Ausgang genommen, „die zum Sturm und Drang, zu den Originalgenies und über den Klassizismus zur Romantik führte“. (O. Ewald, Die französische Aufklärungsphilosophie, 1924, S. 138.) In dem in Paris lebenden Holbach (1723—1789) wendet sich die französische Aufklärung zum Atheismus, Materialismus und Positivismus, in den sie ja ausläuft, Holbachs Hauptwerk trägt den Titel: „Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral.“ 1770.

3. Die Überwindung der Aufklärung in der Religionswissenschaft.

Gegenstand der aufklärerischen Religionsforschung war, wie gezeigt wurde, die Frage des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, von Naturreligion und geschichtlicher Religion und das Problem des Ursprungs der Religion. Die Lösung, die man fand, sollte dazu führen, die in der Religionsgeschichte vorgefundene scheinbare Vernunftwidrigkeit durch rationale Inter-

pretation zu beseitigen, indem man die Vorstellungsformen der Religion teils für Allegorie, teils für bewußten Schwindel erklärte. Die Geschichte und ihre Formen haben daher keinen positiven Sinn. Wert hat in der Aufklärung nur das Allgemeine, das abstrakte Gesetz und das rationale Schema; denn nur das Allgemeine kann die ratio fassen. Die Verallgemeinerung ist die vornehmliche Funktion des Verstandes, Die Geschichte aber bietet die Fülle individueller und einmaliger Bildungen, denn alles Lebendige vollzieht sich im Individuellen, im Einmaligen. So hat also die Aufklärung die Tendenz, das Individuelle auszulöschen dadurch, daß sie es in letzte allgemeine Wesenselemente auflöst, die in formalen Gesetzen und Begriffen erfäßbar sind. Die zentrale Formel der Aufklärung läßt sich daher mit W. Diltheys Worten so aussprechen: „Die natürliche Ordnung der Dinge ist zugleich die vernünftige und göttliche, und die vernünftige und göttliche ist zugleich die natürliche.“ (W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Bd. 2 1914.)

Aus dieser Grundeinstellung erklärt sich die Beurteilung der Religionsgeschichte in der Aufklärung; die Religionsindividuen sind durch ihre Individualität Verhüllungen der ursprünglichen Vernunftreligion, sie sind „zufällig“ gegenüber der „notwendigen“ Naturreligion. Diese ursprüngliche und notwendige religio naturalis muß und kann man rekonstruieren durch Abstraktion von allem Besonderen und Einmaligen. Und hier stoßen wir auf ein wesentliches Kennzeichen aller Aufklärung, das oben schon festgestellt wurde und hier noch einmal wiederholt sei: das Wesen liegt im Allgemeinen, nicht im Besonderen. Was die verschiedenen Religionen gemeinsam haben, ist ihr eigentliches Wesen, ist die religio naturalis. Deshalb wird Religion in der Aufklärung nach zwei rationalen Seiten hin ausgelegt: als

allgemeine Gotteserkenntnis aus der Vernunft, d. h. als theoretisch rationale Vorstellung von Gottes Sein und Wirken einerseits und als gottgebotene Moral andererseits. Von diesem Hintergrunde hebt sich die nächste Epoche religionswissenschaftlicher Forschung in aller Klarheit ab dadurch, daß sie die Aufklärung in ihrer Grundeinstellung überwindet und dabei positiv neue Methoden der Forschung entwickelt und in Bezirke des religiösen und vor allem des religionsgeschichtlichen Phänomenbereiches vordringt, die man bisher unbeachtet gelassen hatte. Am Gegensatz also erwacht hier wie auch sonst eine neue Grundeinstellung, die nicht nur negativ das Alte überwindet, sondern auch positiv Neues schafft, das sich bis in die Gegenwart hinein als fruchtbar erwiesen hat. Die moderne Religionswissenschaft, die sich nun entwickelt, ist ein aus vielen Quellen entstandenes Gebilde. Wir werden daher in unserer Darstellung diese verschiedenen Quellgebiete und ihre wesentlichsten Vertreter zu behandeln haben.

Die großen Persönlichkeiten deutschen Geisteslebens überwandern schrittweise die Positionen der Aufklärung. Von diesem Hintergrunde aus sind sie daher zu verstehen. Ganz im allgemeinen und grundsätzlich läßt sich über den Weg der Überwindung der Aufklärung sagen, daß er von verschiedenen Seiten auf eine Erfassung des Irrationalen im Wesen und Erscheinungsbilde der Religion hinausläuft. Das bedeutet zunächst, daß man sich im Gegensatze zur Aufklärung der geschichtlichen Individualität und ihrer irrationalen Tiefe sowie des wiederum im Irrationalen liegenden Wesens des religiösen Phänomens selbst erkennend zu bemächtigen sucht.

Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) ist hier an erster Stelle zu nennen. Sein Wirken diente, obwohl er selbst noch in mancher Hinsicht im Rationalismus befangen war, weit mehr einer Überwindung der Aufklärung

und bereitete einer modernen Religionswissenschaft die Bahn. Zunächst wandte sich Lessing gegen die zuvor erörterte Verständnislosigkeit der Aufklärung gegenüber der Geschichte und ihren konkreten und individuell-einmaligen Bildungen, d. h. gegen die Verachtung der geschichtlichen Religionen und die aufklärerische Tendenz zur Abstraktion, die das irrational Lebendige nie zu erfassen vermag.

Lessing erkannte, daß es auf dem Gebiete der Religion zwei Formen von Rationalismus gibt, die beide durch das gleiche Prinzip gekennzeichnet sind: nämlich durch eine Verwechslung von Form und Wesen. Diese beiden Formen des Rationalismus sind: rationalistische Kritik der religiösen Tradition einerseits und orthodoxe Bewahrung und ängstliche Verteidigung dieser Tradition andererseits. Die einen wie die andern überschätzen die geschichtliche Gestalt der Religionen: die einen, indem sie sie leidenschaftlich verachten und bekämpfen, die andern, indem sie sie ebenso leidenschaftlich verteidigen. Der aufklärerischen Kritik gegenüber erklärt Lessing unter Verwendung Leibnizscher Gedanken, Gott offenbare nicht fertige Wahrheiten, sondern „zufällige“, in denen jedoch die ewigen und „notwendigen“ Wahrheiten in Anpassung an das Auffassungsvermögen der Menschen verhüllt seien. Auf die Religionsgeschichte angewandt heißt das: die geschichtlichen Religionen in ihrer individuellen Gestalt bilden und bieten zufällige, also variable Wahrheiten, sind aber darum nicht zu verachten. Sie enthalten ewige Wahrheiten, deren unzulängliches aber unvermeidbares Gefäß die zufälligen Geschichtswahrheiten sind.

Der Orthodoxie gegenüber muß dementsprechend kritisch im Sinne Lessings betont werden, daß man die Unverletzlichkeit und Unwandelbarkeit der geschichtlichen Religionsgestalt aufgeben muß, wenn man nicht Geist und Leben der Religion gefährden will. Lessing

drückt das gelegentlich so aus: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden.“ Und an anderer Stelle: „Die Bibel ist nicht die Religion . . . folglich sind Einwürfe gegen die Bibel nicht auch Einwürfe gegen die Religion.“ Es gilt also, Gestalt und Wesen zu unterscheiden und nicht, wie es Aufklärung und Orthodoxie tun, zu verwechseln bzw. zu identifizieren.

Diesen kritischen Einwänden gegen Aufklärung und Orthodoxie steht nun bei Lessing positiv die Idee der Entwicklung zur Seite, die er auch auf die Geschichte der Religionen anwendet. Er leitet damit eine geschichtliche Betrachtung ein, zu der die Aufklärung wesensmäßig nicht fähig war. Diese Entwicklungsidee stellt sich bei Lessing nun so dar: das Vernünftige, und das ist auch für Lessing immer noch — typisch aufklärerisch darin — das Allgemeine, ist im Besonderen gegeben. Wir bewegen uns religionsgeschichtlich nicht von einer Vernunftreligion weg zu den unvernünftigen und entarteten geschichtlichen Sonderformen der Religion, sondern wir bewegen uns vielmehr auf eine Vernunftreligion zu. Diese Vernunftreligion steht am Ende einer religionsgeschichtlichen, in Phasen geschichtlicher Prägung erfolgenden Entwicklung. Dieser Prozeß dient nach Lessing der „Erziehung des Menschengeschlechtes“, wie eine seiner wesentlichsten Schriften betitelt ist. Folglich sind diese geschichtlichen Sonderformen und Phasen notwendig. Damit wird eine geschichtliche Würdigung der individuellen Religion und ihrer einmaligen Gestalt möglich und der rationalistische Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem ist damit überbrückt. Aber die individuelle Gestalt hat selbstverständlich nur relativen Wert und begrenzte Dauer und Gültigkeit im Gegensatz zur orthodoxen Auffassung, die die Form verabsolutiert.

Auch bei Lessing bleiben, wie leicht ersichtlich, rationalistische Reste. Daß noch immer die Religion naturalis als Ziel der Entwicklung gilt, zwar nicht mehr als Anfang aber als Ende, und daß diese Vernunftreligion der Maßstab der Bewertung der geschichtlichen Religion ist, das sind deutlich rationalistische Reste bei Lessing. Religionsgeschichtlich bedeutsam aber ist die von ihm vollzogene Eröffnung des Weges geschichtlicher Würdigung und Erkenntnis der Notwendigkeiten der geschichtlichen Gestaltenfolge und irrationalen Gestaltenfülle der Religionsgeschichte. Damit war ein erster Schritt getan in der Richtung auf eine zwar nicht adäquate Erfassung aber doch Berücksichtigung des lebendigen irrationalen Lebens der Religion selbst.

Dieselben Probleme wie bei Lessing bilden auch bei Herder (1744—1803) die Ansatzpunkte für die religionsgeschichtlich bedeutsame Spitze seines vielfältigen Wirkens, die uns hier allein zu beschäftigen hat: nämlich die Probleme im Umkreis der individuellen geschichtlichen Gestalt der Religion. Lessings Entwicklungsidee wird von Herder auf die ganze Geschichte ausgedehnt, und so erscheint hier nicht nur die Religionsgeschichte, sondern die Weltgeschichte überhaupt als Prozeß der Erziehung der Menschheit. Diese allgemeine Entwicklung versteht Herder als einen natürlichen Vorgang in Analogie zu den menschlichen Lebensaltern. Dem Reifeprozess im Einzelleben entspricht die Entwicklung der Menschheit: „Der Mensch staunt alles an ehe er sieht; kommt nur durch Verwunderung zur hellen Idee des Wahren und Schönen, nur durch Ergebung und Gehorsam zum ersten Besitz des Guten — so auch das menschliche Geschlecht.“ (Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, ed. Braun, S. 128 f.)

Die Geschichte ist, wie oftmals festgestellt wurde, das Reich der individuellen Gestalten. Herder unternimmt nun einen höchst bedeutsamen Vorstoß in dieses Reich des rational nicht Faßbaren: er versucht vom Seelisch-Irrationalen aus den „Schatten“ der Geschichte Leben und Wirklichkeit zu verleihen. (Vgl. Benno von Wiese, Herder, 1939, S. 15.) So wendet also auch Herder sich wieder gegen die aufklärerische leblose Abstraktion und gegen die Verständnislosigkeit gegenüber der Geschichte. „Wenn die aufgeklärte Bildung in Gefahr geriet, im Allgemeinen und Unpersönlichen den Nationalgeist zu verlieren, so ist nunmehr Aufgabe eines neuen geschichtlichen Sinns, Geschichte als das unendliche Reich sprechender Seelen zu beschwören, um diese Entfremdung vom Ursprung wieder rückgängig zu machen und die Einheit von Sprache, Dichtung und Volk zurückzugewinnen.“ (v. Wiese, a. a. O. S. 30.) Von hier aus ist Herders Interesse für die Volkslieder, die „Stimmen der Völker“, die er sammelt und deutet, zu verstehen.

Herder sieht — und darin liegt ein weiterer Schritt in der oben angegebenen Richtung der Überwindung der Aufklärung durch Aufspürung und Erfassung des Irrationalen —, daß das Individuelle von irrationaler Tiefe ist, denn das Leben ist in ihm die gestaltende und differenzierende Macht. Wenn hier Erkenntnis gewonnen werden soll, dann ist es nötig, unter Erkenntnis nicht rationale Einsicht zu verstehen, die diesem Irrationalen gegenüber versagen muß, sondern ein kongeniales Erfassen und Sich-Einfühlen. So wird — ein weiterer bedeutsamer Fortschritt bei Herder — das Gefühl zum Erkenntnisorgan: „Die Seele fühlt sich in die Welt hinein“, sagt Herder. Das Gefühl aber ist „der erste, profundeste und fast einzige Sinn der Menschen, die Quelle der meisten unserer Begriffe und

Empfindungen: das wahre und erste Organum der Seele, Vorstellungen von außen zu sammeln.“ (Herder, Werke 8, 104.) Herders besondere Fähigkeit — für die Aufgabe moderner Religionswissenschaft von entscheidender Bedeutung seither — bestand im Einfühlen in den Sondergeist der Nationen und ihrer Religionen, von denen er bereits sagt, daß sie dem Geist der Völker entsprechen: „Die Nationalreligionen sind die den Völkern gemäße Art, die Gottheit zu ehren.“

Kurz zusammengefaßt liegt Herders Bedeutung für die werdende Religionswissenschaft in einem Doppelten: Religion selbst wird von Herder aus rationalistischer Deutung befreit, indem er, ganz wie Schleiermacher nach ihm, Religion als Anschauung und Gefühl versteht und sie damit als irrationales Objekt darstellt. Zweitens aber wird die wissenschaftliche Erkenntnis gerichtet auf das Individuelle bzw. auf dessen neu erkannten irrationalen Hintergrund und diese Erkenntnis geschieht mit dem Mittel intuitiven Gefühls statt bisher nur mit dem Mittel des Verstandes.

Einen Höhe- und Wendepunkt in der religionswissenschaftlichen Forschung und die endgültige Überwindung der Aufklärung bedeutet Schleiermacher (1768—1834).

Religionswissenschaft kann nur dann mit sachgemäßen Methoden arbeiten, wenn sie gewissermaßen den geometrischen Ort ihres Objekts richtig bestimmt. Ansätze dazu wurden, wie gezeigt, von den Vorgängern Schleiermachers gemacht. In dieser Hinsicht bildet er selbst den Abschluß, indem von ihm eine sichere und neue Position, die die Vorgänger mehr ahnten als klar fixierten, erarbeitet wurde, auf der die moderne Religionswissenschaft weiterbaut. Charakteristischerweise wendet sich Schleiermacher wieder gegen die beiden rationalen und rationalistischen Interpretationsweisen der Religion, indem er erklärt: Religion ist weder Denken noch Handeln. Zwar haben Metaphysik und

Moral mit der Religion dasselbe Objekt, das Universum, aber unter verschiedenem Gesichtspunkt. Während die Metaphysik sich der forschenden Erfassung des Universums widmet, hat es die Moral mit der wirkenden Fortbildung des Universums gemäß den Vorschriften der Ethik zu tun. Die Religion aber richtet sich staunend und ahnend auf die Erfassung des Ewigen im Endlichen. So muß der Begriff der Religion im Bereich der Wissenschaft gereinigt werden von Elementen, mit denen man die Religion und ihren Begriff belastet hatte:

„Sie (die Religion) entsagt hiermit, um den Besitz ihres Eigentums anzutreten, allen Ansprüchen auf irgend etwas, was jenen angehört und gibt alles zurück, was man ihr aufgedrungen hat. Sie begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“ („Über die Religion“ S. 50 der Originalausgabe.)

Damit wird eine eigene und eigentümliche Provinz innerhalb des Menschen festgestellt, in der religiöses Leben wurzelt: das Gemüt: „Wo sie (die Religion) ist und wirkt, muß sie sich offenbaren, daß sie auf eigentümliche Weise das Gemüt bewegt, alle Funktionen der Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen auflöst.“ (Religion S. 26.)

Damit ist der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion ein neuer Weg gewiesen, nämlich der Weg des Verstehens der Religionen von ihrem lebendigen Wesen her, von der jeweils wieder ganz eigenen Weise der Anschauung des Universums und der besonderen Gemütsbestimmtheit aus, in die die einzelne Religion ihre Anhänger versetzt. So wird hier der geschichtlichen Würdigung der Religionen die prinzipielle Grundlage gegeben: Religion manifestiert sich nur in „positi-

tiven Religionen“; folglich sind diese geschichtlichen Religionen nicht, wie die Aufklärung wollte, Verdunkelungen des reinen Wesens der Naturreligion, sondern das ganze und wahre Wesen der Religion lebt in jeder positiven Religion auf eigene Weise. Der Gegensatz Schleiermachers gegenüber der religion naturalis ist daher ohne weiteres zu erwarten. Er kritisiert diese abstrakte und nie geschichtlich wirklich gewesene Naturreligion mit folgenden Worten:

„Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so philosophische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt... Dagegen jede positive Religion gar starke Züge und eine sehr markante Physiognomie hat, so daß sie bei jeder Bewegung, welche sie macht, und bei jedem Blick, den man auf sie wirft, unfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist.“ (Religion, S. 243 f.). Und an anderer Stelle sagt er: „Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion und in der heftigsten Polemik dagegen. Darum ist sie auch das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und leere Nüchternheit war.“ (Religion S. 277).

Das Prinzip der Individuation der Religion in der Fülle der geschichtlichen Religionen ist nach Schleiermacher die besondere Form der Anschauung des Ewigen im Endlichen, so daß jede Religion eine der besonderen Gestalten ist, „die die ewige und unendliche Religion unter endlichen und beschränkten Wesen notwendig annehmen mußte“. (Religion S. 247). Es wird also jetzt die geschichtliche Religionsgestalt, die die Aufklärung für „zufällig“ gehalten hatte, als „notwendig“ erkannt. Jede Religion aber hat ihren eigenen Geist, ihr eigenes Leben, das Schleiermacher auf folgende Weise umschreibt:

„Ein Individuum der Religion, wie wir es suchen, kann nicht anders zustande gebracht werden als da-

durch, daß irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin auf sie bezogen wird. Dadurch kommt auf einmal ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; alles wird fixiert, was vorher vieldeutig und unbestimmt war." (Religion S. 259 f.). „Jede solche Gestaltung der Religion, wo in Beziehung auf eine Zentralanschauung alles gesehen und gefühlt wird . . . ist eine positive Religion" (Religion S. 260).

Worauf es daher bei der Erforschung der Einzelreligion ankommt, ist nicht zu abstrahieren, wie es in der Aufklärung geschah, sondern jene Grundanschauung zu ermitteln:

„Ihr könnt es euch nicht fest genug einprägen, daß alles nur darauf ankommt, ihre Grundanschauung zu finden, daß euch alle Kenntnis vom einzelnen nichts hilft, solange ihr diese nicht habt und daß ihr sie nicht eher habt, bis ihr alles einzelne aus einem erklären könnt." (Religion S. 282).

Die religionswissenschaftliche Bedeutung Schleiermachers liegt damit in folgenden Momenten:

- 1) Die Religion wird in einer eigenen Provinz, nämlich im Gemüt des Menschen, festgestellt.
- 2) Religionen sind die geschichtlich notwendigen Wesen möglicher Begegnung des Ewigen im Endlichen. Die Form und Weise der Begegnung nennt Schleiermacher „Anschauung und Gefühl“.
- 3) Religionswissenschaft hat gerade die Aufgabe, den Sondergeist der Einzelreligionen zu erforschen, jedoch nicht durch Abstraktion sondern durch Auffindung der jeweiligen das Ganze bestimmenden Grundanschauung. Schleiermacher hat damit Gesichtspunkte geäußert, die in der modernen Religionswissenschaft verwirklicht werden. Auch das ist bemerkenswert und von aktueller Bedeutung, daß Schleiermacher bereits erkannt hat, daß die geschichtliche Eigenart einer Religion weniger in

absolut neuen Ansichten und Einsichten besteht, als vielmehr darin, daß die im religiösen Leben und Erleben möglichen Elemente ihre verschiedene Ordnung, ich würde sagen, ihre verschiedene „Lebensmitte“ innerhalb der einzelnen Religionsorganismen haben:

„Vergeßt also nie, daß die Grundanschauung einer Religion nichts sein kann als irgendeine Anschauung des Unendlichen im Endlichen, irgendein allgemeines Element der Religion, welches in allen anderen aber auch vorkommen darf und, wenn sie vollständig sein sollten, vorkommen müßte; nur daß es in ihnen nicht in den Mittelpunkt gestellt ist." (Religion S. 284).

4) Endlich findet sich bei Schleiermacher der Gedanke, der als methodischer Gesichtspunkt von der modernen „Religionswissenschaft des Verstehens“ ebenfalls vertreten wird, daß ein Verstehen der Religion nur von religiösen Voraussetzungen aus in adäquater Weise möglich ist:

„Ob es euch mit diesen Vorsichtsmaßregeln gelingen wird, den Geist der Religion zu entdecken? Ich weiß es nicht, aber ich fürchte, daß auch Religion nur durch sich selbst verstanden werden kann." (Religion S. 286).

Damit war systematische Religionswissenschaft zur bis dahin tiefsten Weise ihrer Erkenntnisarbeit gelangt. In Hegel (1770—1831) wendet sich die Religionsbetrachtung von dem bei Schleiermacher vorherrschenden Interesse an der psychologischen Seite des religiösen Phänomens (die späteren psychologischen und psychologistischen Religionsforscher knüpfen an Schleiermacher wieder an) zur Erkenntnis der objektiven Seite. Gleichwohl begründet Hegel keine positive religionsgeschichtliche Forschung. Die geschichtliche Betrachtung wird bei Hegel durch die „Idee“ gehindert, der sich die Geschichte beugen muß. Bekanntlich ist Geschichte bei Hegel die Verwirklichung des „objektiven Geistes“. Von dieser hier im einzelnen nicht zu erörternden Grundanschauung aus schreibt Hegel eine

außerordentlich geistreiche und bei dem damaligen Quellenmangel von erstaunlicher Intuitionskraft zeugende „Philosophie der Religion“. In dieser genialen Konstruktion, denn um eine solche handelt es sich, versucht Hegel auf Grund seiner Wesensschau der Einzelreligionen den Verwirklichungsgang der Idee der Religion in der Religionsgeschichte aufzuzeigen. (Vgl. Menschling, Zur Typologie der Religion bei Hegel, Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft, 1931. S. 329 ff.). Von Hegel abhängig ist später Eduard v. Hartmann in seinen Schriften „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“ 3. Aufl. 1906, und „Die Religion des Geistes“ 3. Aufl. 1907.

Auch bei Schelling (1775—1854) überwiegt noch das systematische Interesse, wengleich auch er sich den objektiven Religionsgebilden zuwendet und zwar einem in der modernen Religionswissenschaft neuen Forschungsgebiet, mit dem sich, wie wir sahen, die Antike eingehend beschäftigte, dem Mythos. Er schreibt eine „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ (1841). Mehr schon einer positiven religionsgeschichtlichen Forschung zuneigend, aber auch noch unter grundsätzlichen a priori feststehenden Gesamtanschauungen arbeitend ist in diesem Zusammenhange G. F. Creuzer (1771—1858) zu nennen, dessen „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ (1810—1822) von der Grundidee ausging, daß die Religionsgeschichte einen Prozeß der Verblässung ursprünglicher monotheistischer Urweisheit, deren Symbole die Religionen und ihre Priester schufen, darstellt:

„Es ist die Grundlehre von einer anfänglichen, reinen Erkenntnis und Verehrung eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verbläßten Lichtstrahlen zu dem vollen Lichtquell der Sonne verhalten.“ (Symbolik S. XI f.).

Creuzer bietet im ersten Buche seiner Schrift das, was wir heute eine Phänomenologie der Religion nennen

würden, und im zweiten Buche eine allgemeine Religionsgeschichte, die er „Ethnographische Betrachtung der Gottheiten und des Gottesdienstes“ nennt. Gegen Creuzer traten manche Gegner auf, so vor allem Lobeck (1781—1860) in seiner Schrift „Aglaophamus“ 1829.

Im Unterschiede von der, wie ersichtlich, viel älteren systematischen Religionswissenschaft entstand eine empirisch geschichtliche Religionswissenschaft, nämlich Religionsgeschichte, im 16. und 17. Jahrhundert durch Sebastian Franck (1499—1542) und Gottfried Arnold (1666 bis 1714), die auch die Ketzerei in ihre Betrachtung einbeziehen. Eine „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen“ schrieb 1806/7 Christian Meiners (1747 bis 1810), die indessen noch stark aufklärerischen Charakter trug.

4. Die Verselbständigung der Religionswissenschaft

Die nächste Epoche in der kurzen Geschichte der modernen Religionswissenschaft ist gekennzeichnet dadurch, daß die werdende neue Wissenschaft, die wie man sah, mit verschiedenen Wissenschaften zunächst eine Einheit bildete, sich verselbständigt und von den sie bevormundenden Wissenschaften unabhängig macht. Von der Philosophie, die in der Form der Religionsphilosophie, wie gezeigt wurde, zur Religionswissenschaft führte und von ihr in den früheren Zeiten kaum zu trennen war, löst sich Religionswissenschaft in wachsendem Maße im Sinne der oben (S. 12) gegebenen Grenzbestimmungen.

Vor allem aber löst sich die Religionswissenschaft aus ihrer engen Verbundenheit mit der Theologie, ein Prozeß, der für manche Vertreter der Religionswissenschaft heute noch nicht abgeschlossen ist. Wir müssen

etwas näher auf das hier vorliegende Verhältnis eingehen.

Es wurde oben im einzelnen gezeigt, daß Religionswissenschaft in ihren Ursprüngen ganz wesentlich außer aus philosophischen aus theologischen Quellen erwuchs, freilich aus einer Theologie rationalistischen Gepräges. Und auch die Theologie Schleiermachers, der die Aufklärung bekämpfte und überwand, war weit entfernt von aller offenbarungsgläubigen Orthodoxie. So ergab sich also wesensmäßig die Situation, daß die moderne Religionswissenschaft in Frontstellung geriet zu jeder Art von Orthodoxie, die den ganzen Bestand der empirischen eigenen Religion für einmalig und auf wunderhafte Weise gewonnen ansah und jeden Vergleich mit anderen Religionen ablehnte und noch heute ablehnt. Die Religionswissenschaft wirft dieser Theologie vor, daß sie Eigenart und Selbständigkeit der eigenen religiösen Vorstellungen behauptet, ohne die fremden parallelen Anschauungen zu kennen bzw. anzuerkennen. Seitens der orthodoxen Theologie lehnte und lehnt man naturgemäß die objektive Religionsforschung ab, weil man sich durch sie im eigenen Absolutheitsanspruch erschüttert fühlt und weil man das durch die Religionswissenschaft geübte Vergleichen und Nivellieren der eigenen Religion mit den fremden anstößig fand. (Vgl. A. v. Harnack, Die Aufgaben der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, 1901).

Zu dieser Kampfsituation ist zu sagen, daß auf beiden Seiten Recht und Unrecht in eigentümlicher Weise verbunden ist. Für die Theologie entstand durch das Auftauchen der fremden und zum Teil so überaus verwandten religiösen Welten eine neue Lage, mit der sie sich auseinandersetzen mußte. Der von der offenbarungsgläubigen Theologie gemachte Fehler, Eigenart und Einmaligkeit der eigenen Religion da zu suchen, wo sie wesensmäßig nicht liegt, blieb so lange unbemerkt, wie

fremde Hochreligionen unbekannt und nur primitive Religionen annäherungsweise bekannt waren. Nun wurden durch die Religionswissenschaft in wachsendem Maße Religionen bekannt gemacht mit ungeahnt hoher Gottesanschauung, mit erstaunlicher Tiefe des religiösen Erlebens und mit verblüffend vielen ganz parallelen Erscheinungsformen. Das erschütterte die orthodoxe Position bzw. führte zu einer rein dogmatisch begründeten Abgrenzung des Christentums gegenüber allen Fremdreigionen, deren parallele Erscheinungsformen für Trug, teuflische Täuschung, für rein menschliche Phantasiebildung ohne transzendente Realität erklärt wurden und werden.

Eine derartige Einstellung kann natürlich von der auf exakte Erforschung der religionsgeschichtlichen Gegebenheiten gerichteten Religionswissenschaft nicht anerkannt werden. Sie muß den Bannkreis, den man um die christliche Religionsgeschichte zu ziehen sucht, durchbrechen und unvoreingenommen zu erkennen suchen, was sich empirisch feststellen läßt.

Auf der anderen Seite liegt das Unrecht der Religionswissenschaft, dessen sie sich ihrem Ursprung gemäß in ihren Anfängen schuldig machte, darin, daß man allzu eifrig nach Parallelen suchte, da man ja die rationalistische *religio naturalis* aus den Gemeinsamkeiten abstrahieren wollte. So glaubte man denn die Eigenart des Christentums durch den Nachweis solcher Parallelen ernstlich treffen zu können und auf theologischer Seite fühlte man sich auch getroffen. Das war beiderseits ein Irrtum. Es war genau der Irrtum, von dem Lessing (vgl. oben S. 50 ff.) spricht, wenn er sich gegen die Verwechslung von Form und Wesen in der Orthodoxie und im Rationalismus wandte.

Aus dieser Situation ergab sich nun also einerseits eine Lösung der Religionswissenschaft aus den Bindungen an die Theologie. Andererseits aber wurde durch

eine um das Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule“ die Religionswissenschaft für die Theologie, allerdings für eine freie Theologie, reklamiert. Ehe wir auf diese Religionswissenschaft innerhalb der Theologie kurz eingehen, sei der Vollständigkeit halber festgestellt, daß auch in einem anderen Sinne noch heute von gewisser theologischer Seite der Religionswissenschaft ihre Selbständigkeit bestritten und sie allein im Range einer „Hilfswissenschaft“ der Theologie, als eine Art *moderna ancilla theologiae*, gelten gelassen wird. Religionsgeschichte ist nach dieser Anschauung überhaupt sinnvoll nur möglich, wenn sie theologisch interpretiert wird. (Vgl. G. Rosenkranz, Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte, 1936.)

Eine besonders nahe Verbindung bestand natürlich stets zwischen der Religionswissenschaft und der Philologie, die im 19. Jahrhundert einen großen Aufschwung nahm und nun ihrerseits eine von theologischer Bevormundung freie philologische Religionswissenschaft ins Leben rief. In erster Linie ist hier der große deutsche, jedoch in England lebende Forscher Max Müller (1823—1900) zu nennen. Statt der bisher, wie wir sahen, vorwiegenden Spekulationen über die Religion wird das Interesse im Zusammenhang der gesamten Geisteshaltung der Zeit auf die individuelle Gestalt der Einzelreligion gelenkt, was ja schon Schleiermacher gefordert hatte ohne selbst die nötigen Quellengrundlagen zu haben. Diese Quellen in Gestalt heiliger Texte sollen jetzt durch philologische Übersetzungsarbeit allmählich erschlossen werden. Den Anfang dieser Epoche stellt etwa das Wirken des französischen Gelehrten Anquetil Duperron um 1780 dar, der das erste Exemplar des Avesta nach Europa brachte und 1801 und 1802 fünfzig Upanishaden unter dem Titel „Oupnekhat (id est secretum tegendum)“ aus dem Persischen ins La-

teinische übersetzte. In dieser Form lernte bekanntlich Schopenhauer die indische Upanishadenphilosophie kennen. Auch die Bhagavadgita war schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts durch Charles Wilkins (*The Bhagavadgita, or Dialogues of Kreesna and Arjoon* . . . London 1785, franz. Übers. 1787) im Abendlande bekannt geworden. Nun aber wurde durch Max Müller der Versuch gemacht, das Leben der Einzelreligionen auf Grund umfassender Quellenstudien zu erfassen und darzustellen. Auch bei Max Müller finden sich noch viele rationalistische Reste und Konstruktionen, so z. B. wenn er den indischen Veda als „Morgenröte der arischen Rasse“ bezeichnete und im indischen Polytheismus ein Absinken von früher Höhe sah, dem dann im Pantheismus wieder ein Aufstieg folgte. Auch die uns schon aus der Antike bekannte rationalistische Naturdeutung der Mythen findet sich bei Max Müller. Wegen dieser Theorien wurde er von den Oxforder Anthropologen Andrew Lang in dessen Schrift „*Modern Mythology*“ 1897 und von E. Tylor, den bedeutenden Folkloristen, von denen noch kurz zu sprechen sein wird, angegriffen. Das große und bleibende Verdienst Max Müllers aber liegt in der Begründung des größten Quellenwerkes, das wir besitzen, der „*Sacred books of the East*“ seit 1897. Diese Sammlung bietet vollständige und zuverlässige englische Übersetzungen fast aller heiligen Schriften der Religionen der Welt. Damit war die Grundlage gelegt zu dem nun überall begonnenen Werk philologischer Quellenerforschung. Auch größere deutsche Quellenwerke entstanden, so z. B. die von der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen herausgegebenen „*Quellen zur Religionsgeschichte*“ seit 1909 und die Sammlung „*Religiöse Stimmen der Völker*“ im Verlag von Eugen Diederichs in Jena. Wir nennen in diesem Zusammenhang vorgreifend noch das ausgezeichnete von Alfred Bertho-

let in zweiter Auflage herausgegebene „Religionsgeschichtliche Lesebuch“ (1926 ff.), das in Einzelheften eine Auswahl aus den wesentlichsten Texten der einzelnen Religionen in Übersetzung durch erste Sachkenner bietet.

Kehren wir zu der philologischen Religionswissenschaft zurück, so sind neben Max Müller die Brüder Jakob (1785—1863) und Wilhelm Grimm (1786—1859) zu nennen. Auch sie trieben Religionswissenschaft und zwar beeinflusst von Herder, indem sie das Gebiet des deutschen Volkstums und Volksglaubens durchforschten und aus Märchen und Liedern Mythen und Religion zu erschließen suchten. 1835 schrieb Jakob Grimm seine „Deutsche Mythologie“. Wir berühren oben das in der modernen Religionswissenschaft so wichtige Phänomen der Parallele, das der rein philologisch eingestellten Forschung häufig Anlaß gab, literarische Abhängigkeit zwischen den parallelen Erscheinungen anzunehmen. Bereits Jakob Grimm sah, was zu allgemeinerer Erkenntnis erst in der jüngsten Religionswissenschaft wurde, daß solche Parallelen vielfach Ausdruck einer psychischen Einheit des Menschengeschlechtes sei und daher als natürlicher gemeinsamer Besitz der Menschen anzusehen sei.

Aus dieser philologischen Einstellung zur Religionsgeschichte erwuchs im Laufe der nachfolgenden Jahrzehnte eine umfang- und ertragreiche Literatur, von der in unserem Zusammenhange nur einige markante Werke genannt seien: zunächst H. Usener (vgl. sein wichtiges Werk „Götternamen“ 1889 u. 1896) und seine Schule, ferner verzeichnen wir die Namen: Erwin Rohde (Psyche 1890—1894), Dieterich, Reitzenstein, Norden, Ed. Schwarz, Wünsch, Boll, Wissowa, Gruppe, Roscher (vgl. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, seit 1884, und Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft 1893—1907 ff.).

In Frankreich wurde Albert Réville (1826—1906) der erste Inhaber des religionsgeschichtlichen Lehrstuhls am Collège de France. Er begründete die vorwiegend philologisch orientierten Forschungen, die heute in der Zeitschrift „Revue de l'histoire des Religions“ erscheinen. Weitere bedeutende Religionsforscher Frankreichs sind u. a. Cumont und Levi-Brühl.

In Holland wirkte grundlegend C. P. Tiele, der alle Erkenntnisse der der Religionswissenschaft benachbarten Disziplinen verwandte (vgl. Elements of the science of religion 1896/98, deutsch: Einleitung in die Religionswissenschaft 1899/01, Geschiedenis van den Goodsdienst 1876, deutsch: Kompendium der Religionsgeschichte 1912, in späterer Auflage von Nathan Söderblom herausgegeben). Auch Chantepie de la Saussaye's (1848—1920) seit 1887/89 in immer neuen Auflagen erscheinendes Lehrbuch der Religionsgeschichte ist hier zu nennen.

Die englische Religionsforschung der in Rede stehenden Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß man in ihr sich vorwiegend folkloristischen Studien widmete und dadurch die Religionswissenschaft ganz wesentlich unterstützte. Wir nennen die drei bedeutendsten englischen Forscher dieser Anfangszeit: Frazer (geb. 1854), dessen umfangreiches Werk The Golden Bough (3. Aufl. 1911/14; deutsche gekürzte Ausgabe 1928) die Welt der Primitiven behandelt und eine unerschöpfliche Fundgrube religions- und völkerkundlichen Materials bietet. Schon vor Frazer wirkte in England ebenfalls von der Ethnologie herkommend aber großen und nachhaltigen Einfluß auch auf die Religionswissenschaft ausübend E. B. Tylor (vgl. Primitive culture 1871), den man geradezu den Begründer des ethnologischen Zweiges religionswissenschaftlicher Forschung nennen kann. Er führte 1867 den Begriff „Animismus“ in die Religionsgeschichte ein, um damit anzudeuten, daß seiner Meinung nach alle Naturvölker die ganze Natur nach Ana-

logie ihrer selbst betrachten und deshalb eine Beseltheit aller Dinge annehmen. Animismus ist somit eine primitive Philosophie mit religiösem Einschlag. Diese später namentlich durch den deutschen Ethnologen K. Th. Preuß als reine und unbewiesene Hypothese erwiesene Theorie hat lange Zeit die Religionswissenschaft beherrscht (vgl. auch H. Spencer, *The principles of Sociology* 1877). Der dritte der hier zu nennenden ethnologischen englischen Religionsforscher ist A. Lang (1844 bis 1912), in dessen Werk „*Myth, Ritual and Religion*“ 1887 die These vertreten wird, daß Religion zunächst praktisch kultisch sei. Der Mythos sei die Erklärung des Kultus und liefere dessen Motivation. Lang wies darauf hin, daß die Kultgebräuche ursprünglich magischen Ursprungs seien und daß diese magischen Elemente als „survivals“ sich auch in den Hochreligionen erhalten.

Auf der Grundlage der in ihren Anfängen skizzierten selbständigen Religionswissenschaft philologischen und ethnologischen Gepräges bildete sich um die Jahrhundertwende innerhalb der evangelischen Theologie die schon oben kurz erwähnte (S. 35) „Religionsgeschichtliche Schule“, deren Programm am besten mit Ernst Troeltsch's Worten gekennzeichnet wird:

„Es entsteht also die Forderung eines Aufbaus der Theologie auf historische universalgeschichtliche Methode, und da es sich hierbei um das Christentum als Religion handelt, auf religionsgeschichtliche Methode. Diese Idee einer religionsgeschichtlichen Theologie, die schon beim ersten Eindringen historischer Kritik dem Deismus vorschwebte, die dann in ihrer Weise von Lessing, Kant, Herder, Schleiermacher, de Wette und Hegel, schließlich von Bauer und Lagarde vertreten worden ist, habe ich in meinen bisherigen Arbeiten skizzieren wollen.“ (E. Troeltsch, *Über historische und dog-*

matische Methode in der Theologie. Ges. Schriften II, 8, 738.) Über die grundsätzliche Seite dieses religionsgeschichtlichen Bemühens innerhalb der Theologie geschrieben außer Troeltsch von evangelischer Seite Carl Clemen („*Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*“ 1904) und Reischle („*Theologie und Religionsgeschichte*“ 1904). Auch von katholischer Seite wurde zu dieser religionsgeschichtlichen Schule und ihren Forschungsergebnissen Stellung genommen z. B. von Kiehl im 18. Kapitel seiner Schrift „*Katholische Weltanschauung und modernes Denken*“ 1922, und in einem Artikel in der katholischen Zeitschrift „*Stimmen der Zeit*“ von Gemmel, „*Die Verheißungen der vergleichenden Religionswissenschaft*“. Die markantesten Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule wurden oben (S. 35) bereits genannt mit einigen ihrer wesentlichsten Werke. Es sind W. Bousset, W. Heitmüller, H. Gunkel u. a.

In der Zeit um die Jahrhundertwende wurde auch die systematische Religionswissenschaft neben der, wie gezeigt wurde, unter philologischem Einfluß mächtig aufblühenden historischen Religionswissenschaft einer grundsätzlichen Besinnung unterzogen und von nun an als eigene auf empirischer Tatsachengrundlage ruhende Wissenschaft anerkannt und betrieben. Solche grundsätzliche Besinnung geschah in dem bekannten Artikel von Hardy „*Was ist Religionswissenschaft?*“ in dem neu gegründeten „*Archiv für Religionswissenschaft*“ 1898. In diesem Artikel tritt der Verfasser ein für die Vergleichung der Religionen als Methode der Forschung, denn auf diesem Wege allein seien sichere Erkenntnisse über das religiöse Wirken einzelner Persönlichkeiten sowie über die wirkliche Eigenart und über die obwaltenden Abhängigkeiten der Religionen und ihrer Anschauungen zu gewinnen:

„Durch Vergleichung verwandter Formen verschmiedener Religionen, die einer jüngeren Entwicklungsstufe angehören, rekonstruieren wir die Grundform, aus der sie hervorgegangen sind und überschreiten damit unter Umständen die geschichtliche Überlieferung . . . Ohne Hypothesenbildung wäre uns mithin jeder Einblick in den Gang der geschichtlichen Entwicklung verschlossen“ (Hardy, Archiv f. Relwiss. 1898, I. S. 33).

Auch auf Erkenntnis der im religionsgeschichtlichen Werdegang waltenden Gesetze soll nach Hardy Religionswissenschaft in ihrer systematischen Form gerichtet sein. Er schreibt:

„Auf den verschiedenen Entwicklungsstufen einer Religion treten uns in den einzelnen Erscheinungsformen Übereinstimmungen entgegen, die wir trachten müssen, auf einen gemeinsamen Ausdruck, eine Regel oder ein Gesetz zu bringen“ (a. a. O. S. 34).

So wird der Vergleich zur Methode der systematischen Religionswissenschaft. Er war es schon bei Max Müller („Vergleichende Mythologie“ 1856), aber erst bei Hardy wird die prinzipielle Grundlage dieser Methodik gelegt. Daß diese vergleichende Methode, die in den Geisteswissenschaften auch sonst immer mehr an Boden gewann, auch ein Erbe des Rationalismus des 18. Jahrhunderts war, hat Erich Rothacker in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ 1920 (S. 134 ff., 207 ff., 232 f.) nachgewiesen. Auch in England treibt man nun „vergleichende Religionswissenschaft“ und nennt sie „comparative religion“. Jordan schreibt darüber in seinem Buche „Comparative religion, its genesis and its growth“ 1905/13:

„Comparative Religion is that Science, which compares the origin, structure and characteristics of the various religions of the world, with the view of determining their genuine agreements and differences, the measure of relation in which they stand one to another, and their relative superiority or inferiority when regarded as types.“ (S. 63.)

In Frankreich bildete sich eine religionswissenschaftliche Schule, die man als „soziologische Schule“ bezeichnet und die das philosophische Erbe des Positivismus, in den in Frankreich bekanntlich die Aufklärung ausgelaufen war, auf dem Gebiete der Religionswissenschaft zur Geltung brachte. Ihre Hauptvertreter sind Durkheim (1858—1917), Hubert (1872—1927) und Mauß. Sie sehen in der Religion den Ausdruck des eigentlichen Menschheitserlebnisses, das dann seinen richtigeren Ausdruck in der Wissenschaft findet. Religion ist also ein zu überwindendes Stadium in der Menschheitsentwicklung. So dachte sowohl Comte (1798—1857), der Begründer des Positivismus, als auch H. Spencer (1820—1903), der ebenfalls (vgl. System of synthetic Philosophy 1860—1896), Religion als ein zu überwindendes Stadium der Menschheitsentwicklung zu erweisen suchte. In diesen kurzen Angaben der wesentlichsten Intentionen der genannten Forschergruppe kehrte der Begriff „Entwicklung“ häufig wieder. Der Entwicklungsgedanke spielt nun, darauf muß noch besonders hingewiesen werden, in der Religionswissenschaft dieser Zeit eine erhebliche Rolle. Das kann in doppeltem Sinne geschehen: entweder kann man, wie in Positivismus, eine Menschheitsentwicklung annehmen, in der Religion selbst eine Stufe ist, die durch eine höhere überwunden wird, oder man sucht innerhalb der Religionsgeschichte selbst Entwicklungen zu konstatieren vom Niederen zum Höheren. Diesen Fortschrittsgedanken in der Religionsgeschichte vertrat z. B. der holländische Religionshistoriker Tiele (1830—1902) in seiner Einleitung in die Religionswissenschaft (Kap. X) und N. Söderblom (1866—1931) in der späteren Bearbeitung des Werkes von Tiele (S. 5 des Kompendiums der Religionsgeschichte). Bei Söderblom heißt es:

„Der Gedanke der Entwicklung will besagen, daß die Veränderungen der Religionen, mit denen es die Religionsgeschichte zu tun hat, sie mögen nun in den ein-

zelnen Fällen als Entartung oder als Fortschritt erscheinen, die Folgen einer inneren Entwicklung sind und sich als solche, wenigstens größtenteils, erklären lassen."

Dabei wird man unterscheiden müssen, ob es sich um Entwicklung der Religion oder der Religionen handelt. Tiele hat offenbar die Entwicklung der Religion im Auge, wenn er schreibt:

„Mit Entwicklung der Religion ist daher nicht gemeint, daß die Religion sich hier und da in der einen oder anderen Form zeitweilig entwickelt, sondern daß die Religion im Unterschiede von den Gestalten, in denen sie sich offenbart, sich in der Menschheit fortwährend entwickelt“ (Einleitung in die Relwiss. S. 30).

Die spätere Religionswissenschaft, die vorsichtiger, d. h. unvoreingenommener in der Beurteilung der Phänomene des religiösen Lebens ist, hat gegen diese Entwicklungsidee im Sinne des Fortschreitens der Religion überhaupt vor allem eingewandt, daß es uns ja so lange wir auf dem Boden einer empirischen Religionsforschung bleiben, an objektiven und absoluten Maßstäben fehlt, nach denen Fortschritt und Rückschritt zu beurteilen wäre. Nur wenn man, wie Hegel zu wissen glaubt, annimmt, daß das Christentum die Verwirklichung der Idee der absoluten Religion ist, kann man von da an den Gang der Religionsgeschichte nach Fortschritt und Rückschritt beurteilen. Man wird daher gut tun, statt Entwicklung im Sinne des Fortschritts besser von Entfaltungsprozessen innerhalb der Einzelreligionen zu sprechen (vgl. J. Wach, Religionswissenschaft S. 84).

Es obliegt uns nun noch, zum Abschluß dieses Abschnittes, der den Prozeß der Verselbständigung der Religionswissenschaft und ihr Zusammenwachsen aus verschiedenen Wurzeln zeigen sollte, eine kurze Übersicht über die großen literarischen Unternehmungen, Zeitschriften und Sammelwerke, zu geben, die in

den letzten Jahrzehnten des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ins Leben gerufen wurden, die das Resultat der Arbeit der oben gekennzeichneten Strömungen und Bestrebungen der werdenden und reifenden religionswissenschaftlichen Forschung darstellen und die doch zugleich ihre Bedeutung bis heute behalten haben bzw. sofern es sich um Zeitschriften handelt, den kontinuierlichen Strom der Forschung bis in die Gegenwart geleitet haben.

Die frühesten Sammlungen von religionswissenschaftlichen Monographien sind: The Hibbert Lectures, die seit 1878, und The Gifford Lectures, die seit 1887 erscheinen. Seit 1899 erscheint „Der alte Orient“ (herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft), und 1903 begründeten A. Dieterich (1866—1901) und R. Wünsch (1869—1915) die zuletzt von L. Malten und O. Weinreich herausgegebenen „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“. Der von der Religionsgeschichtlichen Schule unternommene Versuch, ihre Forschungsergebnisse in populärer Form weiteren Kreisen zugänglich zu machen, führte zur Veröffentlichung der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ seit 1904. Ein umfassendes Werk ist „The Mythologie of all Races“ 13 Bände, herausgegeben von J. A. Macculloch und G. F. Moore seit 1916. Seit 1920 erschienen die „Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig“, die Hans Haas (1868—1935) herausgab. Zu erwähnen sind noch die von M. Jastrow (1869—1921) herausgegebenen „Handbooks on the History of Religions“ und die „Annales du Musée Guimet“.

An großen Zeitschriften nennen wir nur die folgenden: „Revue de l'histoire des religions“, seit 1889, „Archiv für Religionswissenschaft“, seit 1899, „L'année sociologique“, seit 1898, „Anthropos“, herausgegeben von P. W. Schmidt, seit 1906, und die „Beiträge zur Re-

ligionswissenschaft", herausgegeben von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, seit 1913.

Außer den großen Quellenwerken, die wir oben bereits im Zusammenhang der Erörterung des geistigen Hintergrundes ihres Entstehens erwähnten, seien hier noch die großen Enzyklopädien der Religionswissenschaft verzeichnet: Zunächst J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12 Bände und Indexband, 1908/26, wiederum im Zusammenhang der „Religionsgeschichtlichen Schule“ und ihrer Forschungen innerhalb der deutschen evangelischen Theologie erschien 1909—1913 das Sammelwerk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“. In der ersten Auflage dieses fünfbandigen Werkes findet man den Stand der religionswissenschaftlichen innerhalb der Theologie verwerteten Forschung aus der Zeit um die Jahrhundertwende und aus dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Im Jahre 1927 ff. wurde von L. Zscharnack die 2. Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ herausgegeben, in der die einheitliche durch den Fortschritt der Forschung unmöglich gewordene Grundeinstellung der Mitarbeiter aufgehoben ist und die ganze bunte Fülle religionswissenschaftlicher Erkenntnis in voller Selbständigkeit und Unabhängigkeit ausgebreitet wurde.

5. Die psychologistische Wendung in der Religionswissenschaft und ihre Überwindung in der „Religionswissenschaft des Verstehens“.

Neben der auf die objektive Seite der Religion gerichteten Forschung läuft seit Aristoteles (vgl. S. 30 ff.) zwar lange Zeit hindurch unterbrochen aber dann immer einmal wieder im Wechselspiel der allgemeinen Zeitströmungen auftauchend eine psychologistische

Forschungsrichtung, die in ihrer zeitweiligen Ausschließlichkeit zum Psychologismus entartete. Man kann in sehr verschiedenem Sinne von der subjektiven Seite der Religion sprechen. Es kann, wie es Aristoteles tat, in psychischen Erlebnissen die Wurzel der Religion gesehen werden, man kann aber auch darüber hinaus den Standpunkt vertreten, daß Religion überhaupt nichts anderes ist als Schöpfung menschlichen Seelen- und Phantasielebens. Diese Einstellung nennt man psychologistisch. Sie hat eine Reihe von Vertretern, die in der Geschichte der Religionswissenschaft eine kontinuierliche Forschungsrichtung bilden und hier kurz behandelt werden müssen.

Bereits oben (S. 45) war von David Hume die Rede, der die Religion aus Furcht, Hoffnung und Sorge ableitet. Er gehört also als einer der ersten in die Reihe der Religionsforscher, deren psychologistische Einstellung ihre Zusammengehörigkeit begründet. Auch Schleiermacher nahm, wie gezeigt wurde, seinen Ausgangspunkt beim religiösen Subjekt und seiner psychischen Haltung. In seiner Nachfolge stehen Pfeleiderer (1889—1908), E. von Hartmann (1842—1906), Höffding (1843—1931), James (1842—1910).

Während die genannten Forscher zwar die psychische Seite vorwiegend betonten und dabei, worauf M. Scheler zuerst aufmerksam machte, die Objektivationen des religiösen Gefühls außer acht ließen und wohl auch den intentionalen Charakter der religiösen Akte verkannten (vgl. J. Wach, *Religionswissenschaft* S. 193), so erreichte diese im Grunde bereits im Altertum begonnene Linie in Feuerbach (1804—1872) ihren Höhepunkt. Damit soll nicht etwa gesagt werden, daß Feuerbach an wissenschaftlicher Bedeutung mit den oben genannten Forschern auf einer Linie stände. Das Gegenteil ist der Fall. Wir verzeichnen Feuerbach hier nur als typischen Repräsentanten einer Einstellung zur

Religion, die an sich berechtigt, die psychische Seite des religiösen Phänomens nun aber so ausschließlich würdigt, daß der Sinn der Religion, der immer auf ein Transsubjektives gerichtet ist, darüber völlig verloren geht. Bei Feuerbach lesen wir folgende charakteristischen Sätze:

„Die Einbildungskraft ist das wesentliche Organ der Religion.“ Diese Einbildungskraft, meint Feuerbach, wird dann von Wünschen, Trieben und Bedürfnissen angeregt, sich eine Götterwelt vorzustellen, die der tiefsten Wurzel dieses ganzen Prozesses, dem Selbstbehauptungstrieb der Menschen angesichts der ihm drohenden Gefahren und Nöte, zu genügen vermag. Die Phantasie tritt in Funktion, um durch ihre Produkte den Menschen von der Furcht zu befreien: „Götter sind die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche der Mensch.“ Das ist der äußerste Punkt, zu dem psychologische Religionsforschung kommen kann. Wir finden auch den von Xenophanes (vgl. oben S. 20) zuerst vertretenen Standpunkt, daß das Gottesbild in der Religion ein Bild des Menschen und seiner Denk- und Vorstellungsweise sei. „Theologie ist Anthropologie“ — in diese Formel kleidet Feuerbach gelegentlich diesen Gedanken.

Von unserem heutigen Erkenntnisstand aus müssen wir sagen, daß hier Religion selbst historisch falsch gesehen ist; denn es läßt sich nachweisen, daß Religion primär nicht am Unsterblichkeitsinteresse orientiert ist und daher nie aus dem Selbstbehauptungstrieb ableitbar ist. Im Gegenteil: es gibt Religionen, die das individuelle Leben und die persönliche Existenz negieren. In der Frühzeit des Menschen ist überhaupt der individuelle Sinn des Einzelnen gar kein entscheidendes Anliegen, weil er überhaupt nicht als Wert empfunden wird. Es sind in der Religionsgeschichte Religionen bekannt, die nicht aus Bedürfnissen, sondern geradezu gegen natürliche Bedürfnisse entstanden sind. Und was nun das

immer wieder auftauchende Furchtmotiv anbetrifft, so kann selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß im Phänomenbereich der Religion echte Furcht, z. B. Dämonenfurcht, Furcht vor Tabu-Verletzung usw. eine erhebliche Rolle spielt, aber der Ursprung dieser gefürchteten eigentümlichen d. h. auf eine durchaus eigene sonst im Bereich menschlicher natürlicher Erfahrung nicht vorkommende Weise existierender Wesen ist in keiner Weise erklärt. Hier setzt eben das religiöse Erleben ein, das auf seinen ersten Stufen und immer auch späterhin ein schauerndes Ergriffensein vom menschenfernen Göttlichen ist, das die religiöse Sprache der Völker überall mit dem Symbolbegriff der Furcht in Analogie bringt. Der Religionsforscher wird daher stets zu untersuchen haben, ob es sich in den Religionen, wenn von Furcht die Rede ist, um echtes Sich-Fürchten oder um das mit dem Analogiebegriff der Furcht umschriebene religiöse Erleben handelt. Zu dem seit Xenophanes immer wiederholten und, wie gesagt, von Feuerbach in seine endgültige Form gebrachten Gedanken, daß im Gottesbilde sich der Mensch selbst abgebildet habe, ist zu sagen, daß es ja keinem Zweifel unterliegen kann, daß die konkreten Vorstellungsformen der Religion menschlichen Ursprungs sind und daß deshalb selbstverständlich die geistigen und die anschaulichen Götterbilder die geistigen und körperlichen Züge des Menschen tragen. Aber hier wie überall in der Religion kommt es, wenn man das Phänomen recht verstehen will, auf die Intention mehr an als auf die bloße Form. Diese Intention aber ist nicht darauf gerichtet, im Gottesbilde das Menschenbild zu kopieren, sondern vielmehr gerade darauf, das Göttliche als etwas „ganz Anderes“, Menschenfremdes, Überweltliches mit menschlichen Mitteln zum Ausdruck zu bringen. Von dieser Intention aus ist es zu verstehen, wenn die Götterbilder fratzenhafte Züge tragen, wenn sie viele

Arme und Beine haben wie in Indien usw. Das menschengestaltige Götterbild steht also durchaus nicht am Anfang der Religionsgeschichte.

Eine weitere Form des Psychologismus vertritt Wilhelm Wundt (1832—1920) in seiner „Völkerpsychologie“ (1911), deren IV. Band den Titel „Mythos und Religion“ trägt. Der Gedanke, auf den es uns hier allein ankommt, ist der Versuch, Religion aus einer nach Analogie menschlichen Seelenlebens „personifizierenden Apperzeption“ zu erklären. Wundt meinte, der religiöse Mensch personifiziere, ähnlich wie das Kind, und beseele damit gleichzeitig tote Objekte. Damit stoßen wir wieder auf die auch von Wundt vertretene Theorie des Animismus. Religion entspringt also nach Wundt aus personifizierender Naturbeseelung, die sich im Mythos dokumentiert. Auch das sind ja Gedanken, die uns in ersten Ansätzen schon in der Antike begegneten.

Zu diesen auch heute noch vielfach herrschenden Anschauungen ist vom Standpunkt heutiger Religionswissenschaft ein Doppeltes zu sagen: zunächst ist „personifizierende Apperzeption“ nicht, was im historischen Sinne Religion ist, d. h. man kommt auf diesem Wege nicht zu den Bildungen und Erfahrungen, die die geschichtliche Wirklichkeit der Religion ausmachen. Würde personifizierende Apperzeption der Weg der Entstehung von Religion, dann läge, wie R. Otto in seiner Auseinandersetzung mit Wundt („Das Gefühl des Überweltlichen“ 1932, S. 11 ff.) nachgewiesen hat, in dem Akt kindlicher Beseelung toter Objekte ebenfalls Religion vor. Man sieht, es fehlt dabei etwas Entscheidendes, eben das spezifisch Religiöse, das gerade erklärt werden soll. Es fehlt, was die Götter zu Göttern macht. Denn das ist nicht ihre übergroße Macht, ihre ungewöhnlich lange Lebensdauer und dergl., Eigenschaften, zu denen man durch bloße Steigerung menschlicher Qualitäten kommen könnte, sondern die Qualität und

Modalität des Heiligen. Das Heilige in und an den Gottheiten kann man nicht nach Analogie des Menschen und der in seinem Erfahrungsbereich liegenden Dinge und Verhältnisse erfinden bzw. durch Steigerung natürlicher Eigenschaften konstruieren, man muß es erleben. Und so ergibt sich, daß alle diese naturalistisch-rationalistischen Theorien am spezifischen Wesen des religiösen Phänomens vorbeigehen, Religion für etwas ganz anderes halten als sie wirklich d. h. in ihren geschichtlichen Erscheinungen ist und daher auch Erklärungen anbieten für etwas, das gar nicht Religion ist und also der Erklärung gar nicht bedarf. Zugleich aber — das ist der Grundfehler des Psychologismus — wird die menschliche Beteiligung am Zustandekommen der Religion als Erscheinung wesentlich überschätzt und die Mitwirkung objektiver, transsubjektiver Faktoren außer acht gelassen.

Zu der hier noch einmal wieder auftauchenden These von der Naturbeseelung, der wir bekanntlich zuerst bei den griechischen Rationalisten (S. 29 f.) begegneten, ist zu bedenken, daß Naturvorgänge und Naturkräfte per se nie Objekt der Religion sind, sondern nur den Anstoß liefern zu eigentümlichen religiösen Erfahrungen, die aus der bloßen Rätselhaftigkeit und bedrohenden Gewalt der Naturerscheinungen keineswegs abgeleitet werden können. Es kommt etwas Neues hinzu, d. h. es wird durch diese Phänomene hindurch das Heilige gewittert. Würde man Naturkräfte nur personifizieren, dann kämen niemals die Götter der Religionsgeschichte zustande. Das ist der klare Beweis, daß diese unausrottbare Theorie vom naturalen Ursprung der Götterwelt falsch ist.

Die Grenzen der Psychologie, die ihrerseits noch über Feuerbach und Nietzsche hinaus von der amerikanischen Religionspsychologie und von der Psychoanalyse auf die Spitze getrieben

wurde, wurden von einer neu aufkommenden Schule, die auf Edmund Husserl (1859—1938) und Max Scheler (1874—1928) zurückgeht, nachgewiesen. Die neu begründete wissenschaftliche Einstellung nannte sich „Phänomenologie“, womit bereits angedeutet wird, daß von dieser Richtung nun wieder die andere, die objektive Seite des religiösen und religionsgeschichtlichen Phänomens in Betracht gezogen wird. Das Programm dieser eine entscheidende Wende in der Religionswissenschaft begründenden Schule hat Max Scheler treffend in folgenden Sätzen ausgesprochen: er fordert

„eine konkrete Phänomenologie der religiösen Gegenstände und Akte“ . . . „sie geht oder zielt ab auf das möglichst vollständige Verstehen des Sinngehaltes einer oder mehrerer Religionsbildungen und ferner den verstehenden Nachvollzug der Akte, in denen diese Sinngehalte gegeben waren oder sind.“ (M. Scheler, Das Ewige im Menschen, S. 373.)

Eine „Religionswissenschaft des Verstehens“ ist seit einigen Jahrzehnten im Wachsen und Reifen. Ehe wir jedoch zur Charakterisierung der in Betracht kommenden Forscher im einzelnen kommen, versuchen wir, diese jüngste Wende in der Geschichte der Religionswissenschaft in ihren allgemeinen für alle hierher gehörigen Religionsforscher zutreffenden Voraussetzungen und ihnen allen gemeinsamen Zielsetzungen darzustellen.

Alle bisher behandelte Religionsforschung in allen ihren Richtungen war und blieb behaftet mit Fehlern, die sich aus dem rationalistischen Ursprung der Religionswissenschaft erklären. Wir sind einzelnen dieser Fehler bereits begegnet und wollen im folgenden zusammenfassend den ganzen Fragenkomplex behandeln, denn bei diesen Fehlern und ihrer Überwindung setzt die neue Wendung der Religionsforschung ein.

Vor allen Dingen wurde immer wieder von der Antike an bis zur Gegenwart hin sichtbar, daß eine typisch

rationalistische Auffassung vom Wesen der Religion den Blick auf periphere Dinge lenkte. Diese Dinge suchte man zu erklären und ging damit dann am Wesen der Sache selbst notwendig vorbei. Wo man, wie es immer wieder geschah, unter Religion eine Summe von Anschauungen über Gott, Welt und Jenseits, verbunden mit allerlei Riten und moralischen Verpflichtungen versteht, da bleibt man in der Sphäre des bloß Erklärbaren, des Rationalen und Rationalisierbaren. Auf Erklärung dieser empirischen Tatsachen der Religionsgeschichte ist denn auch diese Religionsforschung in erster Linie gerichtet. Praktisch stellt sich diese Forschung entsprechend dar als Beschreibung dessen, was man empirisch feststellen kann, als Registrierung und Katalogisierung der isolierten Einzelercheinungen. Auch die philologisch orientierte Religionsforschung arbeitete vorwiegend in dieser Weise: sie beschrieb auf Grund der Texte Anschauungen, Bräuche, Mythen der Religionen, suchte ihren rationalen Sinn zu ergründen, den man hinter den oft dunklen Mythen und Kultpraktiken vermutete und lieferte so eine ungeheure Fülle höchst interessanter Einzelerkenntnisse, ohne daß doch das irrationale Leben, das alle diese Vorstellungen usw. einst beseelte, irgendwie erfaßt würde. Schon Schleiermacher hatte, wie oben (S. 58) gezeigt wurde, gefordert, daß man den Geist der Religionen als die alles Einzelne zur organischen Einheit zusammenfassende Größe vor allem zu suchen hätte. Und schon er war der Meinung, daß „Religion nur durch sich selbst“ verstanden werden könne. Es ist keine Frage, daß das rein rationale Forschen und Erklären notwendig ist und von großer Bedeutung war und stets sein wird. Aber es wird — das erkennt man nun immer mehr — dem irrationalen Charakter des Forschungsobjektes Religion damit nicht Rechnung getragen. Wir haben oben bereits festgestellt, daß die ersten

Überwinder der Aufklärung das Wesen der Religion deutlich im Irrationalen sahen und versuchten, dieses Irrationale forschungsmäßig zu erfassen. Diese anti-rationalistische Wendung kennzeichnet daher nun wieder die moderne Religionswissenschaft, die gegen die wieder typisch rationalistisch gewordene Forschung sich wendet. Die erste Fehlerquelle der bisherigen Religionsforschung lag also in der grundsätzlichen Hinwendung zur erklärbaren Phänomensicht unter Absehen davon, daß das Wesen der Religion hinter den rationalen Faktoren in etwas wesenhaft Irrationalem und Lebendigem liegt.

Die zweite Fehlerquelle lag in der bereits von Herder und Schleiermacher klar als falsch erkannten aber immer wieder gehegten Überzeugung, daß das Wesen im Allgemeinen und Gemeinsamen liege. Wir sahen, wie Schleiermacher sich der Erforschung der Religionsindividuen zuwandte im Gegensatz zur religio naturalis. Die neue Religionswissenschaft knüpft hier an und sucht den Sondergeist der Religionen zu erfühlen und darzustellen. Vergleichende Religionswissenschaft hat hier ihre besonderen Aufgaben, indem sie die spezifische Verteilung der Akzente bei scheinbarer äußerer Ähnlichkeit beachtet, indem sie Analoges und Homologes zu unterscheiden weiß und so unter gleichem Ausdruck ganz verschiedene religiöse Werte und oft unter verschiedenem Ausdruck analoge Werte zu entdecken versteht. Das setzt eine Forschung voraus, die mit feinsten Maßstäben arbeitet und ein Organ hat für das Leben der Religionsorganismen, in die es sich einzufühlen gilt.

Dann verliert auch die im ersten Entdeckereifer der jungen Religionswissenschaft maßlos überschätzte Parallele ihre zwingende Beweiskraft, um Abhängigkeiten zu konstatieren. Gerade die Parallele verleitet dazu, Verwandtschaft zu sehen, wo nur eine homologe

Ähnlichkeit vorliegt. So erwächst der Religionswissenschaft die Aufgabe, das Leben der Religionen und der Religion überhaupt seiner Struktur nach zu studieren und die Gesetze des Prozesses der Objektivierung der religiösen Erlebnisse zu erforschen. Es zeigt sich dann, daß viele Parallelen nicht auf Abhängigkeit beruhen, sondern als Spontanbildungen anzusehen sind, die aus verwandten Erlebnissen mit Notwendigkeit erwachsen.

Diese Aufgaben suchte die neue „Religionswissenschaft des Verstehens“ zu bewältigen. Zwei Philosophen lieferten für die Erfüllung dieser neuen wissenschaftlichen Absichten wesentliche Beiträge: Edmund Husserl und Wilhelm Dilthey (1833—1911). Dieser führte in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ diese zur Aufgabe des „Verstehens“ und Husserl, der Begründer der sogenannten „Phänomenologie“, suchte mit seiner phänomenologischen Methode „das Gemeinte“ zu ergründen. Worauf es ankommt, ist die schon mehrfach oben angedeutete Erkenntnis, daß die religionsgeschichtlichen Phänomene ihr geheimes Leben haben, das in allen Formen und Vorstellungen, Riten und Bräuchen das eigentlich Gemeinte ist. Nach ihm gilt es zu fragen. Die Antwort aber gewinnt man nicht durch rationales Erklären, sondern durch „Verstehen“ dessen, was an Lebendigem gemeint ist. So kommt es der modernen Religionswissenschaft letzten Endes darauf an, die inneren Lebensnotwendigkeiten der Phänomene zu verstehen.

Damit ist aber die Methode der neueren religionswissenschaftlichen Forschung bereits angegeben: Vergleich und Verstehen. Um sich vor voreiliger Identifizierung ähnlicher Phänomene ebenso wie vor voreiliger Unterscheidung zu hüten, ergeben sich zwei Aufgaben für den religionswissenschaftlichen Vergleich: einerseits das sorgsame Studium der Eigenart und des Einmaligen des vorliegenden Phänomens. So-

dann aber gilt es im Sinne der oben entwickelten Grundsätze nach dem Leben hinter den Phänomenen zu fragen. Zu vermeiden ist jeder unsachliche Vergleich von Höhen der einen Religion mit Tiefpunkten einer anderen. Es muß Gleiches mit Gleichem verglichen werden unter Vermeidung tendenziöser Gegenüberstellung. Religionen sind lebendige Ganzheiten, nur wenn man sie in ihrem Lebenssinn, in ihrer „Lebensmitte“ erfaßt hat, hat man sie „verstanden“. Dieses Verstehen liegt vor, wenn es gelungen ist, die von empirischer Religionsforschung, die nach wie vor stets die Grundlage zu bilden hat, festgestellten Einzelercheinungen als notwendige Verwirklichungen des gemeinten religiösen Sinnes, des in der betreffenden Religion religiös Gemeinten zu erkennen. Das heißt verstehen: die erkannten Fakta einschalten in das eigene Leben, um ihr inneres Leben durch Vermittlung des Begriffs zu Gefühl und Bewußtsein zu bringen. Religionswissenschaft des Verstehens wird deshalb weithin zum Symbolverstehen, denn auch jedes Symbol besitzt eine Realschicht und eine Sinnschicht, die durch jene repräsentiert, also „gemeint“ wird. Eine nähere Charakteristik dieses Aktes des wissenschaftlichen Verstehens gibt Joachim Wach („Religionswissenschaft“ 1924 S. 151 f. „Das Verstehen“ 1926/29/33). Er kennzeichnet das Verstehen nicht als Nacherleben sondern als spontanen produktiven Akt. Voraussetzung sei die geheimnisvolle innere Teilhabe an dem Objekt, eben das, was man als Kongenialität bezeichnet. Eine besondere Aufgabe besteht in der Ausdrucksdeutung, in dem Aufspüren des im begrifflichen oder bildhaften oder kultischen Ausdruck Gemeinten.

Die besprochene Wende in der Geschichte der Religionswissenschaft, die natürlich keineswegs bedeutet, daß all die anderen Richtungen und Arbeitsweisen durch sie abgelöst wären, wurde in besonderer Weise gefördert durch das Lebenswerk des bedeutenden Religions-

forschers Rudolf Otto (1869—1937), dessen Gedankenwelt wir deshalb ausführlicher darstellen müssen.

Alle von Schleiermacher herkommenden Linien laufen in der europäisch bedeutsamen Persönlichkeit R. Otto's zusammen, der in gewisser Hinsicht als Abschluß der religionswissenschaftlichen Entwicklungsreihe erscheint, die durch die Namen Lessing, Herder, Schleiermacher bezeichnet ist, verbunden indessen mit den Motiven der auf Quellenstudium und Empirie gerichteten Religionsforschung. Ottos Bedeutung wurde begründet durch sein epochemachendes Werk „Das Heilige“, das 1917 in erster Auflage erschien und einen beispiellosen Erfolg hatte. „Als vor hundertdreißig Jahren Schleiermacher ‚die Religion‘ und als in unseren Tagen Otto ‚das Heilige‘ aus umstrickenden, niederziehenden Verbindungen herausführte, ging ein Schauer der Erleuchtung und Befreiung durch deutsche evangelische Christen“ — mit diesen Worten begrüßte Adolf v. Harnack Ottos Werk bei seinem Erscheinen und stellte es damit in den geschichtlichen Zusammenhang, in dem es gesehen sein muß. R. Otto gehört zu den deutschen Forschern, die auf dem Felde ihrer Wissenschaft internationale Geltung gewannen, denn „Das Heilige“ wurde in fast sämtliche Kultursprachen der Welt übersetzt. Ottos religionswissenschaftliche Position wird an den Fronten sichtbar, gegen die er kämpft. Dabei wird sich zeigen, daß hier die uns bekannten Probleme aus den aufklärerischen Anfängen der Religionswissenschaft neu gestellt und beantwortet werden, sodaß man sagen kann, die Aufklärung im Bereich der Religionswissenschaft wurde endgültig erst durch R. Otto überwunden.

Die erste der Fronten, gegen die Otto sich wandte, ist die rationalistisch-liberale Religionsforschung und Theologie. Sie zeigt eine rationale Fassung des Gottesbegriffs und der Religion selbst. Die Gottheit erscheint

nur in rational faßbaren Funktionen als Gesetzgeber und Schöpfer und die religiöse Beziehung des Glaubens wird als Fürwahrhalten rationaler Lehrmeinungen gedeutet und kritisiert. Diese rationalistisch-liberale Religionsforschung hatte selbstverständlich kein Verständnis für die eigentümliche Weise der religiösen Sprache, wie des religiösen Ausdrucks überhaupt. Deshalb wurden die religiösen Texte einer ausschließlich rationalen, einer naturalistischen und philologischen Kritik unterzogen. Die zweifellos großen Verdienste der philologisch textkritischen Quellenbearbeitung z. B. innerhalb der christlichen Theologie werden eingeschränkt durch die damit zumeist verbunden gewesene Verständnislosigkeit dem Phänomen Religion gegenüber, ganz wie es in der Aufklärung auch war und von Lessing (vgl. S. 50 ff.) bekämpft wurde. Wunderberichte in den Texten z. B. wurden selbstverständlich für primitiv legendarischen Rest, für Wanderlegenden und dergl. gehalten; denn gültig ist für diese Art der Betrachtung auch der Erscheinungswelt der Religion nur, was sich mit dem naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff verträgt. So entstanden leblose aber gelehrte Bilder der religiösen Meister und ihrer Religionen, aber nie dachte man daran, daß Religion eine eigene Sprache spricht und von etwas ganz Eigenem und Eigentümlichen zeugt, dem man mit bloßer Philologie nicht gerecht werden kann.

Die andere Front, gegen die Otto genau wie Lessing und übrigens auch Schleiermacher sich wendet, ist die Orthodoxie der Religionen. Ihr wird vorgeworfen, das Wesen des religiösen Objekts wiederum in rational faßbaren, hier nun allerdings nicht in naturalen sondern in *supra* *naturalen* Begebenheiten in Zeit und Raum zu sehen. Auch die Orthodoxie verteidigt im Supernaturalismus eine *natura d. h.* ein im Grunde Natürliches, jedenfalls kein *wesenhaft Anderes, Göttliches*. So erklärt Otto, daß beiden Einstellungen ge-

meinsam sei eine Verlagerung des Wesens der Religion einerseits ins rational Moralische als in das rational allein zu Rechtfertigende im Erscheinungsbilde der Religion, Religion wird, wie Schleiermacher sagte, Handeln. Und andererseits wird der Gegenstand der Religion ein massiv naturalistisches Übernatürliches, das ebenfalls der ratio zugänglich ist, Religion wird Denken.

Gegenüber diesen Formen des Rationalismus begegnet uns nun bei R. Otto ein entschiedener Irrationalismus, in dem die Linie von Lessing über Herder und Schleiermacher, an den Otto bewußt anknüpft, endet. Der Grundfehler des Rationalismus, den Schleiermacher bereits sah, wenn er von der eigentümlichen Weise sprach, in der Religion das Gemüt bewege, den er aber doch nicht völlig vermied, war der, daß hier die vollkommene Eigenart der Seins- und Erlebnisweise des in der Religion im Mittelpunkt stehenden Göttlichen nicht eindeutig erfaßt und zum Ausdruck gebracht wurde. Otto behauptet nun: das spezifische Wesen aller Religion liegt darin, daß sie es mit dem Heiligen zu tun hat. Dieses Heilige aber ist eine wesentlich irrationale Größe. Um dem irrationalen Charakter des Forschungsobjektes gerecht zu werden, führt Otto jene meisterhafte Analyse des religiösen Gefühls, also des vom Heiligen bestimmten Gemütes durch, die eine neue Epoche religionswissenschaftlicher Forschung einleitete und sich als unendlich fruchtbar erwies. Um die unvergleichliche Eigenart des „Heiligen“, dessen Begriff im traditionellen Sprachgebrauch mit sittlichen Elementen vermischt zu sein pflegt, zu kennzeichnen, prägte Otto den seither in der Religionswissenschaft eingebürgerten Begriff des „Numinosen“. Unter dem Numinosen versteht Otto das Heilige minus seines sittlichen Gehaltes. Das Heilige ist nicht das sittlich Vollkommene, sondern hat primär mit Sittlichkeit überhaupt nichts zu tun. Das Heilige ist eine völlig eigene religiöse Kato-

gorie, es ist das Göttliche, das das empfängliche Gemüt in eine eigentümliche mit keiner anderen vergleichbare Bestimmtheit versetzt. Die Analyse dieses religiös bewegten Gemütes ergibt die Momente des Heiligen. Es wird also von Otto nicht das göttliche Objekt selbst analysiert, das uns ja nicht rational gegeben ist, sondern sein Reflex im menschlichen Seelenleben. Diese berühmte Analyse ergibt die drei Momente, die für Otto und die an ihn anknüpfende Forschung zu den Grundelementen jedes religiösen Erlebens gehören. Das erste Grundmoment ist das „mysterium tremendum“, das zitternerregende Geheimnis, das bereits auf den frühesten Stufen der Religion anzutreffen ist und das sich bis in die höchsten Höhen religiösen Erlebens erhält: die Gottheit wird erlebt als das unnahbare Ferne, Geheimnisvolle und Majestätische, das der Mensch mit einer dem profanen Grauen analogen Gemütsbewegung erlebt. Angesichts dieser Seite der Gottheit regt sich im Menschen das von Otto so genannte „Kreaturgefühl“, das Gefühl der Nichtigkeit und der totalen Bestimmtheit. Daneben und in eigentümlicher Kontrastharmonie mit dem ersten Moment steht das „Fascinans“, das Göttliche als das Beglückende, Liebliche und Beseligende. War die Gottheit im ersten Falle das Ferne und Unnahbare, so ist sie hier nun das Nahe und Vertraubare. Als drittes Moment gesellt sich zu den beiden ersten das „Augustum“, das Heilige als das Wertvolle, dem gegenüber der Mensch sich als wertlos oder wertwidrig empfindet. Diese Momente zusammen bilden das Erlebnis des Heiligen. Es ist mit ihnen nicht rational erfaßt, sondern jene Begriffe sind Analogiebegriffe, Ideogramme, die andeuten sollen und dem, der erlebnismäßig von diesen Dingen weiß, auch tatsächlich sagen, in welcher Richtung die Erfahrung des Heiligen zu suchen ist. Damit wurde Religion in ihrer vollen Irrationalität, in ihrer Erlebnishaftigkeit von der Wissen-

schaft rational umgrenzt und ihrem „geometrischen Orte“ nach eindeutig bestimmt.

Daraus ergaben sich religionswissenschaftliche Konsequenzen, die wir kurz darstellen, ehe wir Ottos eigene Lebensarbeit würdigen. Zunächst diente Otto, dem selber wie Herder die besondere Gabe intuitiven Verstehens und genialer Wesensschau gegeben war, der mit durch ihn eingeleiteten „Religionswissenschaft des Verstehens“, deren Wesen wir oben besprachen. Auf der Basis quellenmäßiger deskriptiver Tatsachenforschung, die Otto selbst, wie wir sehen werden, besonders hinsichtlich indischer Quellen betrieb, wurden nun die geschichtlichen Gegebenheiten als „Phänomen“, d. h. als Erscheinung von etwas, nämlich von eigentlich religiösem Leben verstanden. Otto verstand es, in den mannigfaltigen und bunten Formen des religiösen Ausdrucks in Begriff, Bild und Handlung die mancherlei Weisen des Erlebnisses des Heiligen zu erfüllen und so alle diese Phänomene, die man sonst nur registrierte, als abkürzende Ideogramme völlig eigentümlicher Erfahrungen zu deuten. Es geht uns seither darum, in jeglicher Lebensäußerung der Religion nicht nur kuriose und fernliegende Phantasiegebilde zu erblicken, sondern in ihnen das „Gemeinte“, nämlich ihr eigentümliches Leben zu erfassen und zu verstehen.

Auch das alte rationalistische Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem wird neu gestellt. Das Wesentliche einer Religion liegt nicht in dem, was sie mit anderen gemeinsam hat, wie es die Aufklärung wollte, sondern vielmehr in dem, was sie besonders hat, in ihrer Einmaligkeit. Damit wird vergleichende Religionswissenschaft nötig; denn wenn das Wesentliche eingebettet liegt im geschichtlich Einmaligen, dann bedarf es des systematischen Vergleichs, um sowohl das strukturell Gemeinsame wie

auch das geschichtlich Einmalige zu erkennen. Dieser Arbeit, d. h. der Erfassung dessen, was er den „Sondergeist“ der Einzelreligion nannte, widmete Otto mehrere wertvolle Arbeiten und wies damit der nachfolgenden Forschergeneration Wege und Möglichkeiten exakten und verstehenden Vergleichens.

Aber auch das Gemeinsame in den Religionsbildungen bedarf der besonderen Beachtung im Sinne der Strukturforschung. Die Parallele in der Religionsgeschichte, die die Aufklärung und die ihr nachfolgende Forschung vielfach bis heute aus Abhängigkeiten zu erklären suchte, wird von Otto aus inneren neu erkannten Gesetzmäßigkeiten der Entfaltung der im religiösen Ausgangserlebnis gegebenen Möglichkeiten verstanden. In verwandten Stadien und auf Grund analoger Erlebnisse bildet die in dieser Hinsicht merkwürdig gleiche menschliche Seele analoge Ausdrucksformen, die darum nicht notwendig von außen übernommen zu sein brauchen, wie man früher annahm. Damit gewinnt die Forschung neuen Einblick in das innere Leben der Religion, das an den sichtbaren Phänomenen in geheimnisvoller aber doch andeutbarer Weise abläuft.

Die religionswissenschaftlichen Arbeiten R. Ottos zerfallen in drei Gruppen: Übersetzungen, religionsgeschichtliche Forschungen und religionsvergleichende Untersuchungen. Ottos Übersetzungen haben ausschließlich indische Texte zum Gegenstand. Dabei geht es Otto stets um große religionswissenschaftliche Probleme, die in den übersetzten Texten ihre klassische Formulierung gefunden haben. In der „Dipikā des Nivāsa“ (1916, 2. Aufl. 1926) geht es um das große theologische Ringen zwischen dem Theismus und Personalismus Ramanujas und dem Theopanismus Schankaras. Eine Sammlung von Texten zur indischen Gottesmystik bietet „Vishnu Nārāyana“ (1917, 2. Aufl. 1923). Im Unterschied von dem ersten Texte und auch von dem

später übersetzten „Siddhānta des Rāmānuja“ (1918, 2. Aufl. 1923), die beide spekulativ dogmatische Werke von großem Scharfsinn sind, finden sich in „Vishnu Nārāyana“ vorwiegend reine Erlebnisdokumente des Glaubens an den Heilandgott Vishnu, Zeugnisse der persönlichen Liebeshingabe (bhakti). Eine Fülle religiöser Intuitionen wird deutlich, die zugleich die erstaunlichste Parallelität zum Christentum offenbaren. Der „Siddhānta des Rāmānuja“ bietet in Auseinandersetzung mit dem großen Kommentator Shankara eine Heilsmetaphysik, die wiederum erstaunliche Parallelen zu Meister Eckhart aufweist.

Das großartige schon, wie wir sahen, früh in Europa bewunderte hinduistische Gedicht die „Bhagavadgītā“ übersetzte Otto unter dem Titel „Der Sang des Hehr-Erhabenen“ (1935). Otto führt darin zugleich die Textkritik R. Garbes fort, indem er die Urgestalt der Gītā und die „Lehrtraktate“ voneinander zu scheiden sucht. Die letzte Übersetzung gilt der „Kātha-Upanishad“ (1936), in der Otto „die großen noch einfachen Ur-intuitionen“ von störenden Glossen und Kommentaren freizumachen bestrebt ist, um die Heilsidee selbst in aller Klarheit sichtbar werden zu lassen. Es zeigt sich also, daß Otto die philologische Religionsforschung fortsetzt, aber in der ausdrücklichen Absicht, nicht beim rationalen Wortsinn stehen zu bleiben, sondern das religiöse Leben selbst in und hinter den Begriffen zu erfassen.

An religionsgeschichtlichen Untersuchungen sind folgende Werke R. Ottos zu nennen: „Das Gefühl des Überweltlichen“ (1932) und „Gottheit und Gottheiten der Arier“ (1932). In beiden Arbeiten beschreitet Otto neue Wege der Mythenforschung, nimmt also uralte Themen wieder auf und zeigt, besonders in der zweiten Schrift, was an religiösen Erlebnissen hinter den indischen Göttermythen und Gottesgestalten steckt. Eine

religionsgeschichtliche Beleuchtung der Erscheinung Jesu findet sich in „Reich Gottes und Menschensohn“ (1934).

Endlich sind die religionsvergleichenden Forschungen Ottos zu nennen, in denen seine besondere Gabe intuitiver Wesensschau und systematischer Darstellung sichtbar wird. Die „West-östliche Mystik“ (1926; 2. Aufl. 1929) stellt den indischen Kommentator Shankara neben den christlichen Mystiker Eckhart und zeigt die breite gemeinsame Basis der beiderseitigen heilsmetaphysischen Grundanschauungen, um dann ihre charakteristischen Unterschiede aufzuzeigen. „Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum“ (1930) schildert die großen religiös-theologischen Kämpfe um Gott und Heil auf dem Boden Indiens zwischen dem Personalismus und der impersonalen und akosmistischen Vedantamystik. Die Schrift bietet aber gleichzeitig ein klassisches Beispiel sachgemäßen Vergleichens, indem die Gnadenideen Indiens mit denen des Christentums verglichen werden. Es werden nicht nur Begriffe und Kultformen äußerlich einander gegenüber gestellt, sondern es wird auf den „Geist“ und die innere Struktur geachtet, auf die verschieden geartete Gotteserfahrung und die daraus sich ergebende Verschiedenheit der Weltbewertung.

Wir haben R. Ottos religionswissenschaftliches Lebenswerk ausführlicher behandelt als es des beschränkten Raumes wegen sonst möglich ist, weil wir in R. Otto diejenige universale Persönlichkeit jüngst vergangener Gegenwart sehen, in der die verschiedenen religionswissenschaftlichen Richtungen münden, um hier ihre neue und zukunfts mächtige Gestaltung zu erfahren.

Zur „Religionswissenschaft des Verstehens“ ist neben R. Otto auch der große schwedische Religionsforscher Nathan Söderblom (1866—1931) zu rechnen. Sein großes Werk „Das Werden des Gottesglaubens“ (1915; 2. Aufl. 1926) enthält grundlegende Untersuchungen über das ur-

alte Problem des Ursprungs der Religion. Aber hier werden nicht wie in der Antike oder auch später im Aufklärungszeitalter spekulative Antworten auf die Frage nach den Anfängen der Religion gegeben, sondern sorgfältige historische Untersuchungen über die Wandlungen des „Macht“-Begriffs, über die Urheber, über Religion und Magie und die Gottesvorstellungen Indiens, Irans und Israels. Aus nachgelassenen Aufsätzen zusammengestellt von Fr. Heiler erschien kürzlich ein umfangreicher Band „Der lebendige Gott in der Religionsgeschichte“ (1942). Söderblom hatte zeitweilig den Lehrstuhl der Religionsgeschichte an der Universität Leipzig inne. Auch Edv. Lehmann (1862—1930), ein Landsmann Söderbloms, war zeitweilig in Deutschland tätig und förderte die vergleichende Religionswissenschaft durch seine wissenschaftliche und akademische Arbeit (vgl. „Die Mystik in Heidentum und Christentum“ 1918; Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte 2. Aufl. 1922). Kein Zweifel, die ersten Anregungen zu systematischer Religionswissenschaft kamen aus dem Ausland; wie denn Religionswissenschaft noch heute nur durch wenige Lehrstühle an deutschen Universitäten vertreten ist. In Schweden und Holland dagegen war Religionswissenschaft weit früher und wesentlich besser vertreten. So ist vor allem der bedeutende holländische Phänomenologe Gerardus van der Leeuw zu nennen, der die erste umfassende „Phänomenologie der Religion“ (1933) schrieb. Seine sonstigen Arbeiten befassen sich vorwiegend mit der religiösen Welt der Primitiven (vgl. z. B. De primitieve mensch en de religie, 1937 u. a.). Ein weiterer Phänomenologe ist der Holländer Obbink, dessen Werk „De Godsdienst in zijn verschijningsvormen“ wie das van der Leeuws im Jahre 1933 erschien.

In Deutschland ist neben Otto Friedrich Heiler zu nennen, dessen erstes großes Werk gleichfalls phänomenologischen Charakters war und im Sinne der Reli-

gionswissenschaft des Verstehens geschrieben war: „Das Gebet“ 1918 5. Aufl. 1923. Ein Schüler R. Ottos ist Gustav Mensching, dessen Schriften sich der Phänomenologie der großen religiösen Ideen und der Erforschung der religiösen Strukturen widmen (vgl. Die Idee der Sünde, 1931; Zur Metaphysik des Ich, 1934; Das heilige Wort, 1937; Volksreligion und Weltreligion, 1938, Soziologie der Religion, 1947, u. a.). Joachim Wach wurde oben schon mehrfach erwähnt. Auch er ist ein Vertreter der auf Verstehen gerichteten systematischen Religionswissenschaft. Seine Monographie „Religionswissenschaft“, 1924, wurde oben mehrfach zitiert.

6. Überblick über die zeitgenössische Religionsforschung.

Eine Gruppe von Religionsforschern gehört insofern zusammen als sie weniger oder garnicht systematisch arbeitet als vielmehr historisch, und zwar bearbeitet jeder von ihnen verschiedene Gebiete der allgemeinen Religionsgeschichte. Carl Clemen (1865—1940) ist hier in erster Linie zu nennen. Seine Veröffentlichungen haben fast sämtliche Bezirke der Religionsgeschichte zum Gegenstand. Die von C. Clemen begründete und herausgegebene Sammlung „Fontes historiae religionum“ seit 1920 gehört zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln religionsgeschichtlicher Forschung. Ein hervorragender Religionshistoriker universalen Charakters ist W. Grönbech, ein Däne, der umfassende historische Sachkenntnis mit einer genialen Intuitionsgabe verbindet, die ihn befähigt, weite Bereiche der Religionsgeschichte in ganz neuem Lichte zu zeigen. Das geschah z. B. in dem epochemachenden Werk „Kultur und Religion der Germanen“ (in deutscher Übers. 1937

bis 38). Auch hier wird „verstehende“ Religionsgeschichte getrieben; denn von dem erspürten Lebenssinn der germanischen Welt aus werden alle Erscheinungen der germanischen Religionsgeschichte verstanden. In der gleichen Weise hat W. Grönbech die Erscheinung Jesu vom inneren Lebenskerne aus erfaßt und dargestellt („Jesus der Menschensohn“, 1941).

Wir haben oben dargestellt, wie sich die Religionswissenschaft allmählich verselbständigte und sich von den sie bevormundenden Mutterwissenschaften unter anderem vor allem von der Theologie löste. Gleichwohl verdankt auch heute die Religionswissenschaft wertvolle Arbeiten theologischen Religionsforschern, von denen wir einige der markantesten Persönlichkeiten nennen ohne Vollständigkeit zu erstreben: Alfred Bertholet, von Haus aus Alttestamentler, hat die religionswissenschaftliche Forschung durch viele phänomenologische Arbeiten (z. B. „Götterspaltung und Göttervereinigung“ 1933, „Das Geschlecht der Gottheit“ 1934; u. a.) und durch Neuherausgabe des großen „Religionsgeschichtlichen Lesebuches“ seit 1926 gefördert. Hilko Wiardo Schomerus verrät im Unterschiede von Bertholet seinen theologischen Standpunkt in seinen vergleichenden Arbeiten (z. B. „Buddha und Christus“ 1931, „Indien und das Christentum“, 1931 ff., „Manikka Vašagar und Meister Eckhart“, 1936). Aber auch Schomerus lieferte der Religionswissenschaft wertvolle Übersetzungen südindischer Texte („Der Saivasiddhanta“ 1912; „Die Hymnen des Manikka Vašagar“, 1923). Johannes Witte hat unter dem Einfluß der Theologie Karl Barth's in wenig sachgemäßer Weise alle außerchristliche Religionsgeschichte negativ bewertet und für Irrtum und Täuschung erklärt. (Vgl. auch H. Frick, Das Evangelium und die Religionen, 1933). In diesem Zusammenhange ist auch Walter Baetke zu nennen. Er kommt von germanischer Religions- und Quellen-

forschung her und hat auf diesem Spezialgebiet wertvolle Arbeiten geliefert („Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen“ 1937; „Art und Glaube der Germanen“ 3. Aufl. 1938). Kürzlich veröffentlichte er eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Rudolf Otto „Das Heilige im Germanischen“ (1942), die von a priori feststehenden theologischen und kirchlichen Gesichtspunkten getragen war. Heinrich Frick, der Nachfolger Rudolf Ottos auf den Lehrstuhl der systematischen Theologie in Marburg, hat zwar einerseits wertvolle Beiträge zur „Vergleichenden Religionswissenschaft“ (vgl. den Göschenband gleichen Titels 1928) und zur systematischen Religionswissenschaft (vgl. „Über den Ursprung des Gottesglaubens und die Religion der Primitiven“ Theol. Rundschau N. F. I—II 1929/30) geliefert, stellte sich aber in manchen grundsätzlichen Arbeiten (z. B. „Das Evangelium und die Religionen“, 1933) auf einen ausgesprochenen theologischen nicht durch religionsgeschichtliche Forschung zu begründenden Standpunkt. Unter den theologischen Spezialforschern von Rang, die auf einem Sondergebiet der Religionsgeschichte anerkannte Werke veröffentlichten ohne darin theologische Standpunkte zu verraten, nennen wir Johannes Leipoldt (vgl. seine Arbeiten zum Hellenismus) und Otto Eißfeld, der auf dem Gebiet vorderorientalischer Religionsgeschichte tätig ist. Endlich ist des bedeutenden schwedischen Religionshistorikers und Erzbischofs Tor André zu gedenken, der durch seine ausgezeichnete Biographie Mohammeds („Mohammed, Sein Leben und sein Glaube“, 1932) und durch die jüngst veröffentlichten Aufsätze zur Religionswissenschaft („Die letzten Dinge“, 1940) bekannt ist.

Pater W. Schmidt ist zwar katholischer Theologe und sein dogmatischer Standpunkt tritt in seiner Theorie vom Urmonotheismus (vgl. Der Ursprung der Gottesidee, 1926 ff.) deutlich zu Tage, aber seine Forschungen liegen

mehr auf ethnologischem Gebiet als auf dem philologischer Quellenforschung. Auf katholischer Seite ist in diesem Zusammenhang Odo Casel (1886—1948) zu nennen, dessen Schrift „De philosophorum Graecorum silentio mystico“ (1919) und dessen gelehrte liturgiegeschichtliche Forschungen vielfach in das Gebiet der Religionsgeschichte führten. Während die katholischen Theologen A. Anwander (Einführung in die Religionsgeschichte, 1930), J. P. Steffes (Religionsphilosophie, 1925) und O. Karrer (dieser in sehr weitherziger Weise in seiner Schrift „Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, 1933) in ihren Veröffentlichungen den kirchlichen Standpunkt vertreten, haben A. Loisy, der bis 1926 den Lehrstuhl für Religionsgeschichte am Collège de France inne hatte (vgl. *Essai historique sur le sacrifice*, 1920) und Fr. v. Hügel (1852—1925) (vgl. *The mystical element of religion*, 1908) vom Modernismus her einen freieren und selbständigeren Standpunkt in religionswissenschaftlichen Fragen.

Auch die philologische Religionsforschung hat seit ihrem ersten Aufblühen in der Mitte des vorigen Jahrhunderts bedeutende Fortschritte gemacht. Sie läuft selbstverständlich neben den anderen Forschungsrichtungen weiter, getragen von den Vertretern der einzelnen philologischen Forschungsgebiete. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine erschöpfende Übersicht über Arbeiten und Arbeitsweisen aller beteiligten Forscher zu geben. Innerhalb der Geschichte der einzelnen philologischen Disziplinen würde Stellung und Bedeutung der Philologen, die ja nur nebenbei auch Religionsforscher auf ihrem Gebiete sind, zu erörtern sein. Wir beschränken uns daher hier darauf, für jeden der großen religionsgeschichtlichen Forschungsbereiche die namhaftesten Vertreter zu nennen.

Gehen wir vom Fernen Osten zum Westen, so sind für die japanische Religionsgeschichte vor allem zwei

deutsche Philologen zu nennen: K. Florenz, der „Die historischen Quellen der Shinto-Religion“ (1919) durch Übersetzungen erschloß, und W. Gundert, der die erste „Japanische Religionsgeschichte“ (1935) schrieb. Eine von einem Japaner verfaßte Religionsgeschichte besitzen wir von M. Anesaki, *History of Japanese Religion* (1930).

Die chinesische Religionsforschung, vor allem begründet durch J. J. M. de Groot („Universismus“ 1918), wurde erheblich gefördert durch die zahlreichen von großer Einfühlungsfähigkeit zeugenden Übersetzungen Richard Wilhelm's (z. B. *Mong Dsi* 1916; *Liae Dsi* und *Yang Dschu* 1921; *Dschuang Dsi* 1912; *Tao-te-king* 1921). R. Wilhelm gehört zu den Philologen, die, von der Theologie herkommend, außer für den rationalen Wortsinn der Texte einen ausgeprägten Sinn für das religiös „Gemeinte“ besitzen und demgemäß nicht selten in ihren Interpretationen über das bloß textmäßig Gegebene hinausgehen, was ihnen dann häufig die Kritik ihrer nur philologischen Fachkollegen einträgt. Von heute lebenden Sinologen, die zur Religionsforschung Beziehungen haben, nennen wir noch A. Forke („Geschichte der chinesischen Philosophie“, 1928) und Erich Schmitt, der das China-Heft des von Bertholet herausgegebenen Religionsgeschichtlichen Lesebuchs verfaßte. Von der älteren Generation ist H. Hackmann („Chinesische Philosophie“, 1927) zu nennen.

Aus der unendlich reichen philologischen Religionsforschung über Indien seien aus der älteren Generation nur folgende Namen genannt: Leopold v. Schröder, dessen Übersetzung der *Bhagavadgita* noch heute viel benutzt wird (vgl. außerdem „*Arische Religion*“ 1914/16); ferner Richard Garbe, der ebenfalls die *Bhagavadgita* (2. Aufl. 1921) übersetzte und kritisch untersuchte. Auch K. F. Geldner ist vor allem durch eine Übersetzung des „*Rigveda*“ (1923) bekannt. Über „die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das

Dasein Gottes“ (1923) arbeitete H. Jakobi. Von gegenwärtig lebenden Indologen, die der Religionsforschung dienen, sei J. W. Hauer genannt, dessen Arbeiten indessen vielfach unter tendenziösen Einstellungen leiden. H. Lommel schrieb ein aufschlußreiches Buch über „Die alten Arier. Von Art und Adel ihrer Götter“ (1935). Wir gedenken ferner des leider so früh verstorbenen Heinrich Zimmer, dessen geistreiches Buch „*Ewiges Indien*“ (1930) die großen Grundideen indischer religiöser Tradition in unübertrefflich eindrucksvoller Weise behandelt. Helmuth v. Glasenapp schrieb eine Reihe umfangreicher und instruktiver Bücher über den „*Hinduismus*“ (1922), den „*Jainismus*“ (1925), den „*Buddhismus*“ (1938) und über verschiedene sonstige Themen der indischen Religionsgeschichte.

Unter den Iranisten, die zur Religionsgeschichte Beiträge lieferten, ragen außer den schon genannten Geldner und Lommel Nyberg (*Die Religion des alten Iran*, 1938) und Hans Heinrich Schaeder hervor. Genannt sei bei dieser Gelegenheit auch der italienische Religionshistoriker R. Pettazzoni (*La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*, 1920).

Die griechische Religionsgeschichte hat in den letzten Jahren zahlreiche bedeutsame Bearbeitungen zu verzeichnen. Außer den großen Werken von O. Kern (*Die Religion der Griechen*, 3 Bde, 1927 ff.) und Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf (*Der Glaube der Hellenen*, 1931/32 ist besonders das geniale Buch von Walter F. Otto „*Die Götter Griechenlands*“ (1934) zu nennen, in dem versucht wird, die großen homerischen Göttergestalten als „reine Gestalten“ ewiger Ideen zu verstehen. Von W. Otto beeinflusst ist der ungarische Gräzist Kérényi, der über zahlreiche Einzelfragen aus dem Bereich der griechischen Religionsgeschichte geistreiche, wenn gleich vielfach sehr hypothetische Untersuchungen veröffentlichte (z. B. „*Apollon. Studien über antike Religion*“).

und Humanität" 1937; Pythagoras und Orpheus, 1938, u. a.). Über den Hellenismus arbeitete Hans Herter in zahlreichen Aufsätzen. An ausländischen Forschern sind für das in Rede stehende Gebiet Fr. Cumont und M. P. Nilsson, von dessen „Geschichte der griech. Religion“ 1941 der erste Band erschien, zu nennen.

Die altrömische Religionswelt hat verhältnismäßig wenig Bearbeiter in jüngster Zeit. Aus der älteren Philologengeneration nennen wir G. Wissowa (Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. 1912) und Ernst Bickel (Der altrömische Gottesbegriff, 1921). Eine zusammenfassende Darstellung der römischen Religionsgeschichte bietet in dem „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ von Chantepie de la Saussaye (4. Aufl. 1925, 2. Bd. S. 418 ff.), M. Deubner (Die Römer). Eine große Produktivität entfaltet auf verschiedenen Gebieten der antiken Religionsgeschichte Franz Altheim (vgl. Altrömische Religionsgeschichte, 1931 ff., Die Krise der alten Welt, u. a.). Seine Arbeiten zeichnen sich durch geistreiche nicht selten gewagte Hypothesen aus und vertreten eine erstaunliche Weite des wissenschaftlichen Blickfeldes.

Die ägyptische Religionsgeschichte wird vor allem durch folgende Persönlichkeiten vertreten: A. Erman (Die Religion der Ägypter, 1934), G. Roeder (Urkunden zur Religion des alten Ägypten, 2. Aufl. 1923) und H. Kees (Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 1926; Der Götterglaube im alten Ägypten, 1941).

Auf dem Gebiete der babylonisch-assyrischen Religionsgeschichte ist gegenwärtig vor allem W. v. Soden zu nennen.

Die israelitische Religionsgeschichte fand in den Werken von G. Hölscher (Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922) und A. Bertholet (Kulturgeschichte Israels, 1920. Die Religion des A. T. [Rel. Lesebuch Heft 17] 1932) hervorragende Darstellungen.

Das Gebiet der Mysterienreligionen bearbeitet Joh. Leopoldt (s. den Beitrag „Mysterien“ in dem von G. Mensching herausgegebenen „Handbuch der Religionswissenschaft“ 1948 ff.).

Die Religion der Germanen wurde in den letzten Jahren einer vielfältigen, nicht immer sachlichen, Untersuchung unterzogen. Außer den schon in anderem Zusammenhang genannten Arbeiten von W. Grönbech und W. Baelke sind hier die Forschungen philologischer Fachleute zu erwähnen: Hans Naumann interpretierte in seiner Schrift „Germanischer Schicksalsglaube“ (1934) die Glaubenshaltung der Germanen nach philosophischen Gedanken Heideggers und B. Kummer (Midgards Untergang, 3. Aufl. 1937) zeichnete ein völlig tendenziöses durch unsachgemäße Abneigung gegen das Christentum bestimmtes Bild der germanischen Glaubenswelt. Dem gegenüber stehen die wissenschaftlich wertvollen Arbeiten von von der Leyen (Die Götter der Germanen, 1937) und Hermann Schneider (Die Götter der Germanen, 1938), sowie des Holländers de Vries (Altgermanische Religionsgeschichte, 1935/37).

Eine selbständige Wissenschaft bildet das Studium der Religion Buddha's. Eine unabsehbare Literatur ist im Laufe der Jahre durch die Arbeit hervorragender Buddhisten entstanden. Wir nennen den Altmeister der Buddhaforschung Hermann Oldenberg, dessen Hauptwerk „Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde“ (9. Aufl. 1921) noch heute für die Kenntnis des Urbuddhismus maßgebend geblieben ist. Textübersetzungen im „Religionsgeschichtlichen Lesebuch“ lieferte für Hinayana- und Mahayana-Buddhismus M. Winternitz. Otto Rosenberg (Die Probleme der buddhistischen Philosophie, 1924) und M. Walleser (Die philosophischen Grundlagen des alten Buddhismus, 2. Aufl. 1926) widmeten sich der Erforschung der buddhistischen Metaphysik. H. v. Glasenapp (Der Buddhismus, 1938) gab in einem um-

fangreichen Werke eine zusammenfassende Darstellung der gesamten Geschichte des Buddhismus in allen seinen Zweigen. Einige ostasiatische Religionsforscher sollen in diesem Zusammenhange nicht vergessen werden: Kitayama (Metaphysik des Buddhismus, 1934, West-östliche Begegnung, 1941) und Suzuki, dessen Arbeiten vornehmlich den Zen-Buddhismus behandeln (Zen Buddhism and Japanese culture, 1936; Manual of Zen Buddhism, 1936; Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus, 1939).

Unter den Arabisten, die der islamischen Religionsgeschichte sich widmeten, ragen neben den älteren Forschern C. H. Becker (Das Werden und Wesen der Islamischen Welt. Islamische Studien I., 1924) und I. Goldziher (Vorlesungen über den Islam, 2. Aufl., 1925), R. Hartmann (Die Krisis des Islam, 1928; Die Religion des Islam, 1944) und J. Schacht, der das Islamheft des Religionsgeschichtlichen Lesebuchs verfaßte (1931), hervor. R. Strothmann und B. Spuler schreiben in dem von G. Mensching herausgegebenen Handbuch der Religionswissenschaft über den Islam.

Wir stehen am Ende unseres Weges durch die Problemgeschichte der Religionswissenschaft. Es zeigte sich, daß das Entstehen der Religionswissenschaft stets eine gewisse Distanz zur naiven Gläubigkeit voraussetzte. Das bedeutet nun aber nicht, daß — wie nicht selten befürchtet wird — Religionswissenschaft notwendig auf religiösen Glauben zersetzend wirken müsse. Im Gegenteil bieten Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft, wenn sie im Sinne der Religionswissenschaft des Verstehens betrieben werden, überwältigende Zeugnisse für das geheimnisvolle Walten göttlichen Geistes in der weiten Welt lebendiger Religion.

NAMENREGISTER

A
 Abu-Bekr 43
 Acosta 40
 Adam von Bremen 87
 Akbar der Große 45
 Althelm, Fr. 90
 Andrac, Tor 86
 Anesaki, M. 97
 Aristophanes 22
 Aristoteles 80 ff., 74 f.
 Arnold, G. 61
 Augustinus 22, 83, 80 f.

B
 Bacon, Roger 98 f.
 Baetke, W. 95, 100
 Barth, K. 95
 Bauer, W. 68
 Becker, C. H. 101
 Berkley, G. 44, 47
 Bertholet, A. 65 f., 93, 99
 Bickel, E. 90
 Boll, Fr. 68
 Boasmann, W. 40
 Bousset, W. 85, 69
 Braun, J. 63
 Brockdorff, C. von 44 ff.
 Brosses, Ch. de 40
 Bullfinger, O. B. 47

C
 Caesar 39
 Casel, O. 97
 Chantepie de la Saussaye 67, 99
 Cherbury, H. von 43, 47
 Chrysostomos von Prusa 32
 Clemen, C. 69, 94
 Comte, A. 71
 Cornutus 27
 Creuzer, G. F. 60 f.
 Cumont, Fr. 67, 99

D
 Demokrit 29
 Deubner, M. 69
 Dietrich, A. 66, 79
 Dithley, W. 43, 49, 89
 Diodor 80
 Diog. Laertes 29, 82
 Dölger, J. 86
 Duverron, Anquetil 64
 Durkheim, E. 71

E
 Eckhart, Meister 91 f., 93
 Eibfeldt, O. 98
 Empedokles 25
 Epikur 29
 Ermann, A. 19, 100
 Euhemeros 30
 Ewald, O. 48

F
 Fab hien 89
 Feuerbach, L. 20, 75 ff., 79
 Fiebig, P. 86
 Firmicus Maternus 87
 Florenz, K. 97
 Forke, A. 68
 Franck, Sebastian 61
 Franke, Au. H. 46
 Frazer, J. G. 67
 Frick, H. 95 f.

G
 Garbe, R. 91, 98
 Garcilasso de la Vega 40
 Geldner, K. F. 33
 Gemmel 69
 Gifford, A. 79
 Glasenapp, H. von 98, 101
 Goldziher, J. 101
 Gregor von Tours 87
 Grimm, Jakob u. Wilhelm 66

Grönbech, W. 94 f., 100
Groot, J. J. M. de 97
Gruppe, O. 66
Gundert, W. 97
Gunkel, H. 85, 89

H

Haas, H. 73, 93
Hackmann, H. 98
Hardy, E. 10, 69 f.
Harnack, A. von 62, 85
Hartmann, E. von 60, 75
Hartmann, R. 101
Hasting, J. 74
Haubold, W. 11
Hauer, J. W. 98
Hegel, G. W. F. 45, 59 f., 68, 72
Heidegger, M. 100
Heiler, F. 15, 98
Helmüller, W. 85, 69
Hekataios von Milet 23
Heraklit 21 ff.
Herder, J. G. 58 ff., 66, 68, 82, 85, 87, 89
Herodotos von Heraklea 28
Herter, H. 98
Hesiod 20
Hibbert, R. 73
Hlucn-Tsang 59
Höffding, H. 75
Holbach, P. D. von 48
Homer 17, 20
Hubert, H. P. E. 71
Hume, David 45, 75
Husserl, E. 80, 81

J

Jakobi, H. 93
James, W. 75
Jastrow, M. 78
Jeremias 15
Jordan 14, 70
Jrenäus 85

K

Kant, I. 68
Kees, H. 100
Kerényi, K. 89
Kern, O. 99

Kiefl, F. X. 69
Kitayama 101
Klauser, Th. 38
Kritias 25, 30
Kummer, B. 100

L

Lagarde, P. de 14, 68
Lang, A. 65, 68
Leeuw, G. van der 93
Lehmann, E. 93
Leibnitz, G. W. 46, 51
Leipoldt, Joh. 96
Lessing, G. E. 46 f., 50 ff., 62, 88, 85 ff.
Levi-Brühl, L. 67
Leyen, Fr. von der 100
Lietzmann, H. 98
Lobeck, Ch. Au. 61
Locke, J. 44 f.
Lommel, H. 88
Lord, H. 45
Lukian 83
Luther, M. 83, 41

M

Mac Culloch, J. A. 78
Mallen, L. 78
Marco Polo 29
Masü, M. 71
Meiners, Chr. 61
Mensching, G. 14, 60, 94
Moore, G. F. 73
Müller, Max 7, 64 ff., 70

N

Naumann, H. 100
Nestle, W. 19 ff., 23, 25, 27, 29 f.
Nietzsche, F. 79
Nilsson, M. P. 99
Norden, E. 13, 66
Nyberg, H. S. 98

O

Obbink, H. Th. 93
Oldenberg, H. 11, 78, 85 ff., 96
Otto, R. 11, 78, 85 ff., 96
Otto, W. F. 99

P
Palaiphatos 28
Parmenides 25
Pauly-Wissowa 68
Pausanias 33
Pettazoni, R. 99
Picot 40
Pfleiderer, O. 75
Philo von Byblos 80
Plato 22
Plutarch 23, 33
Poseidonios 81 f., 48
Prodikos 26, 29 f.
Preuß, K. Th. 68

R

Rehmarus, H. L. 47
Reischle, M. 69
Reitzenstein, R. 60
Réville, A. 67
Ricci, M. 40
Roeder, G. 100
Rohde, E. 66
Roscher, W. R. 66
Rosenberg, O. 101
Rosenkranz, G. 64
Rothacker, E. 70
Rousseau, J. J. 47 f.

S

Sahagun 40
Schacht, J. 101
Schaefer, H. H. 99
Scheler, M. 10, 14, 75, 80
Schelling, F. W. J. 60
Schleiermacher, F. 11, 55 ff., 62, 64, 68, 75, 81 f., 85 ff.
Schmidt, W. 73, 96
Schmitt, Erich 98
Schneider, H. 100
Schomerus, H. W. 95
Schopenhauer, A. 65
Schroeder, L. von 88
Schwarz, E. 60
Seneca 22
Simg-yung 90
Söderblom, N. 40, 67, 71, 92

Sombart, W. 14
Spencer, H. 68, 71
Suzuki, D. T. 101

T

Tacitus 33
Theagenes von Rhegion 24 f
Theognis 18
Theophrastos 82
Tiele, C. P. 10, 67, 71 f.
Trigautius, Nic. 40 f.
Troeltsch, E. 14, 68 f.
Tylor, E. 65, 67

U

Usener, H. 66

V

Varen, B. 41
Varro, M. T. 33
Voltaire, F. M. de 47 f.
Vries, de 100

W

Wach, J. 10, 72, 75, 84, 94
Walliser, M. 101
Weber, M. 14
Weinreich, O. 73
Wette, de 68
Wiese, B. von 54
Wilamowitz-Moellendorf, U von 69
Wilhelm, R. 97
Wilkins, Ch. 65
Winternitz, M. 101
Wissowa, G. 68, 99
Witte, Joh. 95
Wolff, Chr. 40
Wünsch, R. 68, 73
Wundt, W. 78

X

Xenophanes 20, 76 f.

Z

Zimmer, H. 98
Zscharnack, L. 74

SCHRIFTEN VON GUSTAV MENSCHING

- Das heilige Schweigen.**
Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Verlag A. Töpelmann, Berlin 1926.
- Glaube und Werk bei Luther.**
Verlag A. Töpelmann, Berlin 1926.
- Katholische Kultprobleme.**
Verlag L. Klotz, Leipzig 1927.
- Das Christentum im Kreise der Weltreligionen.**
Verlag A. Töpelmann, Berlin 1927.
- Buddhistische Symbolik.**
Verlag L. Klotz, Leipzig 1929
- Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum.**
Verlag A. Töpelmann, Berlin. 2. Auflage. 1930.
- Die Idee der Sünde,**
ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Okzidents. Verlag J. C. Hinrichs, Leipzig 1931.
- Zur Metaphysik des Ich,**
eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das personale Bewußtsein. Verlag A. Töpelmann, Berlin 1934.
- Das heilige Wort,**
eine religionsphänomenologische Untersuchung. Verlag L. Röhrscheid, Bonn 1937.
- Vergleichende Religionswissenschaft.**
Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1938.
- Volksreligion und Weltreligion.**
I. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1938.
- Allgemeine Religionsgeschichte.**
Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1940.
- Gut und Böse im Glauben der Völker.**
Verlag I. C. Hinrichs, Leipzig 1941.
- Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart.**
Pantheon. Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1942.
- Das Wunder im Völkerglauben.**
Pantheon. Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1942.
- Religion, Rasse und Christentum.**
Eine religionswissenschaftl. Auseinandersetzung. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1947.
- Die Religionen und die Welt.**
Typen religiöser Weltdeutung Verlag L. Röhrscheid, Bonn, Soziologie der Religion.
Verlag L. Röhrscheid, Bonn 1947.
- In Vorbereitung:**
Gott und Mensch.
Aufsätze zur vergleichenden Religionswissenschaft. Verlag Vieweg, Braunschweig.

In der gleichen Reihe erschienen:

- Friedrich Becker:
Geschichte der ASTRONOMIE
- Max v. Laue:
Geschichte der PHYSIK
- Paul Walden:
Geschichte der CHEMIE
- Walter v. Brunn:
Geschichte der CHIRURGIE
- Karl Brandi:
Geschichte der GESCHICHTS-
WISSENSCHAFT
- Wilhelm E. Mühlmann
Geschichte der ANTHROPOLOGIE