

R/TP 35p

Der Ursprung des Gottesglaubens.

Von

D. Arthur Carius,
Professor in Göttingen.



Separatabdruck

aus der

Zeitschrift für Theologie und Kirche. 23. Jahrgang, 6. Heft.



Tübingen :: :: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) :: :: 1913.

==== Nicht im Buchhandel. ====

Bibliothèque Maison de l'Orient



129537



Der Ursprung des Gottesglaubens.

Von Professor D. Arthur Titius in Göttingen.

Dies Thema zu behandeln¹⁾ gab mir eine gleichnamige Schrift des Wiener Paters W. Schmidt²⁾ eine gewisse Anregung; doch beabsichtige ich nicht, wie er, mich wesentlich auf den Glauben an ein „höchstes Wesen“ zu beschränken, sondern wie einst Goblet d'Alviella³⁾ das Problem in allgemeinerer Form zu behandeln. An einem bestimmten Punkte wird uns dann freilich auch die Auseinandersetzung mit Schmidt zur Pflicht werden. Ich stelle einige methodische Gesichtspunkte voran, weil die schwierige und dunkle Frage, die wir uns gestellt haben, verlangt, uns zunächst darüber klar zu werden, innerhalb welcher Grenzen sie überhaupt lösbar erscheint; deutlich ist, daß wir das Problem auf rein historischem Wege nicht zum Abschluß bringen können; denn an den Uranfang des Gottesglaubens oder gar der Religion reicht geschichtliche Betrachtungsweise nicht heran, weil ihre Spuren sich in vorhistorische Zeit verlieren. Ebenso aber ist deutlich, daß wir nicht von der psychologischen Analyse unseres heutigen religiösen Lebens aus diese Ursprünge ergründen können; denn selbst wenn sich mit Sicherheit ausmachen ließe, was selbst schwierig und schwer umstritten ist, unter welchen Voraussetzungen heute Gottesglaube unter uns entsteht, so würde es doch völlig unkritisch sein, diese

1) Der Vortrag ist in Leiden auf dem „Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte“ (Sept. 1912) gehalten, ist aber in einigen Punkten erweitert und namentlich mit literarischen Verweisungen ausgestattet.

2) Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil, 1912.

3) Origin and Growth of the Conception of God as illustrated by Anthropology and History (Hibbert Lectures 1891), ein noch heute lesenswertes Werk.

Momente ohne weiteres in die Vergangenheit zurückzutragen ¹⁾. Man wird also nur durch eine vorsichtige Verbindung von psychologischen und historischen Gesichtspunkten zum Ziel gelangen können. Es wird sich im Grunde um nichts Anderes handeln können als festzustellen, welche historischen und psychologischen Voraussetzungen wir machen, wie wir unser Denken einstellen müssen, um den wirklichen Tatbestand der vergleichenden Religionswissenschaft verständlich zu machen und gleichsam nachzuerleben. Ausdrücklich bemerken muß ich noch, daß ich davon absehe, hier die Ursprünge der Religion überhaupt zu erörtern, und mich ausschließlich auf die Entstehung des Gottes- oder Götterglaubens beschränke.

Auch unter diesem Vorbehalt scheint mir freilich die Frage selbst relativ nur dann lösbar zu sein, wenn man sich zu voller Klarheit über die methodischen Grundsätze erhebt, die für das ganze Gebiet gelten. In früheren Zeiten war es üblich, die Entstehung des Gottesglaubens auf die hohe Intelligenz und Weisheit des ersten Menschen im Zusammenhang mit unmittelbarer göttlicher Belehrung zurückzuführen. Die verschiedenen Formen der kirchlichen Urstandslehre, sowie viele idealistische Religions-Theorien, in denen sie nachwirkte, gehen letztlich von einer derartigen Annahme aus; man pflegt dann die Entstehung des Gottesglaubens unmittelbar an den Anfang der Menschheitsgeschichte zu setzen und die heidnischen Religionen als immer tieferen Abfall von den reinen Anfängen zu charakterisieren. Aber diese Annahme scheint mir schon deshalb unmöglich, weil sie ganz unpsychologisch ist, weil zu einem so eminent geistigen Gedanken, wie es der Gedanke eines Gottes auch in roher Form ist, ein langes geistiges Werden gehört ²⁾. Nicht minder unmöglich freilich scheint

1) Zwar möchte ich nicht soweit gehen, wie Sal. Reinach, der urteilt (Cultes, mythes et religions I p. 96), eine Gedankenreihe „dont s'inspire la superstition d'aujourd'hui“, könne eben darum nicht primitiv sein, aber der Unterschied ist ohne Zweifel ein sehr tiefgehender.

2) Schon Max Müller sagt sehr treffend: „Ist der Mensch einmal soweit fortgeschritten, daß er Jemand etwas, sei es Eins oder Vieles, Gott oder göttlich nennen kann, so hat er ja schon mehr als die Hälfte des Weges hinter sich; er hat das Prädikat „Gott“ gefunden und sucht nur noch nach dem wahren Subjekt, auf welches er dieses Prädikat anwenden darf. Was wir wissen wollen, ist, wie der Mensch zuerst zu diesem Prädikat gelangt, aus welchen Elementen er den Begriff des Göttlichen sich bildete.“ (Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 1880.)

mir die entgegengesetzte Annahme, die, von der Deszendenz-Theorie ausgehend, an den Ursprung der Menschheit ein Stadium der — wenn ich einen schon geprägten Ausdruck verwenden darf — Urdummheit¹⁾, d. h. der rein tierischen Art setzt. Denn, um den Gedanken von Göttern zu bilden, bedarf es einer geistigen Kraft der Abstraktion vom Sinnlichen, die wir nur beim Menschen kennen. Es wird also die besondere Eigenart des Menschen, aber in noch unentwickeltem Zustande an den Anfang gestellt werden müssen — mit anderen Worten, wir werden das Verständnis des Ursprungs des Gottesglaubens vom Entwicklungsgedanken aus gewinnen müssen, werden auch die Religion wie alles geistige Leben als ein allmähliches Werden, als den Aufstieg von rohen und unvollkommenen Formen zu geläuterten, ihrem Wesen erst völlig gerecht werdenden verstehen müssen. An den Anfang werden wir nicht das Abstrakte²⁾, sondern das Konkrete, nicht die geistige Form, sondern die bildliche, überhaupt die dem Naturmenschen eignende Natürlichkeit und sinnliche Verhättnisse setzen müssen. Damit soll der geistige Faktor³⁾ auch für die Anfänge keineswegs in Abrede gestellt werden; ohne ihn würde

1) Schon bei Darwin klingt der Gedanke an, wenn er von dem Zweifel gequält wird, ob die Ueberzeugungen des menschlichen Geistes, der aus dem Geist der niedern Tiere sich entwickelt hat, irgendwelchen Wert haben oder glaubwürdig sind (*The life and letters of Ch. Darwin* I 313). Den obigen drastischen Ausdruck hat R. Th. Preuß von P. Beck, der ihn freilich ablehnt (*Nachahmung der Tiere*, 1904, S. 142 f.) übernommen. Was er damit ausdrücken will (*Globus* 1905, S. 419), ist freilich nur, daß der Mensch, soweit er sich dem untrüglich leitenden Instinkt entzieht, notwendig zunächst „eine unendliche Kette von Irrtümern begehen“ mußte.

2) „Auch die Gebilde der religiösen Vorstellung sind lange Zeit lediglich durch Sinneseindrücke hervorgerufen, bis das erstarkende Denken abgeleitete und durch Schlüsse gewonnene Begriffe zum göttlichen Range zu erheben vermag“ (*Wener Kleine Schriften* IV (1913) S. 260).

3) Eigentümlich stark tritt z. B. die Bedeutung des Denkens und des Wortes in den von Preuß edierten Gesängen der Cora-Indianer heraus (*Die Malayit-Expedition* I 1912, S. 88: „Es denken die Denker, die hier weilen auf ihrer Welt. Hinter ihrem Feuer sprechen sie untereinander, die dort gegenwärtig sind: „Wie sollen wir es machen mit unsern Gedanken? Wie sollen wir sprechen mit unsern Worten?“ Vgl. S. XCV f.). Den Einfluß des Denkens schon auf die Gestaltung der vedischen Religion betont Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, 1895—96, I, 183 ff.

vielmehr die ganze Entwicklung unbegreiflich; aber er liegt zunächst innerhalb des Sinnlichen und ist von ihm noch nicht zu unterscheiden. Die geschichtliche Entwicklung des geistigen Lebens vollzieht sich unter steter Umbildung der Motive (Wundts „Heterogonie der Zwecke“). Innerhalb der Entwicklung treten, durch sie vorbereitet, neue Erlebnisse hervor, die zu neuen Lebens-Inhalten und -Zielen führen. Auch hier gilt wie auf dem Gebiete des organischen Lebens nicht das Gesetz der „Evolution“, des bloßen Auswickelns eines schon Vorhandenen, sondern der „Epigenese“, d. h. eines Neuwerdens, das freilich bestimmter Gesetzmäßigkeit folgt. Wenn irgendwo, so läßt sich diese Steigerung der geistigen Energie auf dem Gebiete der Religionsgeschichte beobachten.

Wir müssen uns freilich der Konsequenzen voll bewußt sein, die die Einführung des Entwicklungsgedankens mit sich bringt. Indem wir die Frage nach dem Ursprunge des Gottesglaubens aufwerfen, setzen wir damit zugleich die Möglichkeit, daß es nicht alle Zeit Gottesglaube gegeben habe, daß er als solcher entstanden sei. Wir müssen mithin eine Stufe der Historie oder Prähistorie für möglich halten, in welcher Gottesglaube noch nicht vorhanden war. Diese Möglichkeit gewinnt aber an Wahrscheinlichkeit durch mehrere Tatsachen. Bekanntlich wird gestritten, ob es nicht noch heute Völker ohne „Religion“ gibt. Zwar haben die in dieser Beziehung aufgestellten Behauptungen bis in die neueste Zeit hinein durch genaue Untersuchung immer wieder eine Widerlegung erfahren und nach der geistigen Struktur der Primitiven ist eine solche Annahme völlig unglaublich; aber Tatsache bleibt, daß es Stämme gibt, bei denen religiöse Vorstellungen und Gebräuche, die einen irgendwie gearteten Gottes(oder Götter)glauben voraussetzen, auf ein solches Minimum reduziert sind, daß auch eine völlige Abwesenheit derselben kaum mehr überraschend genannt werden könnte. Wenn es zweifellos nicht nur auf höherer, sondern auch auf niederer Kulturstufe eine große Zahl Einzelner gibt, die ein bewußtes religiöses Bedürfnis, bewußte religiöse Vorstellungen und Gebräuche nicht besitzen oder nicht üben ¹⁾, so kann Gleiches für einen primitiven Stamm nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden. Ist es aber möglich, eine menschliche Gesellschaft selbst in der Gegenwart noch ohne

1) Genauer Kenntnis der religiösen Tradition pflegt Sache einzelner alter Männer zu sein. Uebrigens fehlt es nicht einmal an Spuren religiöser Stepfis unter „Primitiven“.

irgendwie entwickelten Gottesglauben zu denken, so muß das um so mehr für die Anfänge gelten, die zu einer so komplizierten und schwierigen Vorstellung sich nicht mit einem Schlage erheben konnten. Ein anderes Moment kommt hinzu: Je weiter wir in den Fällen, wo es uns vergönnt ist, eine lange religiöse Entwicklung in den Hauptmomenten zu überblicken, in der Geschichte zurückgehen, desto naiver und sinnlicher sind die Gottesvorstellungen, auf die wir treffen. Die geistige Idee ist fast noch ganz in der sinnlichen Hülle verborgen und vermag sich erst langsam und allmählich in ihren Konsequenzen zu entwickeln. Dann aber verlangt die Folgerichtigkeit für die gewaltig langen Zeiträume, in denen der Mensch auf Erden existiert, und denen gegenüber die Zeit, von der uns eine Tradition aufbehalten ist, nur sehr gering ist, Stadien anzunehmen, in denen es zu dem, was wir Gottesgedanken nennen, noch nicht gekommen ist. Noch ein drittes Argument weist in die gleiche Richtung: Die Religionsgeschichte zeigt uns dort, wo wir in genügend langen Zeiträumen die geschichtlichen Zusammenhänge zu überblicken vermögen, ein Werden und Zerfallen der einzelnen Göttergestalten. Dann wird aber Gleiches auch von der Entwicklung des Götterglaubens selbst in seinen Grundzügen gelten müssen.

Aber wie vereinigt sich diese Annahme mit der Voraussetzung einer allgemein menschlichen Anlage zur Religion? Daß wir eine solche Anlage, wie man sie auch näher zu bestimmen habe¹⁾, setzen müssen, ergibt sich allerdings für jeden, der nicht in der Religion überhaupt ein bloßes Spiel des Zufalls, eine von vornherein in falschen Bahnen sich vollziehende Verkehrung der geistigen Funktion des Menschen annehmen will, mit Notwendigkeit. Nicht nur die Anerkennung des inneren Wahrheitsgehaltes der Religion würde durch ein solches naturalistisches Vorurteil unmöglich

1) Unter Anlage verstehe ich nicht irgend ein besonderes Organ für Religion, sondern die geistige Art des Menschen selbst. Da es zu seinem Wesen gehört, in keinem Moment den Vollgehalt seines individuellen und sozialen Wesens zu erleben, so treibt ihn dieses stets über die jeweilige Bewußtseinslage hinaus, wirkt also als Potenz oder Anlage zu geistiger, auch religiöser Entwicklung. Eben deshalb darf auch der heutige „Primitive“, der im wesentlichen eine ausgeprägte Dauerform repräsentiert, nicht mit dem ursprünglichen Menschen, der noch die ungeschwächte Potenz zu aller Entwicklung in sich trug, verwechselt werden.

gemacht, sondern selbst jede vernünftige Schätzung der Natur des Menschen. Was unwahr und demgemäß zweckwidrig ist, kann sich überhaupt nicht entfalten. So wie jeder Instinkt das Wesen, in dem er lebt, im wesentlichen zweckmäßig leitet, so kann auch die Religion als eine instinktive, d. h. zuerst nicht beabsichtigte Produktion des Geistes nicht ohne innere Wahrheit, d. h. Angemessenheit für die Natur des Menschen sein. „Wir können eine infantia unserer Rasse zugeben; wir können aber nicht eine Periode der dementia als Anfang eines Entwicklungsprozesses zugeben, von dem wir selbst integrierende Glieder, wenn nicht die letzten Ergebnisse sind“¹⁾.

Aber etwas durchaus Anderes ist es, eine solche Anlage zur Religion, zum Erleben des Ewigen, beim Menschen anzunehmen, etwas Anderes, Gottesglauben bei ihm vorauszusetzen; denn dieser letztere ist eben mehr als unwillkürliche religiöse Stimmung oder Äußerung. Er setzt bereits einen Gedanken und damit eine Objektivierung religiösen Lebens. Wir werden jeder Schwierigkeit aus dem Wege gehen, sobald wir (mit Hegel) zwischen „objektiver Religion“, dem Bestande objektiver religiöser Formen und Institutionen und subjektiver Religiosität, dem religiösen Gefühl, der religiösen Stimmung und ihrer spontanen Äußerung unterscheiden. Daß beides nicht zusammenfällt, zeigen die vielfachen Konflikte zwischen beiden, die uns die Religionsgeschichte bis in die unmittelbare Gegenwart hinein nachweist. Aber es wäre verfehlt, über diesem möglichen Konflikt den notwendigen inneren Zusammenhang beider zu übersehen, der in einer steten Wechselwirkung sich zeigt. Daß die objektive Religion viel zur Anregung und Verstärkung der individuellen Frömmigkeit beiträgt, ist kaum nötig hervorzuheben. Mehr schon verlohnt es sich, geltend zu machen, daß durch sie eine Vertiefung und Höherbildung des individuellen Faktors vollzogen wird, die ohne sie unmöglich wäre. Denn die subjektive Frömmigkeit, die an der objektiven Religion eine oft genug berechnete Kritik übt, ist überhaupt erst aus dem Zusammenwirken mit ihr entstanden. Es wäre eine völlige Illusion, anzunehmen, daß sie je aus der isolierten Individualität in ihrer heutigen, entwickelten Form zu entspringen vermöchte. Das religiöse Gefühl, das uns vielfach als letzte Instanz gilt, ist selbst

1) Max Müller, Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen von Heinrich Lüders, I (1898) S. 70.

erst in der Geschichte zu dem Takt und der Feinheit, die es besitzt, gelangt. Umgekehrt freilich kann objektive Religion sich nicht halten, wenn sie nicht durch die subjektive Zustimmung getragen wird. Ja, auch entstehen kann objektive Religion nur durch subjektive. Aber subjektive Religiosität ist durchaus noch nicht objektiv, und es bedarf eines großen Maßes von anhaltender subjektiver Kraft, um sie zu objektiver Verwirklichung gelangen zu lassen. Jeder weiß aus eigener Erfahrung, in wie geringem Maße es ihm gelingt, das Unsagbare, das er in sich erlebt, die mannigfaltigen Stimmungen und Eindrücke, die er erfährt, auch nur in Worten auszusprechen, d. h. den ersten Versuch zu ihrer Objektivierung zu machen¹⁾. Es ist wahr, daß schon bei diesem Versuch manches von dem Hartesten und Feinsten abgestreift wird; selbst dem gottbegnadeten Künstler will es nur selten oder nie gelingen, seine Idee zu einem ihn völlig befriedigenden Ausdruck zu bringen. Aber über dieser notwendig verbleibenden Differenz darf doch nicht vergessen werden, daß die höchste Energie des religiösen wie jedes andern geistigen Prozesses eben in dieser Objektivierung, in diesem Außerlich- und Sichtbarwerden sich auswirkt, und daß zu Geschichte bildender Kraft nicht Gefühle oder Stimmungen für sich ausreichen, sondern erst dann, wenn sie die Kraft zur Objektivierung besitzen. Auch wo es zu religiöser Stimmung kommt, verflattert diese und bleibt wirkungslos, wenn sie nicht immer von neuem vergegenwärtigt wird durch Besinnung auf sich selbst und auf den ursprünglichen Anlaß. Ohne Sammlung und innere Konzentrierung kann es in dem Einzelleben zu energischer Religiosität nicht kommen, und notwendig wird diese eine besondere Gestalt gewinnen, in bestimmten Gedanken und Lebensformen sich zum Ausdruck bringen. Aber wieviel gehört dazu, um das, was so Eigentum eines Einzelnen geworden ist, auf einen ganzen Kreis zu verbreiten und zu einem widerstandsfähigen Gebilde objektiver Religion zu gestalten!

Machen wir hiervon die Anwendung auf unser Problem, so gehört der Gottesglaube, dessen Ursprung wir hier untersuchen, zweifellos der objektiven Religion an, und da diese ein Gebilde subjektiv-religiöser Kräfte ist, muß sie notwendig entstanden sein;

1) Das gilt erst recht für den Primitiven: „Kein Ethnologe darf heute noch glauben, daß ein Eingeborener, so unterrichtet er sein mag, die Züge seines religiösen Glaubens einem Forscher auseinanderzusetzen vermag“.
(Preuß a. a. D., S. III.)

aber subjektive Religion, eine Anlage zu solcher und irgendwie auch eine Äußerung solcher werden wir immer einer objektiven Ausprägung voranstellen müssen, wenn es auch nach dem schon Gesagten ein Fehler wäre, diejenigen subjektiven Gefühle und Stimmungen religiöser Art, die sich unter uns verbreitet finden, schon in den rohen Anfängen voraussetzen zu wollen. Daß aber in der Tat eine derartige, gleichsam gestaltlose Frömmigkeit vorhanden ist, beweist die Missionsgeschichte. Denn so gewiß viele Bekehrte nach ihrem eigenen Zeugnis in der höheren Religion, der sie sich zuwenden, etwas Neues und Unerhörtes erfahren haben, das nie zuvor in ihren Gesichtskreis getreten war, so fehlt es doch auch an solchen nicht, die schon früher unbefriedigt und voller Sehnsucht nach einem besseren Heil waren¹⁾. Wer will sagen, was durch die Seele des Hoers zieht, wenn er den Festtag über in geweihter Kleidung in einer nur dem Mawu-Dienst geweihten Hütte bis zum Sonnenuntergang still verweilt, weil „an diesem Tage Gott bei ihm ist und ihn erst abends, wenn es kühl wird, verläßt“²⁾. Zweifellos würde er selbst es nur sehr teilweise zum Ausdruck bringen können. Es würde zu weit führen, die religiösen Regungen hier im einzelnen untersuchen zu wollen³⁾; aber Gefühle des Erhabenen und Gewaltigen, des Geheimnisvollen und Furchtbaren, der demütigen Beugung und des frohen Dankes, wie der Reue und Scham bilden — ob auch in verschiedenartigster Abstufung — die psychischen Grundvoraussetzungen, aus denen sich objektive religiöse Gebilde erzeugen.

Die nähere Gestaltung des Entwicklungsgedankens auf dem Gebiete der Religion läßt sich natürlich nicht a priori konstruieren, sondern muß ihrer Eigenart gemäß sein. Man wird aber annehmen dürfen, daß die Art von Entwicklung, die innerhalb der nachweisbaren Religionsgeschichte und zumal auf den höheren Stufen der Religion zutage tritt, in gewissem Maße auch für die Anfänge gelten wird. Vor allem ergibt sich hier, daß die Re-

1) Sehr besonnen behandelt dies Thema E. Miescher (Die Bekehrung bei Christen und Heiden (1906) unter Mitteilung lehrreicher Einzelfälle (besonders S. 22 ff.).

2) Spieth, Die Ewe-Stämme 1906, S. 436.

3) Vgl. z. B. Wischer, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern (1911) II 238 ff. E. W. Mayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus (1899), erster Abschnitt. Meinhof, Afrif. Religionen, S. 119.

ligionsgeschichte nichts zeigt von einer stetigen und ungestörten Entfaltung des religiösen Lebens, sondern, daß sie voll ist von Momenten der Entartung¹⁾, vom Herabsinken eines ursprünglichen Erlebens zur bloßen Gewohnheit, zum gedankenlosen Vorurteil, zum Ueberlebsel (Superstition). Die Religionsgeschichte ist nicht nur eine Geschichte des Glaubens, sie ist nicht minder eine Geschichte des Unglaubens, des Abfalls, des Aberglaubens. Damit ist zugleich gesagt, daß der religiöse Fortschritt, wo er hervortritt, nicht ein von allen ausgehender und gleichmäßiger ist, sondern ein im Kampf gegen degenerative Tendenzen erfolgender und insofern sprunghafter. Alle großen Religionen zeigen uns solche Reaktion gegen Entartung und im Zusammenhange mit ihr eine Vertiefung des religiösen Lebens, die den Eindruck des völlig Neuartigen, so noch nicht Dagewesenen macht. Aber man wird darüber nicht übersehen dürfen, daß alle diese Religionen, auch nicht eine ausgenommen, sich zugleich auf die religiöse Vergangenheit berufen, an sie anknüpfen, im Grunde nichts anderes wollen, als sie in gereinigter Gestalt zur vollen Geltung zu bringen. Natürlich ist das tatsächliche Verhältnis des Alten zum Neuen ein außerordentlich Verschiedenes, je nach dem Maße der ursprünglichen Kraft der leitenden Persönlichkeiten, aber nirgend fehlt es an der bewußten und gewollten Kontinuität.

Was wir so aus der Empirie gefunden haben, läßt sich aus den Elementen des religiösen Lebens selbst als ein Notwendiges verstehen. Der Mensch ist nicht nur Geistes-, sondern auch Sinnenwesen, und diese sinnliche Art überwiegt notwendig wie in der Kindheit des Einzelnen, so auch in der Menschheit. Ihr gegenüber muß das Vertrauen auf das Geistige als ein unerhörtes Wagnis zu stehen kommen, und wenn alle Gebiete geistigen Lebens zunächst nur sehr langsam und allmählich, dann aber mit immer größerer Zielbewußtheit und Treffsicherheit vorwärtsschreiten, wie sollte von der Religion, der dem Sinnlichen entferntesten Produktion

1) Dazu vgl. z. B. Spencer, Principles of Sociology I (1876) p. 106: „It is quite possible and, I believe, highly probably, that retrogression has been as frequent as progression“. Vgl. Max Müller, Ursprung, S. 74 f. Unbefannt geblieben ist mir bisher die von Goblet d'Alviella (Croyances Rites Institutions [1911] III 217) sehr gerühmte Analyse der den religiösen Verfall herbeiführenden Faktoren bei Raoul de la Grasserie, Des Religions comparées au point de vue sociologique (1899).

des Geistes, ein Anderes erwartet werden! Hier kann der Kampf gegen ein Verharren in den Niederungen des sinnlichen Lebens nur bewußte und gewollte Tat sein ¹⁾. Es muß hier früher als auf irgend einem andern Gebiete die geistige Individualität zur Auswirkung ²⁾ und zum Bewußtsein gelangen. Auf der anderen Seite ist es nicht minder notwendig, daß die Kraft des Einzelnen sich durch den Zusammenschluß mit der Gemeinschaft — sei es auch nur im Zurückgreifen auf die Vergangenheit — stärke. Denn wie geistiges Leben sich ohne Gemeinschaft überhaupt nicht entfalten kann, so bildet diese und der in ihr sich gestaltende religiöse Erwerb, der in der Form der Tradition sich fortvererbt, eine unerläßliche Bedingung für das Werden der Religion. Je höher eine Religionsform sein soll, desto stärker muß der Zusammenhalt der Gemeinschaft sein, die sie trägt.

Aber noch ein weiteres Moment müssen wir berücksichtigen, das uns die Religionsgeschichte nahe legt. Man ist neuerdings aufmerksam geworden auf die eigentümlichen Konvergenzerscheinungen, die sich in der religiösen Entwicklung zeigen: auf die Herausarbeitung gleichartiger religiöser Ideale von sehr verschiedenartigen Ausgangspunkten her. Aber nicht minder bezeichnend ist eben — und zwar auch für die Anfänge — die Verschiedenartigkeit der Ausgangspunkte. Der Volkscharakter prägt sich nirgend so charakteristisch aus als in seiner Religion, die eben ein Erzeugnis seines innersten Lebens ist. Hegel hat bekanntlich auf der Stufe der Volksreligion verschiedene geistige Ideen, wie Erhabenheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit dargestellt gefunden. Wenn auch

1) Daß es an bewußter Aenderung ihrer Bräuche auch bei den Primitiven nicht fehlt, dafür s. Vischer a. a. D. II, S. 289 ff. Umgekehrt fehlt es nicht an starker Reaktion gegen die Verletzung ererbter Sitten. So unternahm ein König von Dahome einen Feldzug gegen fremde Stämme, die sich einer groben Verletzung ihrer Kindespflichten schuldig gemacht hatten (Le Herissé, l'ancien royaume du Dahomey 1911 p. 311).

2) Das wird mit Bezug auf die Primitiven oft übersehen, und doch ist die Differenz der Angaben verschiedener Individuen über die Religion ihres Stammes immer wieder festgestellt. So erhielt J. L. Krapf auf die Frage, was Mulungu bedeute, sehr verschiedene Antworten: that it meant the thunder or the celestian vault, or the author of diseases, or some kind of Supreme Being; „or that the dead become Mulungus“ (Travels in Eastern Africa 1860, zitiert nach d'Alviella, Lectures p. 104).

seine Abstraktionen der Wirklichkeit nur in unvollkommenem Maße entsprechen, so ist doch richtig, daß gemäß der Empfindungsweise der Völker und ihrer gesamten, durch Natur und Geschichte bedingten Eigenart auch die Religionen bei aller Gleichheit des Schemas sehr verschiedenartige Ausprägung zeigen. Machen wir von diesem Gesichtspunkt die Anwendung auf das Gebiet der primitiven Religion, so kommen wir zu einer Ansicht, die der geläufigen entschieden widerspricht. Als herrschend kann man die Annahme bezeichnen, daß auf der primitiven Stufe der Religion nicht Verschiedenheit, sondern Einförmigkeit das Bezeichnende sei. Demgegenüber zwingt sich uns die Einsicht auf, die auch durch genauere Analyse des uns immer reichlicher zufließenden Stoffes der Primitiv-Religionen mehr und mehr bestätigt wird, daß nicht Einerleiheit, sondern Divergenz in der ganzen Gedankenbildung schon in den Anfängen der Religion zu konstatieren ist.

Auch ein Meister tiefdringender Forschung wie Dieterich redet von dem „ethnischen Untergrund“ als einem „ewigen und gegenwärtigen, aus dem alle historischen Religionen wachsen, aus dem sie immer wieder ursprüngliches Leben ziehen und in den sie zurücksinken“¹⁾. Aber das gilt doch nur, wie auch er es versteht, relativ, ja, wie ich glaube, noch viel bedingter als er meint. Gewiß ist es schwer, den Nachweis einer Entwicklung der Primitiven zu führen, aber die Kompliziertheit des sozialen Aufbaues und der Sprachen verlangen eine solche zu ihrer Erklärung. Uebrigens ist in der Tat zunächst für das Gebiet der materiellen Kultur ein verheißungsvoller Anfang gemacht, der auch für die Religionsforschung Ertrag verspricht. Den Spuren Rakels folgend, haben Graebner²⁾ und Anfermann³⁾ den Versuch gemacht, durch statistische Feststellung des Verbreitungsgebietes der einzelnen Kultur-elemente und ihrer verschiedenen Formen die real vorhandenen Kulturzusammenhänge festzustellen und so „Leitfossilien“ aufzufinden, geeignet, über die Folge der ethnographischen Schichten zu orientieren. Zwar ist, was sich so zunächst ergeben kann, vor-

1) Mutter Erde, 2. Aufl. (1913), S. 2.

2) Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien (Zeitschr. f. Ethnol. 1905, S. 28 ff.). Auch vgl. Graebner, Methode der Ethnologie, 1911. Ethnologica hrsg. von W. Foy 1913.

3) Kulturkreise in Afrika (ebenda S. 54 ff.).

erst viel bescheidener, als wonach Frobenius ¹⁾ strebt, nämlich lediglich statistisches Material, noch nicht Gruppen, „die inneren, organischen, lebendigen Zusammenhang besitzen“. Doch ist ein Weniges aber Sichereres einer Fülle von Gesichten vorzuziehen. Ernster zu nehmen ist das Bedenken, ob materieller und geistiger Kulturbesitz in ihrer Ausbreitung gleichen Gesetzen unterliegen; Märchenmotive z. B. wandern ohne Zweifel leichter als Werkzeuge, die eine bestimmte Technik der Handhabung erfordern, und am schwersten wohl sicher, weil notwendig mit einer Umgestaltung der Verteilung der Macht innerhalb des Stammes verbunden, geltendes (politisches und kultisches) Recht. Aber der methodische Grundgedanke ist unanfechtbar, und so darf man auf diesem schwierigen Gebiete Erfolge erwarten, an die sich früher nicht denken ließ.

Wie sich Entwicklung der Primitiven nachweisen läßt, so auch tiefgehende geistige Unterschiede. Gewiß hat man mit Erfolg Typen aufgestellt, mit denen sich schon heute die Fülle primitiver Erscheinungen, wie es scheint, ziemlich restlos umspannen läßt, und selbstverständlich ist die Zahl dieser typischen Formen weit geringer, als sie zur Umspannung des Kulturlebens erforderlich sein würde. Aber je mehr man sich in die konkreten Einzelheiten vertieft, desto stärker treten selbst bei verwandten und benachbarten Stämmen die Differenzen im sozialen Aufbau, in Sitte und Mythos hervor. Klasse Allgemeinbegriffe wie Zauberei, Animismus, Geisterglaube, Naturmythos, Totemismus, Fetischismus usw. erfüllen sich mit einem Leben, das bei verschiedenen Stämmen sehr starke Unterschiede aufweisen kann. Es ist das eigentlich selbstverständlich, weil ja die Sprache und mit ihr die geistige Auffassung aller Verhältnisse differiert. Von wie großer Bedeutung diese Unterschiede auch für den Gottesglauben sind, läßt sich leicht erweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß in der Zeit, als die Indogermanen, die Semiten, die Ägypter ihren Ausdruck für das Göttliche bildeten, sie hinter manchen heutigen „Primitiven“ an äußerer Kultur zurückstanden und daß auch ihr geistiges Leben auf einer tiefen Stufe stand. Nichtsdestoweniger ist ihr sprachlicher Ausdruck für das Göttliche und somit das innere Bild, das

1) Ebenda S. 89. Die umwälzenden Annahmen von Frobenius über afrikanische Entwicklung (Und Afrika sprach, 1913) sind von C. G. Veder (Der Islam, 1913, S. 303 ff.) und S. Passarge (Deutsche Kolonialztg. Nr. 58/59) neben einer vernichtenden Kritik unterzogen.

sie hiervon hatten, sehr verschieden. So streng die neuere Sprachwissenschaft die Etymologien von Bopp und Max Müller kritisiert hat, so steht doch auch ihr die alte Gleichung des indischen Djâu-s, d. i. Himmel, Himmelsgott mit dem griechischen Zeus und dem römischen Jupiter fest. Ebenso „darf als ausgemacht gelten“ (Wissowa), daß die indogermanische Wurzel (dieu), auf die nicht nur der Name des obersten Gottes, sondern der allgemeine Name für alles Göttliche (div-) zurückgeht, das „Glänzende“ bezeichnet¹⁾. Der germanische Ausdruck „Gott“ scheint auf eine Wurzel gu, d. i. anrufen, opfernd verehren zurückzugehen und so das Göttliche als „anzurufendes Wesen“ zu charakterisieren²⁾, das slavische bog mit dem indischen bhaga, d. h. „Spender“ (von Reichtum und Segen) zusammenzuhängen³⁾. Bei den Semiten ist das „allen gemeinsame und seiner Bedeutung nach allgemeinste, darum wohl auch älteste“ Wort für „Gott“ babylonisch ilu, westsemitisch el, was man am besten mit Führer, Herr wiedergibt (wie denn ilu noch geradezu als Äquivalent für König oder Machthaber gebraucht wird). Es bildet somit „die Idee der Herrschaft und des Königtums das wesentlichste Moment der Gottesidee bei den semitischen Völkern“, während das eigentümliche metaphysische Wesen der Gottheit im Namen nicht zum Ausdruck kommt⁴⁾. Welches der genaue Sinn der ägyptischen Gottesbezeichnung (neter) ist, ist noch strittig; immerhin weisen die Deutungen auf Stärke (Renouf), auf tätige Kraft oder Jugendfrische (Brugsch), auf Selbsterzeugung (E. de Rougé) oder Selbsteristenz (Wallis Budge) in die gleiche, übrigens dem Jahwe-Namen charakteristisch verwandte Richtung⁵⁾. Um auch auf die heutigen Primitiven zu exemplifizieren, so weise ich darauf hin, daß in ganz verschiedenen afrikanischen Sprachen das gleiche Wort „Gott“ und „Himmel“

1) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., 1912, S. 113. Vgl. Leo Meyer, Handb. der griech. Etymologie III (1901), S. 171. 175, auch I S. 423. Usener, Götternamen (1896), S. 61 ff. Uhlenbeck, Kurzgef. etymol. Wörterbuch der altind. Sprache (1898/99), S. 130.

2) So als „wahrscheinlichste“ Erklärung bei Heyne, Deutsches Wörterbuch (2. Aufl. 1905), I S. 1223.

3) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I (1884) S. 304.

4) Joh. Heyn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, IV. Kap. (namentlich S. 207).

5) Eine bequeme Zusammenstellung des Materials bei Budge, The Gods of the Egyptians I (1904) p. 66 ff.

bezeichnet, z. B. in Kamerun (Ioba), bei den „Wanika“ Ostafrikas (mulungu), bei den an Abessinien angrenzenden Galla (waka); das gleiche Wort bezeichnet aber oft zugleich Gott, Himmel und Sonne, Gott, Himmel und Regen, auch Donner und Blitz und Wetter. Während sich die Gestalt eines besonderen Donnergottes nur selten entwickelt hat (wie bei den nigritischen Eibe), treffen wir auf einen Sonnengott z. B. in Dahome und in der Landschaft Itamba (Ostafrika); auf einen Regengott bei den Masai usw. (Ngai heißt „Gott“ wie „Regen“). Der Gott erscheint auf seinem Pferd die Wolken durchreitend; die Wolken heißen auf der Goldküste der Schleier, die Sterne der Schmuck von Njongmos Gesicht. Schon Plinius erzählt von den Nigritiern, daß ihr König ein Auge auf der Stirn habe; der König ist offenbar der Himmelsgott, sein Auge die Sonne ¹). Wiederum einen ganz andern Ausgangspunkt hat der Gottesgedanke im östlichen Polynesien; wenigstens leitet Gill, der 20 Jahre in Mangaia gelebt hat, die dortige Bezeichnung atua von einer Wurzel ab, die ursprünglich das Mark eines Baumes bedeutete und dann die Stärke, den Starken, den Herrn bezeichnet ²). Aus alledem ergibt sich, wie sehr Max Müller und neuerdings Usener im Rechte waren, wenn sie die Triebkraft der Sprache auch für die Bildung der Mythologie betonten; diese zeigt sich schon in der Bildung der allgemeinen Ausdrücke für das Göttliche überhaupt. Wenn nun aber schon diese im primitiven Denken von ganz verschiedenen, man könnte mit einem gewissen Rechte sagen, fast zufällig erscheinenden Ausgangspunkten aus erfolgt ist, so ist damit die fundamentale Bedeutung der Eigenart auch für die Primitivreligionen als gesichert zu betrachten ³).

1) Bequeme Zusammenstellung des ältern Materials (nach Abelung [=Bater] 1812, M. Müller, Waitz u. a.) bei Gloag, *Spekulative Theologie I* (1883), besonders S. 279 ff. 443. 456. Weitere Angaben bei Carl Meinhof, *Afrikanische Religionen*, (1912) S. 113—118. Ueber die Etymologie des Mawu der Ewe vgl. Spieth a. a. O. S. 421 f.

2) Gills *Myths and Songs from the South Pacific*, p. 34, zitiert nach Max Müller, *Ursprung usw.*, S. 101.

3) Uebrigens urteilt schon Max Müller (ebenda S. 4 f.): „Nichts kann verschiedener sein, als die Entwicklung des Gottesbewußtseins bei den arischen und bei den semitischen und turanischen Völkern“. „Jede Religion hat ihr eigenes Wachstum gehabt“. S. 111: „Obgleich die Fetische anscheinend überall dieselben sind, (sind) ihre Antezedentien fast nirgends dieselben gewesen“.

Aber es würde nicht zum Ziele führen können, wollten wir diesen Weg der etymologischen Deutung weitergehen, um die Frage nach dem Ursprung des Götterglaubens zu lösen. Ganz abgesehen von den bekannten Schwierigkeiten, dem hohen Alter und der Unverständlichkeit vieler Gottesnamen, die die Deutung in den meisten Fällen sehr prekär machen, würde hier ein prinzipieller Fehler vorliegen. Schon Usener hat davor gewarnt, die Gottesnamen mit dem Gottesbegriff zu verwechseln: „Weder eine konventionelle Marke des Begriffs (νόμος) noch eine das Ding an sich und sein Wesen treffende (φύσει) Benennung ist das Wort, sondern Niederschlag äußerer Eindrücke, Compendium oder wenn man will, Bruchstück einer Beschreibung“ (a. a. O. S. 4). Wie aber unter solchen Umständen zum Gesamteindruck vordringen? Dafür gibt es nur einen sicheren Gradmesser, die Reaktion des Menschen gegenüber dem Gegenstande, d. h. auf religiösem Gebiete die Kultsitte. Seitdem Robertson Smith¹⁾ mit Nachdruck die Priorität des Ritus gegenüber dem Mythos proklamiert hatte, hat sich die Anerkennung der grundlegenden Bedeutung des Ritus bei Philologen²⁾, Ethnologen³⁾, Soziologen⁴⁾ und Theologen⁵⁾ fast allgemein durchgesetzt, und an diesem Punkt liegt wohl neben dem Hervortreten der primitiven Religion der stärkste Unterschied der heutigen Forschung gegenüber der rein ästhetisch-philologischen eines Max Müller⁶⁾. Versucht man nun eine Umgrenzung aller ein religiöses Element irgendwie enthaltenden Riten, so kann man etwa mit Reinach⁷⁾, der darin sogar die unmittelbare Abgrenzung des Menschen vom Tier erblickt, in dem Entstehen von scrupules den Keim der Religion finden; besser aber wird der ihm vor-schwebende Gedanke einer Verbindung von Bedenken, die das

1) Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe, 1899, S. 13 f.

2) J. B. Dieterich, Mutter Erde, S. 3.

3) J. B. R. Th. Preuß, Globus 1904, S. 321.

4) Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

5) J. B. vgl. Eddard Lehmann in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ II (1910), S. 498, Loisy bei Reinach, Cultes IV (1912), p. 466.

6) Ursprung S. 17 f.

7) Cultes, Mythos et religions III p. 340; IV p. 458. Zur Kritik der Definition in Reinach's „Orpheus“ (1909) vgl. Loisy, A propos d'histoire des religions 1911, S. 49 f. Inzwischen hat Reinach seinen Gedanken interpretiert.

freie Handeln beengen, mit dem Gedanken einer wenig bekannten und gefürchteten Macht zum Ausdruck gebracht, wenn man dafür den zugleich objektiven wie subjektiven Begriff der *sacra* einführt, wie dies nach dem Vorgang von Crawley¹⁾ neuerdings Marett²⁾ getan hat. Der Begriff hat den Vorteil, daß er noch nicht wie Reinachs Wort Ausdruck einer bestimmten Theorie und daß er unbestimmt genug ist, das *largely undifferentiated plasm out of which religion and magic slowly take separate shape* zu umfassen. Als charakteristische Züge des *sacrum* werden hervorgehoben, daß es verboten (*tabu*), geheimnisvoll und verborgen, machtvoll (*mana*, *orenda*), belebt sei und daß es von Alters her gegeben sei; wertvoll ist, daß alle diese Züge aus dem empirischen Befunde erhoben werden; sie in inneren Zusammenhang zu bringen, ist ein leichtes.

Schwieriger ist es, über den Zusammenhang und den Unterschied von Zauberei und Götterglauben zu voller Klarheit zu kommen. Man hat neuerdings den Zauber als das Früheste in der religiösen Entwicklung proklamiert³⁾, und Frazer hat versucht, den Uebergang von der Magie zum Gottesglauben verständlich zu machen und zu zeigen, wie der Zauberer als „*embryo-god*“ aufzufassen ist, bis schließlich die Götter zu den „*einzigen Behältern übernatürlicher Kräfte*“ werden⁴⁾. Namentlich aber hat Preuß⁵⁾, gestützt vornehmlich auf eigentümliche Gebilde seines, des amerikanischen Forschungsgebietes, zu zeigen versucht, daß die Götter sich nur dadurch aus der unendlichen Masse wirkender Substanzen herausheben, daß ihnen allmählich besondere Kräfte zuerkannt und die Zaubervirkung vieler anderer Substanzen von

1) *Tree of life* 1905; die Schrift ist mir leider bisher nicht zugänglich gewesen.

2) *Encyclop. Brit.* 2. Aufl., Bd. 23 (1911), p. 63 ff. Auf die sehr lesenswerte Ausführung sei besonders hingewiesen.

3) Vgl. die kritische Uebersicht bei W. Schmidt a. a. O. Kap. VI; zur Analyse des Zauberglaubens vgl. besonders Wundt, *Völkerpsychologie* II, 2 S. 177—199.

4) *The golden bough. A study in magic and religion*, 2. ed. (1900) I, p. 75 ff. 128 ff.

5) Vgl. die beiden Serien von Aufsätzen im „*Globus*“ 1904/5, über „*Gottopfer in Mexiko*“ und über „*Den Ursprung von Religion und Kunst*“, auch „*Mayarit-Expedition*“ I, p. XLIX.

ihnen in sich konzentriert wird. Zwischen Menschen und Göttern besteht ein „höchst kordiales“ Verhältnis, und die Menschen nähren sich sogar von den Göttern¹⁾ (d. h. der Vegetation). Daß solche Formen des Glaubens tatsächlich vorkommen, läßt sich nicht bezweifeln. Ueberall ferner, wo Fetischismus herrscht, sind Zauber- und Götterglaube fast verschmolzen. Bei den Ewe in Togo vermag Spieth²⁾ sogar eine erhebliche Zahl von Kulte aufzuführen, die aus Zauber entstandenen trowo gelten. Aber auch sonst zeigen Zauberei und Gottesglaube vielfach starke Berührungen mit einander, indem den Göttern selber Zauberkräfte und Zauberworte beigelegt werden, oder indem man durch zauberhafte Einwirkung auf die Götter diese selbst in den eigenen Dienst zu stellen weiß — Gebet und Opfer sind mannigfach mit Zauberriten verflochten — oder auch insofern, als der Rezitation religiöser Formeln direkt Zauberkräft beigemessen wird; auch insofern kommen beide überein, als sie dem gewöhnlichen empirischen Handeln gegenüber einer Sphäre des Geheimnisvollen und Machtvollen angehören.

Aber trotz dieser allgemeinen Beziehungen und mannigfacher Mischformen wird man an der inneren Verschiedenheit, ja an einem latenten Gegensatz von Zauberei und Gottesglauben festhalten müssen. Das zeigt sich nicht nur daran, daß die höhere Religion den Zauber ablehnt und bekämpft, sondern schon auf verhältnismäßig primitiver Stufe darin, daß Zauber und Gottesdienst oft genug auf verschiedene Funktionäre verteilt und deutlich unterschieden werden³⁾. Vor allem ist prinzipiell der Unterschied ein tiefgreifender. Der Zauber⁴⁾ ist nichts Anderes als ein — freilich höchst naiver — Versuch, der widerstrebenden Kräfte Herr

1) Vgl. auch *killings a God and eating the God* bei Frazer a. a. D. II, p. 166 ff. 318 ff.

2) Die Religion der Eweer in Süd-Togo, 1911, S. 164 ff. Das wird daraus verständlich, daß die Zaubermittel überhaupt gelegentlich ein Opfer erhalten und dessen wohl zu ihrer Stärkung bedürfen (Ewe-Stämme S. 531).

3) Vgl. z. B. das Material bei Spieth „Religion“, Index, namentlich aber Ewe-Stämme S. 440 (Mawu-Dienst und Zauberei schließen einander aus); auch Trilles, *The totémisme chez les Fans* (1912), Chap. XII.

4) Die Anwendung des Begriffs ist indes sehr unbestimmt; vgl. Loisy a. a. D. S. 166 f.

zu werden und seine eigene Gewalt über gewöhnliches Menschenmaß hinaus zu steigern. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich nun allerdings auch die Religion in gewissem Maße stellen; aber ihr Eigenartiges, sie von der allgemeinen Zauberkunst Unterscheidendes liegt darin, daß sie ihr Ziel nur auf dem Wege der Einwirkung auf den Willen der Gottheit zu erreichen vermag und an diesem eine feste Schranke hat. Je mächtiger der Gott ist, desto gefährlicher muß jeder Versuch sein, ihn zu zwingen, und je mehr er als Träger anerkannter Werte gilt, desto gottloser muß solches Beginnen werden. Es scheint mir nicht möglich, vom Zaubergedanken aus diese Differenz zu überbrücken. Denn nimmt man mit Frazer eine langsame Erkenntnis des „primitiven Philosophen“ von der „Frigidität und Unfruchtbarkeit der Magie“ an (a. a. O. I 77), so leuchtet gegenüber der Tatsache des zähen Fortlebens der Zauberei neben dem Gottesglauben und ihrer innigen Verbindung sofort ein, daß dieser Ausweg gänzlich verfehlt ist. Wenn er aber die Erkenntnis der „gigantischen Maschinerie der Natur“ und der Wesen, welche sie leiten und der Kleinheit des Menschen zu Hilfe ruft (I 78. 128 ff.) — auch in den von Preuß herausgegebenen Gefängen der Cora-Indianer tritt dies Ohnmachtsgefühl¹⁾ sehr stark hervor (wie Preuß selbst hervorhebt p. CIV) — so werden wir damit auf einen ganz anderen Boden geführt. Beide Gedankenreihen haben nicht das Mindeste miteinander zu tun, und es ist daher nicht angängig, eine von beiden zur Voraussetzung für die Entwicklung der andern zu machen. Ebensovienig überzeugend ist der Gedanke von Wundt, daß der Zauber primär sei, weil er ein unmittelbares Erzeugnis des „Bewußtseins der eigenen Macht über den Eintritt des Ereignisses“ ist, während die Umwandlung der „Naturerscheinungen selbst in wollende und handelnde Wesen“ erst eine Uebertragung des eigenen Willens und Handelns auf sie voraussetze, die eben erst durch Ausbildung des Zaubers sich anbahne (S. 182 ff.). Mit besserem Rechte hat Max Müller behauptet, wofür er sich auf die Sprachbildung berufen konnte, daß der Mensch, als er begann, Worte zu bilden,

1) Vgl. die Beichte des Hoers vor dem Mawu-Priester: „Früher wußte ich es nicht, ich dachte, ich könne durch meine eigene Kraft arbeiten. Ich wußte nicht, daß er (es ist, der) mir Gesundheit schenkt, deswegen hat er selber es mir verkündigt“ (Spieth, Ewe-Stämme S. 437).

alles als tätig ansah und ihm (zwar nicht Seele, aber) tätige Substanz beilegte¹⁾. Das ist auch die in den primären Quellen über die Primitiven allgemein vertretene Ansicht. J. B. weisen Hoze und Mc. Dougall²⁾ nach, daß die heidnischen Stämme auf Borneo zwar keineswegs ohne Kenntnis des mechanischen Zusammenhanges der Dinge sind, aber doch die Mehrheit aller Dinge, zumal alle ungewohnten, im animistischen Sinne³⁾ auffassen. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß es eine durchaus ungerechtfertigte Voraussetzung Wundts ist, wenn er die Vorstellung von der Seele als einem Stoff oder einer Kraft von ihrer Vorstellung als einer Person, einem tätigen agens, löslöst und als primär beurteilt. Codrington, unser ältester Gewährsmann für die eigenartige Vorstellung vom mana, stellt vielmehr ausdrücklich fest, daß diese an sich unpersönliche Kraft stets mit einer Person verbunden ist, die sie leitet; „all spirits have it, ghosts generally, some men“⁴⁾. Wenn nun aber der Mensch sich selbst und andern Wesen tätige Substanz und übertragbare Kraft beilegt, so ist damit zwar eine gemeinsame Voraussetzung der Zauberei wie des Gottesglaubens gegeben, aber auf dieser gemeinsamen Grundlage gehen sie alsbald auseinander. Denn während jene auf dem Bestreben beruht, sich durch List oder Gewalt die Herrschaft über jene Kräfte zu erringen, beruht dieser auf dem Großwerden anderer Kräfte und dem Kleinwerden der eigenen. Alles spricht dafür, daß beide Tendenzen gleich ursprünglich sind, genau wie im Umgang mit andern der Mensch je nach den Umständen dem einen gebietet und dem andern gehorcht. Ueber den vorhandenen Gegensatz darf man sich auch dadurch nicht täuschen lassen, daß bis zum Erstarken denkender Betrachtung alle die Kombinationen der Dinge, mit welchen der Zauber arbeitet, „subjektiv für die Leute vollständig den Wert von ‚Gesezen‘ haben“⁵⁾ und daher als ihre Weltanschauung im

1) Wissensch. Mythologie S. 166 f. Ursprung S. 214 ff. Die Bedeutung der „lautlichen Äußerungen der Umgebung“ für die Entstehung der Sprache (zunächst beim Kinde) betont Dürr (in „Grundzüge der Psychologie“ von Ebbinghaus 1913, II, 711 f.)

2) The Pagan Tribes of Borneo (1912) II, p. 2. 4. 25.

3) Weitere Ausführungen s. unten S. 380.

4) The Melanesians 1891, p. 119.

5) Thurnwald, Ethno-psychologische Studien an Südjeevölkern, 1913, S. 109 ff.

engsten Konnex mit dem auf die Gottheit bezüglichen Handeln und Vorstellen erscheinen.

Wie vom Zauber, so ist die Religion auch vom Animismus zu unterscheiden. Ohne mich hier auf den vielfachen Bedeutungswechsel dieses Wortes einzulassen, möchte ich hervorheben, daß Gottesglaube noch etwas Anderes ist als die Annahme von dem Vorhandensein übermenschlicher Kräfte oder der Geister. Auch die Götter werden als mit übermenschlicher Kraft begabte Wesen gedacht; aber nicht alle derartige Wesen sind bereits Götter, ob sie gleichsam auch die Qualität haben mögen, solche zu werden. Es würde aber nicht der wünschenswerten Klarheit entsprechen, wollten wir, wie es gelegentlich wohl geschieht, den Begriff des Geistes und Gottes identifizieren. Zunächst muß es überhaupt als mindestens sehr fraglich bezeichnet werden, ob wir, um zum Gottesglauben zu kommen, notwendig den Umweg über eine allgemeine Geistervorstellung nehmen müssen. „Eine Anschauung, die die Dinge selbst als Gottheit sieht (janus, vesta, tellus, opus, fons, terminus) ist doch wohl älter und ursprünglicher als eine solche, die, wenn auch noch so schattenhaft und verschwommen, von ihnen losgelöste, an ihnen und in ihnen wirksame göttliche Kräfte anruft“¹⁾; sicher brauchen Götter keine Geister im gewöhnlichen Sinne zu sein, d. h. unsichtbare, in verschiedenen Substanzen wirkende Wesen²⁾. Geister können auch sterben³⁾ und bleiben tot; wenn aber Götter sterben — eine weit verbreitete Vorstellung — so leben sie auch wieder auf. Nur als lebendige und wirkungskräftige Wesen haben sie Sinn und Bedeutung. Nicht minder wichtig ist, daß dem Gotte größere Macht zukommt als dem Geiste⁴⁾. Es ist etwas zu viel gesagt, wenn Grefmann⁵⁾ die Geister nur Gattungs- nicht Einzelwesen nennt, aber sicher zutreffend ist, daß sie nur „unbestimmt aufgefaßt“, nur „unvollkommen individualisiert“ sind. Die

1) Wissowa, Abhandlungen zur römischen Religionsgeschichte, 1904, S. 326.

2) Preuß, Globus 1905, S. 381 f.

3) Reuhauß, Neuguinea III, S. 151. 165. 199. 514. Frazer a. a. O. II, 1 ff.

4) d'Alviella a. a. O. S. 138. 142.

5) Moze und seine Zeit, 1913, S. 427 ff.; übrigens eine sehr beachtenswerte Ausführung.

Bestimmtheit ihrer Ausprägung hat sehr verschiedene Grade 1), aber in dem Maße, als sie Individualität erhalten, sind sie auf dem Wege, Götter zu werden. Der Gott dagegen ist ein Einzelwesen, ein Individuum, das ein „selbständiges Rechtssubjekt“ 2) ist, einen Eigennamen trägt 3) und besondere Stätten hat, an denen es zu finden ist, gewöhnlich auch einen besonderen Beruf, wenngleich es nicht unbedingt an eine Sphäre gebunden ist; große Gottheiten pflegen sehr vieles an sich zu ziehen 4).

In alledem, der lebendigen Macht und der bestimmten und bekannten Individualität deutet sich bereits der letztlich entscheidende Zug an, den man nicht übersehn darf, weil er selbstverständlich ist. Das nämlich, was grundlegend den Gott und den Geist unterscheidet, ist ihre verschiedene Beziehung zum glaubenden Subjekt. Der Geister mag es viele geben, die zwischen Himmel und Erde schweben; aber sie haben keine regelmäßige und feste Beziehung zu den Menschen. Gottesglaube dagegen setzt eine solche feste Beziehung voraus. Daß die übermenschliche Macht mein ist, d. h. in einer festen Beziehung zu mir steht, gibt ihr den Charakter der Gottheit. Diese Beziehung muß sie sich gegeben haben durch eine Aeußerung ihrer Macht in der Lebenssphäre des Subjekts, durch eine Tat, durch welche sie sich dem Menschen bekannt macht, ihren Namen ihm offenbart, zu ihm in ein (freilich sehr nuancierbares) festes Verhältnis — sei es mehr der Furcht, sei es mehr des Vertrauens — tritt, ihm innerhalb ihres Bereiches ihre Herrschaft auferlegt und Anerkennung derselben durch Tribut und Zeichen der Unterordnung fordert. Der Kult ist es letztlich allein, welcher Gott und Geist unterscheidet, der Kult nicht eines Einzelnen, sondern Aller, die in den Herrschaftsbereich des Gottes eintreten. Mit dieser Ausführung dürfte es deutlich geworden sein, inwiefern wir den Ursprung des Gottesglaubens als einer objektiven in der Gemeinschaft gegebenen Größe mit der Entstehung der objektiven Religion im eigentlichen Sinne (also unter Ausschluß des Zaubers) gleichsetzen können.

Fragen wir nun, worauf der Ursprung des Gottesglaubens in dem bisher näher präzisirten Sinne sich zurückführt, wie er ver-

1) Hofe S. 19. 2. Frazer II, S. 191.

2) Wiffowa S. 323.

3) Besonders von Usener zur Geltung gebracht.

4) Dieterich S. 70 f.

ständig zu machen ist, so werden wir durch eine heute noch immer weit verbreitete Theorie auf den „Totenkult“ hingewiesen. Es geschieht das auch insofern mit vollem Rechte, als wir hier tatsächlich eine Form des Götterglaubens beobachten können, so primitiv und so natürlich, daß ihr ein noch früheres Stadium solchen Glaubens nicht vorausgesetzt werden kann. Denn die Entstehung der Verehrung der Totengeister läßt sich ohne Schwierigkeit aus den gegebenen Anlagen und Verhältnissen der primitiven Menschheit begreifen. Daß den Toten schon als den in der Regel Älteren und darum Ueberlegenen mit Pietät begegnet wird, ist ganz selbstverständlich, indem hier die im Leben vorhandenen Pietätsverhältnisse über das Grab hinaus fortgesetzt werden. Nimmt man das unwillkürliche Grauen, den Schauer hinzu, der bei der so schnellen Umwandlung des toten Körpers in etwas ganz Andersartiges und Entsetzliches jeden befällt, so ist es nur zu verständlich, daß dieser Zug des Unheimlichen sich jenen Pietätsempfindungen beimischt, ja zumeist sie überwiegt, wenn nicht geradezu aufhebt. Daß diesen Wesen eine noch höhere Macht¹⁾ beigemessen wird, als sie bei Lebzeiten besaßen, ist voll verständlich, zumal oft genug die Beobachtung wird gemacht sein, wie (bei Seuchen, ansteckenden Krankheiten oder infolge mangelnder Hygiene) ein Todesfall den andern nach sich zieht. Der Tote also hat Macht über den Lebenden; er vermag ihm im Traume, der als volle Wirklichkeit gilt²⁾, zu erscheinen usw. Zugleich ergibt sich unmittelbar, daß die hier vorhandene übermenschliche Macht in engster Beziehung zum Menschen selbst gedacht wird, sind doch eben nur die tatsächlich vorhandenen Beziehungen über das Grab hinaus verlängert. Dieser Geist hat Anlage, ohne weiteres zum Gott zu werden; denn man kennt ihn genau und seines gut- oder böswilligen Interesses kann man sicher sein. Aber auch die Verehrung schließt sich hier aufs natürlichste an. Der Tribut, den man dem Häuptling zahlte bei Lebzeiten, wird noch im Grabe und über das Grab hinaus ihm

1) Daß diese Macht sich auch auf die Natur, namentlich auf Fruchtbarkeit der Erde und des Mutterschoßes erstreckt, wird man aus der Beziehung des Toten zur Unterwelt, in der die Pflanzen wurzeln wie aus seinem Geisteswesen, von dem gleichjam Ableger in die werdende Mutter eingehen, ohne Mühe verstehen.

2) Sehr instructive Beispiele bei Josef a. a. D., II, S. 76 f., 91—93, Bischof a. a. D., I, S. 148 f., Neuhauß a. a. D. S. 13.

dargebracht. Daß er desselben bedürfe, in jenem wie in diesem Leben, gilt der urwüchsigem Betrachtung als selbstverständlich. Auch der Kultort ist hier gegeben — es ist das Grab — und selbst die Kultzeit durch die Erinnerungen und Jahrestage seiner früheren Geschehnisse, oder durch die allgemeinen Freuden- und Festtage. Daß die Abgeschiedenen zu Göttern werden, ist mithin ein sehr natürlicher Prozeß, zumal auf einer Stufe, in der der Stamm über sein eigenes Leben und seine eigenen Grenzen hinauszuschauen noch nicht gelernt hat. Wir sehen denn auch dies religiöse Element bei den Primitiven in einer sehr weiten Verbreitung. Auch sind die Anfänge des Totenkults sehr alt; auf dem Boden Europas reichen sie nachweisbar bis in das Zeitalter des Mammuts und des Höhlenbären hinauf!).

Daß der Totenkult eine tatsächliche Form des Gottesglaubens und daß er, psychologisch wie historisch, auch eine sehr primitive ist, kann somit nicht bestritten werden. Die Frage kann nur lauten, ob er die ursprüngliche Form, der notwendige Durchgangspunkt aller religiösen Entwicklung, oder ob er nur eine Ausdrucksform neben andern ist. Man könnte geneigt sein, wie es auch vielfach geschehen ist, ihn als notwendige und überall verwirklichte Durchgangsform des religiösen Geistes zu beurteilen; denn wie, so ließe sich fragen, könnte auf anderem Wege ein gleich intensives Verhältnis zur Gottheit erreicht werden? Die Naturgewalten stehen den Menschen zunächst fremd gegenüber. Ihre Vergöttlichung erfordert daher eine Vermenschlichung, die eben den Ausgangspunkt der Totengeister voraussetzt. Wie könnte man ferner sonst dazu kommen, Naturgewalten Opfer²⁾ darzubringen, die doch ganz auf menschlichen Bedarf und menschlichen Genuß berechnet sind? Aber so verlockend diese These ist, so hat

1) Siehe Goblet d'Alviella, *Croyances*, II, 375 ff., III, 199 f.

2) Die Ableitung des Opfers aus der Schlachtung des Totengottes behufs Aneignung seines Lebens schwebt heute, nachdem selbst Frazer auf den Einspruch von Taylor hin und auf Grund eingehender Prüfung des ganzen Materials seine Auffassung von dem primär religiösen Charakter des Totemismus aufgegeben hat (*Totemism and Exogamy* [1910] II, 166, IV 3. 4), völlig in der Luft. Aber auch die Verschiedenartigkeit der Opfer scheint mir als Ausgangspunkt die alte Auffassung des Opfers als Gabe und als Dienst zu verlangen. Natürlich bildet auch hier das bereits bestehende Verhältnis zur Gottheit die Grundvoraussetzung.

sie doch schwerste Bedenken gegen sich. Gewiß zeigen sich uns in der Religionsgeschichte Verschmelzungen zwischen abgetrennten Geistern und Naturgewalten, bei denen sich das Naturphänomen als das aufokulierte Motiv deuten läßt — so etwa bei der Verbindung der untergehenden Sonne mit dem Totenreich des Osiris-Kultes, oder bei der weitverbreiteten Parallelisierung der Mondphasen mit Leben und Tod; nicht minder in der Verbindung der Vegetation und ihres Geschickes mit dem Geschicke des Menschen. Aber die eigenartige Schwierigkeit liegt gerade darin, daß diese sehr markanten Verschmelzungen sich aus der Fülle der mythologischen Erscheinungen scharf herausheben und eben damit selbst beweisen, daß sie auf einem Prozeß beruhen, der nicht der allgemeine ist. Im Gegenteil zeigen uns die ältesten Kulte, die wir zu analysieren vermögen, in Indien wie bei den Hellenen, daß eine strenge Scheidelinie zwischen dem Dienst der himmlischen und der unterirdischen Götter gezogen wird. Daraus geht hervor, daß jene sich nicht aus diesen herausgebildet haben können; denn nichts ist so zäh als die Tradition der Kulte. Man wird vielmehr annehmen müssen, daß die Kulte der Naturmächte mit vollkommener Selbständigkeit auf besonderen Anlaß hin entstanden sind. In der Tat setzt unsere heutige Kenntnis der Religion der Primitiven uns in die Lage, noch oft genug das Entstehen neuer Kulte¹⁾ zu beobachten. Immer aber ist es ein Ereignis (sei es auch nur im Traume) glücklicher oder verhängnisvoller Art, das in das Menschenleben eingreift, in dem man die Wirkung eines höheren Wesens zu verspüren meint, dem hinfort Verehrung gezollt wird. Auf einen ähnlichen Gedanken führen uns die alten Numina der Römer, jene Augenblicksgötter, die gedacht wurden als die Herren dieser oder jener bestimmten Situation²⁾. Hierin zeigt sich, daß Götter entstehen, ohne

1) Vgl. z. B. Le Herissé a. a. O. S. 120 ff., Spieth, Religion der Uveer S. 50. 63 f. 67. 103.

2) Allerdings ist Weners Auffassung der „Indigitamenten“ gottheiten durch Wissowas Kritik stark erschüttert worden (a. a. O.), der sogar die Anrufung der Sondergötter nur der „Präzision der Gebetsformel“ „im kunstvoll konzipierten Staatskult“ dienen läßt (S. 324. 326). Dagegen urteilt v. Domaszewski (Abhandl. z. römischen Religion 1909): Alle Formen des Göttlichen stehen bei den Römern nebeneinander, die Augenblicksgötter, die gar nicht auf ein einheitliches Numen zurückgeführt werden, die festumgrenzten Einzelnumina von dauernder Wirkung (consus, tempestates), das

irgend welche Beziehung zum Totenkult zu besitzen, rein auf Grund der ursprünglichen Bedeutung, die sie für das Leben der Menschen besitzen. Derartiger Ausgangspunkte¹⁾ kann es unabsehbar viele geben; namentlich können auch soziologische Motive mitspielen, indem analog der politischen Bedeutung des Häuptlings, der über einen bestimmten Platz gebietet, Götter gedacht werden, deren Bedeutung darin aufgeht, Herren dieses oder jenes Gaues zu sein wie im alten Aegypten²⁾. Es können auch Götter bestimmter Kulturgebiete sein, die diesen vorgelegt werden und von ihnen ihre Eigenart erhalten, sogar Götter, die bestimmte Begriffe repräsentieren usw. Daß namentlich die letztgenannten Göttergestalten, obwohl sie auch unter Primitiven sich vielfach finden, erst sekundärer oder tertiärer Art sind, soll natürlich nicht bezweifelt werden. Worauf ich Wert lege, ist nur dies, daß in allen diesen Bildungen sich Motive auswirken, die mit dem Totenkult nichts zu tun haben, und die wir in angemessener Weise schon in den Anfängen der Religionsentwicklung wirksam zu denken allen Grund haben.

Aber kann nicht doch das Zugeständnis solcher Motivierungen der Gottesvorstellung sich mit dem Festhalten der Behauptung verbinden, daß den Ausgangspunkt der Totenkult bildet? Es ist leicht verständlich, daß, sobald überhaupt Gottesglaube vorhanden war, jene Motivierungen zu neuen Göttervorstellungen führten; aber muß nicht eben dies, daß es überhaupt zum Gottesglauben kam, auf die oben dargelegten Gesichtspunkte zurückgeführt werden? Wie kann jenes Verhältnis entstehen, ohne daß dafür in der Sache selbst bereits die Gründe vorliegen? — Ich will die Wahrscheinlich-

ausgebreitete Numen, das mancherlei Wirkungen äußert, aber keine Persönlichkeit gewinnt (Silvanus), endlich der persönliche deus mit seinen Eigenschaften wie Jupiter (S. 164). Die ganze Abhandlung (dei certi u. incerti) ist sehr instruktiv.

1) Auch der Totemismus kann einen solchen bilden. Doch hält Frazer eine solche Umbildung zur Religion nur noch für Samoa und die Fidisch-Inseln für erwiesen. (Totemism II 139 f. 152). Nach Strehlows ausgezeichneter Darstellung der „totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme“ [Veröffentlichungen aus dem städt. Völkermuseum Frankfurt a. M. I, 3. 4, 1910/11] muß für diese zentralaustralischen Stämme das gleiche gelten.

2) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, 1887, S. 31 f.

keit nicht in Abrede stellen, daß die beim Totenkult herausgebildeten Lebensformen auch die auf andere Weise entstandenen Kulte per analogiam tiefgehend beeinflusst haben mögen, aber jene prinzipielle Annahme verstößt gegen die Psychologie der Primitiven. Freilich ist keine Göttervorstellung denkbar ohne die Annahme, daß nicht nur Menschen, sondern auch viele andere Wesen in der Natur, sichtbare wie unsichtbare, sich in einer Weise betätigen, die der des Menschen analog ist, von ihm verstanden und beeinflusst werden kann. Zu diesem Vorstellungskreis haben zweifellos die Erfahrungen, die die primitiven Menschen mit ihren Toten machten (in Träumen, Ekstasen u. dgl.) einen wichtigen Beitrag geleistet. Aber es hieße ein völliges Mißverständnis begehen, wollte man in solchen Erfahrungen den einzigen Quell jener Gedanken suchen. Dem Primitiven reden und handeln, wie das Märchen zeigt, auf einer gewissen Kulturstufe nicht nur die Menschen, sondern auch Tiere, Bäume, Quellen und dergl. Daß wir bereits in einer Zeit, in der solche Gedanken im Menschen lebendig waren, Gottesglauben anzusetzen haben, beweist die Tatsache, daß Göttergestalten, die mit Tieren oder Pflanzen, mit Quellen, Flüssen oder Seen in unlöslichem Zusammenhange stehen, uns reichlich entgegenreten. In der That ist es doch voll begreiflich, daß das Rauschen des Waldes, das Murmeln des Quells, der Strudel oder die Brandung des Sees, der feurige Ausbruch des Vulkans, das nectische Echo der Bergwand, das Lodern des Feuers u. dgl. als Willensäußerung lebendiger Wesen empfunden werden und auf das naive Gemüt einen tiefen Eindruck machen. Es handelt sich bei alledem nicht um abstrakte Abwägung von Möglichkeiten, sondern jeder dieser Fälle läßt sich mit Material aus der primitiven Religion reichlich belegen. Im übrigen aber versteht sich von selbst, nach einer überall in der Religionsgeschichte waltenden, nachweisbaren Tendenz, daß alle diese Wesen der Phantasie, so fremdartig, bizarr oder geheimnisvoll auch sie gedacht werden mögen, immerlich zugleich dem Menschen, aus dessen Wesen sie geboren sind, angeähnet werden, von ihm mit seinen Gedanken und Trieben erfüllt und den Anschauungen seines Lebenskreises gemäß ausgestaltet werden. Damit aber ergibt sich, daß wir nicht nötig haben, überall den Umweg über den Totenkult und die Vorstellungen von den Abgeschiedenen zu nehmen, um die Ausgestaltung von Naturkräften zu Gottheiten verständlich zu machen. Wir

dürfen daher konstatieren, daß sich ohne Schwierigkeit neben dem Totenkult der Naturdienst als eine selbständige Wurzel des Gottesglaubens verstehen läßt.

Beim Naturdienst selbst wird man aber mehrere Stufen unterscheiden müssen: die Verehrung von Tieren, Pflanzen, hl. Steinen, Gewässern steht insofern mit dem Totenkult noch ganz auf der gleichen Linie, als es sich um die Apotheose konkreter Einzel- dinge handelt, die in die Welt des täglichen Lebens hineingreifen und über das Niveau auch des einfachen Naturmenschen in keiner Weise hinausragen. Anders steht es bereits (in einem unmerklichen Uebergange) mit den höheren und mit den höchsten Naturgewalten wie Sonne und Mond, den Planeten und dem Siebengestirn — überhaupt dem Himmelsgewölbe. Zwar auch sie greifen unmittelbar ins tägliche Leben ein; aber ihre Wirkungen sind — wie groß auch — so alltäglich und gewohnt, daß es schon einer besonderen Besinnung bedarf, um auf ihr Walten aufmerksam zu werden¹⁾. Ihre Wirkungen sind ferner zumeist so gleichmäßig, daß sie die Festhaltung von willkürlich handelnden Phantasiwesen erschweren. Sie sind endlich so unnahbar und so allgemein, so über das Interesse des Einzelnen hinausgehend, daß es schwierig wird, ihnen die für die religiöse Verehrung notwendige feste Beziehung auf den Menschen zu geben. Wir konstatieren daher weithin in der Religionsgeschichte die Neigung, nicht die körperliche Sonne oder den körperlichen Mond, sondern eine in ihr wohnende und sie beherrschende göttliche Macht, die leichter vermenslicht werden kann, zum Gegenstande der Verehrung zu machen. Wir stoßen ferner vielfach auf die eigentümliche Tatsache, daß diese Wesen zwar anerkannt und geglaubt werden, daß ihnen aber Verehrung nur in sehr spärlichem Maße zuteil wird. Es fehlt eben hier an der Grundvoraussetzung des Gottesglaubens, an ihrer unmittelbaren Beziehung zu des Menschen Geschick und Interessen. Sie werden zu groß, zu hoch, zu unnahbar gedacht, als daß sie des Menschen Sorge zur eigenen zu machen gedächten. Auf der andern Seite besteht bei dem engen Zusammenhange zwischen Wachstum und atmosphärischen Einflüssen doch eine so entscheidende Ein-

1) Mit Recht hat Wundt (a. a. D. 179) betont, daß nicht dem Gewohnten und Alltäglichen gegenüber, sondern erst dem Unerwarteten und, wie ich hinzufügen möchte, dem zum Leben Notwendigen gegenüber das Kausalbedürfnis sich regt.

wirkung der Regen und Sonnenschein spendenden Gewalten auf Leben und Gedeihen des Menschen, daß bei Stämmen, die zu ackerbautreibenden wurden, der Gottesglaube notwendig diese Beziehungen in sich aufnehmen mußte, zumal auch, je größer ein Volk und je stolzer es in seinem Selbstbewußtsein war, desto mehr der Abstand zwischen dem Gott und seinem Volke sich verringern mußte. Diese Götter sind, wie man sieht, nur als National-Götter, als Hüter des Volksganzen und seiner Wohlfahrt voll verständlich. Zugleich eignet ihnen eine feste Verknüpfung mit der im Weltall herrschenden Ordnung und Harmonie, ein Moment der Selbstständigkeit gegenüber menschlichen Einflüssen und der Uneigennützigkeit, das sie von den kleinen Gottheiten des Alltagslebens in bedeutungsvoller Weise unterscheidet. Aus allem ist ersichtlich, daß dieser Glaube bereits zu einer höheren wirtschaftlichen und geistigen Kultur hinüberführt. Entspringen kann er gleichwohl schon auf niederer Stufe, da alle Momente, die zu seiner Entstehung notwendig sind, wie gezeigt schon auf dieser vorhanden sind, wie insbesondere der Einfluß aufs tägliche Leben und die phantasiemäßige Anähnlichung an den Menschen.

So ergibt sich, daß der Naturdienst in seinen verschiedenen Formen, von einem rohen Polydämonismus an, der sich von dem Totenkult in nichts unterscheidet, ja auch einer noch niedrigeren Schicht menschlicher Gesittung angehören mag als dessen edlere Gestaltungen, bis hinauf zum Gedanken an die großen Himmels-gottheiten, die sich bereits mit dem Gedanken der Ordnung und des Gesetzes und anderen Kulturelementen verbinden, einen eigenen, vom Totenkulte unabhängigen Ursprung hat. Er gründet sich auf Einwirkungen der Natur auf Gemüt und Geschick der Menschen, die im wesentlichen noch heute die gleichen sind, wenneschon sie durch die gesteigerte Beherrschung der Naturgewalt, durch die Erkenntnis ihres gesetzmäßigen Organismus und ihres einheitlichen Zusammenhanges heute anders auf den Kulturmenschen einwirken als auf den von ihnen so ganz abhängigen und so ganz naiven primitiven Menschen; aber wie ein Böcklin in dem Spiel der Wellen, Andere in den bizarrsten Formen des Alltagslebens eine eigenartige belebte Wirklichkeit erschauen, so dürfen wir ein gleiches Walten der Phantasie für die Anfänge der Menschheit annehmen, womit sich dann freilich der Lebensernst und die Lebensangst verbinden. Beides miteinander: das unwillkürliche

Schauen gewaltiger Wesen mit ihren Eingriffen ins menschliche Leben und das Einströmen menschlichen Empfindens und Lebens in ihre Gestalten führen zum Gottesglauben, d. h. zu dem intimen Pietätsverhältnis und zu jener Anbetung, die das Wesen des Gottesgedankens ausmacht.

Damit haben wir im Grunde die Frage bereits beantwortet, wie es sich mit den sog. hohen Göttern verhalte, die eine weit verbreitete Erscheinung¹⁾ auf dem Boden primitiver Religion ausmachen; doch wird es zweckmäßig sein, sie noch besonders ins Auge zu fassen. Sie für sekundäre Einwirkungen aus höheren Religionsystemen zu halten, ist heute nicht mehr möglich²⁾. Dagegen

1) Eine Uebersicht über das Tatsachenmaterial bei W. Schmidt a. a. D., namentlich S. 113 ff. 281 ff. Ein dringendes Bedürfnis bleibt eine auf gründlicher Quellenkritik beruhende und besonnene Bearbeitung des ganzen Materials, die namentlich auch die sehr verschiedenartige Struktur jener Göttergestalten und ihre ebenso verschiedene reale Bedeutung klarstellen müßte.

2) Tylor versuchte 1892 den Nachweis, daß diese Gedanken (besonders von Missionaren) eingeführt seien (*Journal of the Anthropological Institute* 1892, S. 283—299). Er unterscheidet direkte Aufnahme ausländischer Lehren seitens der Eingeborenen und Verfälschung der Berichte durch exaggeration of genuine native deities of a lower order to a god or devil oder durch fälschliche Auffassung von Worten als göttlichen Eigennamen, die in Wahrheit ganze Klassen niederer Geister bezeichnen (284). In einzelnen Fällen läßt sich Beeinflussung auch direkt nachweisen, wie das für südafrikanische Stämme Hartland (*Folklore* XII, p. 24 ff.) getan hat. Vgl. noch für die Barotse Father Forte in *Missions Catholiques* XXVIII (1896) p. 370 [zitiert nach Frazer]. Bei den Wapedi war eine in der christlichen Lehre unterwiesene alte Frau „noch nicht einmal so weit, daß sie Gott im Himmel (auf Pedi Mo-Dimo) von den Göttern in der Erde (Ba-Dimo) hätte unterscheiden können“ (Henri A. Junod, „Sidschi“ (1912) S. 116). Auch für den letzten Gesichtspunkt Tylors lassen sich direkte Belege beibringen. So ist nach Junod [*Les Baronga*, 1898, p. 408 ff., zitiert nach Hartland] das Baronga-Wort Tilo („Himmel“) a place. It is moreover, a power which manifests itself in various ways . . . a power „invisaged for the most part as essentially impersonal“. Unter diesem Gesichtspunkt wird man es nicht als gleichgültig ansehen, daß Modimo (nach Endemann „Der Einfluß des Christentums auf Gemütsleben und Sitte der Eingeborenen in Südafrika“ 1912, S. 6), was als Gottesbezeichnung eingeführt ist, mit dem Präfix der u n p e r s ö n l i c h e n zweiten Nominalklasse versehen ist. Auch für den ostafrikanischen Gottesnamen Mulungu finden sich ähnliche Spuren, wonach er nur einen

spricht nicht nur ihre weite Verbreitung, ihr tiefes Eingewurzeltsein in Sitte und Brauch, sondern namentlich auch ihr Vorkommen bei Primitiven, die seit undenklichen Zeiten in näherer Berührung mit hochentwickelten Religionen nicht gestanden haben können¹⁾. Darauf fußend, hat man sie geradezu für den ältesten, uns erreichbaren Ueberrest einer religiösen Kultur erklären wollen, die erst

„Sammelplatz der Geister“ oder eine „unpersönliche Gottheit“ bezeichnet (Wisscher I 183). — Sehr beachtenswert ist auch, daß Carl Meinhof die höhern Gottesvorstellungen in Afrika, deren hohes Alter er nicht bestreitet, auf Hamiten und damit auf Vorderasien zurückführen möchte (Afrikanische Religionen S. 121 f.). Dazu kommen wahrscheinlich ziemlich tiefgehende alte Einflüsse des Christentums und des Islam. — Was sich in Australien von Glauben an ein „höchstes Wesen“ findet, möchte ein Forscher wie Baldwin Spencer auf Missionseinfluß zurückführen; so in einem Schreiben an Frazer, das dieser in Totemism and Exogamy I, 152 mitteilt; der Ausdrud „belief in a supreme being in our sense of the term“ ist allerdings vieldeutig. Auch in dem neuesten Werke, das er mit Gillen herausgegeben hat (Across Australia 1912) fehlt in der Schilderung der Arunta (obwohl beide Forscher die Initiationsweihen erhalten haben und eingehend beschreiben) das von Strehlow („Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien“ (1907—1911) erwähnte höchste gute Wesen (Altjira). Indes hat trotz solcher Unstimmigkeiten ein Zweifel an dem genuinen Vorkommen des Glaubens an „höchste Wesen“ in Australien keine Berechtigung mehr. Auch bei dem Papua-Stamm der Kaileute und den Tami-Inulanern ist die „Weltschöpfer-Idee“ nachgewiesen (Deutsch-Neu-Guinea von Neuhauß, III, S. 155. 491; auch „Herr“ Sonne und „Herr“ Mond gelten als Weltschöpfer, S. 493), ebenso durch Thurnwald (Forschungen auf den Salomo-Inseln usw. I, 1912) für die Schottland-Inseln (Alu, a. a. D. S. 410 ff.). Für Amerika möge es genügen auf den Schöpfungsmythus der Cora-Indianer hinzuweisen, den Preuß mitteilt (Mayarit-Expedition I, S. 57 ff.); hier geht die Schöpfung von einer Göttin aus.

1) So findet Graebner diese Göttergestalten bereits in der sehr alten „totemistischen“ Schicht und der (nächst jüngern) „Zweiklassenkultur“, die er auf Grund rein ethnologischer Gesichtspunkte in der Analyse der australischen Kultur festgestellt hat, ja er hält es nicht für unwahrscheinlich, daß „der Glaube an einen höchsten Gott als Schöpfer und Kulturbringer schon der jüngern Kultur der ältesten Schicht, nämlich der „Kultur des Bumerangs“ angehört (Globus 1909, namentlich S. 374—77). Ebenso bleibt für W. Foy „als bedeutames Resultat bestehen, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen einer sehr alten (vortotemistischen) Schicht angehört, nur nicht der ältesten (tasmanoiden), sondern der nächstjüngeren (australoiden)“ (Archiv für Religionswissenschaft 1912, S. 497).

später durch den Natur-Mythus und den noch jüngeren Seelenkult überwuchert sei¹⁾. Man kehrt damit zurück zur Theorie eines Ur-Monothetismus, während der Polytheismus, das Auseinandergehen in verschiedenartige Göttergestalten, erst späterer Verfall sein soll. Dem gegenüber muß es zunächst als höchst unwahrscheinlich, ja unmöglich bezeichnet werden, die gesamte religiöse Entwicklung auf diesen Ausgangspunkt zurückzuführen. Nichts berechtigt dazu, eine solche Exklusivität zu behaupten. Die bisher gegebenen Nachweise, die volle Verständlichkeit einer differenteren Entwicklung in dem vorgeführten Sinne sprechen dagegen. Den Totenkult, der allerdings bei den genannten australischen Stämmen

1) So der bekannte Folklorist Andrew Lang (The Making of Religion 1898; Magic a. Religion, 1901, p. 224: Belief in a supreme being came first in order of evolution, but was afterwards thrust into the background by belief in ghosts and lesser divinities); W. Schmidt a. a. O. S. 407: „Ich glaube nachgewiesen zu haben, 1. daß das höchste Wesen in seiner vollen Klarheit und Kraft gerade aus der ältesten, der Urstufe stammt, so daß also schon gar keine Zeit zu einer (andern) Entwicklung . . . vorhanden war; 2. daß auf den folgenden Stufen die Gestalt des höchsten Wesens immer mehr verdunkelt wird und schwindet, während jene drei andern Faktoren, die Naturmythologie, der Zaubergedanke und der Animismus, in ihrer Geltung immer mehr steigen, ein Beweis, daß der Gedanke des höchsten Wesens aus einer ganz andern Quelle stammt als sie.“ Man kann allerdings den schönen Gedanken einer „Kulturkreis“-Methode, auf welche Schmidt seine Behauptungen stützt, kaum stärker kompromittieren, als wenn man erwartet, er müsse unmittelbar an die „Urstufe“ führen, in eine Zeit, vor der gar keine Zeit zur Entwicklung mehr vorhanden war. Auf Mythologien, deren hohes Alter gesichert ist, wie etwa die indogermanische, ist bei diesen Gedankengängen überhaupt keine Rücksicht genommen. Im Grunde kommt ihm alles darauf an, die Idee eines „Machers“ aller Dinge d. h. einen Verstandeschluß, an den Anfang aller geistigen Entwicklung zu stellen (vgl. S. 150 ff.). Das widerspricht allen psychologischen Gesetzen der geistigen Entwicklung. Aber vorausgesetzt einmal ein solches Kaufalbedürfnis, so lag und liegt eben dem Primitiven der Pluralismus mindestens so nahe wie der Monismus; vgl. die Verteidigung des Polytheismus bei Celsus (Orig. c. Cels. V 6), auch Taylor, Neu-Seeland p. 108 (citiert nach Alviella a. a. O. II 123): Wie unter den Europäern der eine Zimmermann, der andre Schmied, ein dritter Schiffbauer ist, so war es auch in den Anfängen, der eine hat dies, der andere das gemacht. Tane hat die Bäume gemacht, Kou die Berge, Tangoroa die Fische uff.

verhältnismäßig wenig entwickelt ist¹⁾, und den sehr im Schwange gehenden Geisterglauben sowie die außerordentlich entwickelte Zauberpraxis für jungen Ursprungs zu erklären, wäre durchaus willkürlich. Auf einen uralten Ursprung des Naturmythus und der Naturreligion, auch in ihren höheren Formen führt die Tatsache, daß bereits in alt-arischen Zeiten ein Abblaffen und Verschwimmen der mythologischen Züge sich nachweisen läßt²⁾. Ähnliches gilt für Polynesien³⁾. Diese Zeichen des Verfalls, die unleugbar sind, weisen darauf hin, daß wir die Blütezeit der Natur-Mythologien in eine noch viel ältere und urwüchsigere Zeit zurückweisen müssen. Aber auch für jene High-Gods dürften eben diese Tatsachen eine Erklärung bieten. Wir werden das Recht haben, wofür auch ethnologische und sprachliche Elemente sprechen, ihre Entstehung in eine sehr alte Zeit zurückzuversetzen, in jenes Entwicklungsstadium (das übrigens bei verschiedenen Völkern zu verschiedener Zeit erreicht sein mag), in dem die Mythologie der großen Naturgottheiten, der Himmelsgottheiten entstand. Wir werden in ihnen zurückgebliebene Reste einer Naturmythologie zu erkennen haben, die aus besondern Gründen eine intensive mythologische (und damit polytheistische) Entwicklung nicht durchgemacht haben. Uebrigens würde es verfehlt sein, wollte man die Vorstellungen dieser Gottheiten in einen Gegensatz zur mythologischen Entwicklung stellen. Ein solcher fehlt in der Regel durchaus. Vielmehr sind es überall bereits, wenn auch sparsam ausgeführte, mythologische Vorstellungen, die sich mit diesen Gottheiten verbinden. Es bedarf schon einer starken Tendenz⁴⁾, um das nicht zu beachten.

Es fragt sich, ob wir einen Einblick in die Motive erhalten können, die hier dazu geführt haben, eine energische Entwicklung der Mythologie auszuschalten. Als das Wesen dieser Gottheiten dürfen wir betrachten, daß sie den ganzen und ungeteilten Himmel, wie vorwiegend in Afrika, oder Sonne resp. Mond, wie in Australien,

1) Die Nachweise jetzt am besten bei Frazer, *The Belief in Immortality* I, 1913.

2) Für den Rigveda s. Oldenberg, *Indische Religion*, S. 3. 10. 19. Das Thema vom Himmelsgott und der „Mutter Erde“ ist schon stark verblaßt.

3) (Wai-)Gerland VI, 1, 336 ff.; die dort hervorgehobenen Spuren eines Verfalls der Mythologie sind unverkennbar, wie man auch sonst zu seiner Theorie sich stelle. Für Mikronesien vgl. VI, 2, 134 ff.

4) Ueber Schmidts Arbeitsweise vgl. Graebner, *Globus* Bd. 97, S. 362 ff.

abbilden. Wollen wir nun nicht, wozu kein Anlaß vorliegt, den Völkern, bei denen sich die High-Gods vorfinden, die Kraft gestaltender Phantasie¹⁾ überhaupt absprechen, so müssen wir doch wenigstens den äußeren Umstand einer Mischung von Kulturen, der vielfach die Ausbildung des Polytheismus begünstigt hat, in diesen Fällen ausschließen. Die Einwirkungen von außen her müssen gleichmäßig schwach gewesen sein. Aber das Hauptgewicht wird man auf ein anderes Moment legen dürfen. Diese hohen Götter finden sich überall nur dort, wo eine Zerspaltung in zahllose kleine Stämme eingetreten ist, wo eben damit das Gewicht des gemeinsamen Bestandes wesentlich geschwächt ist; sie werden daher dem Menschen unnahbar gedacht; er bringt ihnen auch keinen regelmäßigen Kult dar. Anders ist es in einem großen Reiche wie dem chinesischen. Dort kann der Kaiser erhaben genug erscheinen, um als Sohn des Himmels diesem Opfer darzubringen; darin spricht sich beides aus: die geringe Bedeutung für die religiöse Praxis²⁾, die jenen High-Gods eignet und zugleich der Grund, warum es zu einer mythologischen Entwicklung größeren Stils nicht gekommen ist. Wenn diese Annahme zutrifft, die mit den bisher bekannten Daten der Religionsgeschichte wie mit der Psychologie der Primitiven harmoniert, so läßt sich eine doppelte Schlußfolgerung ziehen: auf der einen Seite ergibt sich deutlich, daß der Ursprung dieses Glaubens

1) Als günstigen Umstand bezeichnet immerhin Meinhof (a. a. O. S. 120 f.), daß die bildende Kunst in Afrika bescheiden ist und es an gelehrten Priestern fehlt, die die kosmogonischen Mythen mit den Kulturen hätten verbinden können. Ähnliche Motive mögen auch sonst eine Rolle spielen.

2) Zu weit geht es, mit Nielsen, *Primitive Religion* (1911) S. 119 f., darin bloße Ursprungsmythen ohne jede religiöse Bedeutung zu erblicken. Denn auch wenn man über den Anfang der Dinge spekuliert, so mußte man die bereits bekannten Kräfte, also vor allem bereits anerkannte Geister oder Götter zur Erklärung verwenden. Auch läßt sich eine religiöse Bedeutung dieser Gestalten mindestens nicht in allen Fällen abstreiten (vgl. z. B. Graebner, *Globus* 1909, S. 377 f.). Die Annahme von Hofe (S. 17), daß Kriegsgötter zum obersten Rang aufrücken, mag im einzelnen Fall zutreffend sein. Eine allgemeine Regel wird man daraus nicht machen können. Es sind auch zahlreiche andere Fälle denkbar. Daß aber die Projektion der irdischen in die himmlischen Rangverhältnisse von wesentlicher Bedeutung für die Entstehung der großen Göttergestalten ist, wird man allerdings schwerlich leugnen können, und so wird eine Aenderung der sozialen Verhältnisse auch einen Verfall dieser Bildungen nach sich ziehen müssen.

an die hohen Götter nicht der Ursprung der Religion überhaupt gewesen sein kann; denn die Schwierigkeit, diese hohen Gestalten dem Menschen nahe zu bringen und vertraut zu machen, ist eine so große gewesen, daß sie eben dort, wo noch in der Gegenwart solcher Glaube vorliegt, nicht haben überwunden werden können. Es ist dann zu einem lebensfähigen Kulte überhaupt nicht gekommen. Damit ist aber gesagt, daß die Ursprünge des Gottesglaubens in der Verehrung von Mächten liegen müssen, die unmittelbar und beständig das Leben des Menschen beeinflussen. In diese Sphäre kann auch der Himmel mit seinen Erscheinungen von vornherein einbegriffen werden; aber ihre Eigenart und die Distanz gegenüber andern Wesen treten da zunächst noch nicht hervor.

Die zweite Konsequenz, die wir aus dem Tatbestand zu ziehen haben, ist diese, daß jener Glaube an die großen Götter zum Monotheismus hinüberführen konnte. Wir dürfen freilich jenen Glauben noch nicht dem Monotheismus gleichsetzen. Der Glaube an Götter höherer Art schließt nach dem Befunde der Religionsgeschichte keineswegs das Vorhandensein und die Verehrung niederer Gottheiten aus. Eben in dieser ursprünglichen Unsicherheit der Beziehung der hohen Gottheit auf das Subjekt liegt der über die ganze Entwicklung entscheidende Anfaß. Es bedurfte höherer religiöser Begeisterung und höherer Ziele, um von da aus zum Monotheismus zu gelangen, d. h. zu einer wirklichen Belebung und Durchdringung jener Gestalten mit dem Glaubensgeiste. Dabei läßt sich freilich nicht verkennen, daß in dem Wesen des religiösen Vorgangs selber wichtige Elemente vorhanden sind, die in diese Richtung weisen und unter günstigen Voraussetzungen zur Verwirklichung des Monotheismus führen konnten. Ueberall zeigt sich, daß, wo der Fromme bittend seinem Gotte naht, er ihm Prädikate gibt, die — entgegen dem herrschenden Polytheismus — seine einzigartige Herrlichkeit und Größe betonen. Hinzu kommt, daß bei einer denkenden Verarbeitung das einheitliche Wesen dieser Gestalten, das, was sie zu Göttern macht, gegenüber der Verschiedenartigkeit der mythologischen Elemente in den Vordergrund treten muß. Besonders da wird dies spekulative Element wirksam werden, wo es sich mit dem religiösen Drange nach Teilnahme am göttlichen Leben und Wesen verbindet. In die Richtung der religiösen Einheit drängt aber auch unter Voraussetzung des antiken Grundsatzes, daß ein Volk mit seinen Göttern auf das

engste zusammengehöre, der politische Wunsch einer Einigung des Volkes. Dem einen Volke kann eigentlich nur ein Gott entsprechen, oder es muß doch wenigstens, der monarchischen Gewalt im Volke entsprechend, auch im Götterstaat nur einer der höchste und einzige sein. Alle diese Motive sind in sehr verschiedenartigem Maße in der religiösen Entwicklung zu beobachten und haben entweder zu einer bloßen Ueberwindung der mythologischen Stufe des Naturdienstes ohne kräftige Herausarbeitung einer Gottesidee — wie im ursprünglichen Buddhismus — oder zu einem pantheistisch gefärbten Monotheismus auf polytheistischer Grundlage — wie in der ägyptischen und der indischen Priesterreligion — oder, am konsequentesten und reinsten, zu einem Monotheismus geführt, dessen Gedanke ein exklusiver und volksbildender ist und alle Verehrung neben der des einen Gottes, der nicht mehr verbildlicht — also mythologisiert — werden darf, ausschließt.



D. Arthur Titius,
Professor in Göttingen.

Der Bremer Radikalismus.

Groß 8. 1908. M. 2.—.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 54.)

Religion und Naturwissenschaft.

Groß 8. 1904. M. 1.80.

**Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit
und ihre Bedeutung für die Gegenwart.**

In 4 Abteilungen.

1895—1900. — Groß 8. M. 19.—.

1. Abteilung: **Jesu Lehre vom Reiche Gottes.** Groß 8. 1895. M. 3.60. Nicht mehr einzeln. — 2. Abteilung: **Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit.** Groß 8. 1900. M. 6.40. — 3. Abteilung: **Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit.** Groß 8. 1900. M. 3.20. — 4. Abteilung: **Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum. Ihre Entwicklung bis zum Uebergang in katholische Formen.** Groß 8. 1900. M. 5.80.

D. Dr. Walther Köhler,

Professor in Zürich.

Reformation und Ketzerprozeß.

Groß 8. 1901. M. 1.—.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 22.)

Die Entstehung des Problemes Staat und Kirche.

Groß 8. 1903. M. —.80.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 35.)

Katholizismus und moderner Staat.

Groß 8. 1908. M. 1.—.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 53.)

Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte.

Groß 8. 1910. M. 2.—.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 61.)

Die Gnosis.

Klein 8. 1911. M. —.50, gebunden M. —.80.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe, 16. Heft.)

Dokumente zum Ablassstreit von 1517.

Groß 8. 1902. M. 2.—, geb. M. 2.50.

(Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. Zweite Reihe. 3. Heft.)
