



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Jentsch, Carl: Die Entstehung der Religion

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

wird, aber er wird sicherlich vor dem Reichstage aus seiner Zurückhaltung heraustreten und zu verschiedenen Einzelfragen das Wort nehmen. Erst dann wird man urteilen können, wie er an seine Aufgabe herantritt, und dann wird vielleicht auch die übergroße Zurückhaltung, die ihm jetzt von Ungeduldigen vorgeworfen wird, in anderm Lichte erscheinen.

Obwohl für den Reichstag allem Anschein nach nur ein bescheidenes Programm vorliegen und auch der Etat durch äußerste Sparsamkeit dafür sorgen wird, daß zu großen sachlichen Differenzen wenig Anlaß besteht, so beginnt doch mit dem 30. November eine interessante parlamentarische Arbeitsperiode. Schon die Wahl des Präsidiums, in das nun wohl das Zentrum eintreten wird, wird die veränderte Lage zum Ausdruck bringen. Hoffen wir, daß die Befürchtungen, die sich dabei einstellen, nicht durch die Ereignisse gerechtfertigt werden.



Die Entstehung der Religion



it dem (bei Wilhelm Engelmann in Leipzig 1909 erschienenen) dritten „Teile“ des zweiten „Bandes“ (er würde, wenn ihn Buchbinderkunst zustande brächte, beinahe 2000 Seiten stark sein) ist nun der zweite, „Mythus und Religion“ betitelte Teil von Wundts Völkerpsychologie beendet. Erst dieser Band kommt zum eigentlichen Thema des zweiten Teiles.*) Im Umfange eines Zeitschriftenaufsatzes können weder die mit einer Fülle von Beispielen erläuterten verschiedenen Gruppen mythologischer und religiöser Vorstellungen, Glaubensmeinungen und Bräuche charakterisiert, noch kann der außerordentlich verwickelte Prozeß dargestellt werden, in dem die menschliche Vernunft von den ersten falsch verstandnen Eindrücken der Außenwelt durch einen rohen und kindischen Aberglauben hindurch, sich beständig bereichernd, vertiefend, berichtigend, läuternd, zur höchsten und reinsten geistig-sittlichen Religion emporgestiegen ist. Wir müssen uns darauf beschränken, einige der wichtigsten Ergebnisse — sie sind in Wahrheit sehr wichtig — mitzuteilen. Eines ist schon erwähnt worden. Der zwar kindliche, aber schöne und erhabne, die Ahnung einer ordnenden Weltvernunft durchscheinende Naturmythus der arischen Völker, dessen

*) Der erste Band, der die Sprache behandelt, ist im vierten Bande des Jahrgangs 1904, der erste Teil des zweiten „Bandes“, der hauptsächlich eine der Darstellung der Phantastätigkeit dienende Geschichte der Entstehung der bildenden und der musischen Künste enthält, im vierten Bande 1906, der zweite, einigen Elementen des Mythus (Vorstellungen von der Seele, Animismus, Animalismus, Manismus, Dämonenglaube) gewidmete Teil im ersten Bande des Jahrgangs 1908 besprochen worden.

Kenntnis und Verständnis vor fünfzig Jahren durch Max Dunders Geschichte des Altertums Gemeingut der Gebildeten wurde, ist nicht der ursprüngliche Mythos: er ist den Dichterwerken hochentwickelter Kulturvölker entnommen, die von ihren eignen frühern Zuständen keine Erinnerung mehr hatten. Zudem sind dichterische Bearbeitungen des Mythos nicht der Mythos selbst, obwohl sie auf dessen Weiterentwicklung Einfluß haben, und das Ursprüngliche ist noch gar kein Mythos.

Die erste Vorstufe des Mythos ist das Märchen: eine Erzählung von abenteuerlichen und zauberhaften Begebenheiten. Es ist anfangs nicht etwa ein Kunstprodukt von Dichtern, sondern das getreue Abbild der Wirklichkeit, wie diese dem kindischen, unwissenden, von allerlei Schrecknissen geängstigten, von Gefahren bedrohten, durch Bedürfnis, Hoffnung und Tatenlust zu Wagnissen angepörrnten Naturmenschen erscheint. Seine Wirklichkeit ist ein Gemisch von Zufällen und Märchenzauber. Selbstverständlich ist auch die zusammenhängende Erzählung noch nicht das Allerursprünglichste: dieses besteht aus den Einzelvorstellungen von Wagnissen, Gefahren und Glücks- oder Unglücksfällen, von hilfreichen oder feindlichen Tieren, Ungeheuern, Dämonen. Wundt unterscheidet das reine Abenteuermärchen, das Glücksmärchen, das mythologische Tiermärchen, das vielfach sozusagen biologisch wird, indem sich Tiere in Menschen, Menschen in Tiere verwandeln (die Einbeziehung des Pflanzenreichs schafft den Glauben an Zauberkräuter und Zauberstäbe) und Himmelsmärchen. Diese sind die spätern, und sie haben durchweg ihre Parallelen in Märchen, die auf der Erde spielen. Der Himmel und die Himmelskörper erregen die Aufmerksamkeit des Naturmenschen weit weniger als die irdischen Dinge, von denen sein Dasein unmittelbar abhängt, und blickt er zu jenen auf, so ist er weit entfernt davon, sie erhaben zu finden und Ehrfurcht vor ihnen zu hegen. Sonne und Mond sind ihm Spielzeuge, die man in einer Kiste aufheben kann, an den Himmel geworfne glänzende Bälle, Leuchten, die ein Mann über den Himmel hinweg trägt und im Märchen manchmal einem Knaben zu tragen gibt, die Sterne Taubenschwärme und dergleichen. Es soll heute noch Neger geben, die glauben, daß jeder Ort seine eigne Sonne und seinen eignen Mond habe, und die nicht wissen, daß es ein und dieselbe Sonne ist, die täglich aufgeht. (Ich erinnere mich eines kleinen Mädchens, das von seinen Eltern auf ein andres Dorf mitgenommen wurde und auf der Heimfahrt freudig erstaunt rief: „Sieh mal, Mutter, da haben sie ja auch in Wilmsdorf einen Mond!“) Wesen und Vorgänge, die man auf Erden beobachtet, werden dann an den Himmel, den man für ein mit Leitern zu erreichendes Stück Erde hält, versetzt. Wie es auf Erden Menschen fressende Ungeheuer gibt, so kommt es am Himmel vor, daß die da oben wandelnden Dinge verschlungen werden. Es entstehen so Märchenmotive, die in unzähligen Variationen immer wiederkehren und sogar noch in den italienischen Novellen erscheinen, die Shakespeare benutzte — seine Stücke sind voll solcher Märchenmotive —, ja bis in die heutige Dichtung fortwirken.

Wundt unterscheidet danach Märchen, die vom Aufstieg zum Himmel und vom Abstieg handeln, dann Verschlingungsmärchen, Truhenmärchen (besonders Kinder werden in allerlei Behälter gesteckt, in solchen ausgelegt oder verborgen), Zwillingsmärchen (die zwei mögen auch bloß Brüder sein, oder Freunde, oder Bruder und Schwester, oder Gatte und Gattin; kurzum, man liebt es, die Helden paarweise auftreten zu lassen, als Verbündete oder als Gegner), endlich Kulturmärchen: Geschichten von Wohltätern, Heilbringern, denen man die wichtigsten Kulturgüter, das Feuer, die Nährpflanzen zu verdanken glaubt. Hat man sich ursprünglich mit den Märchengeschichten bloß eigne Erlebnisse, Vorkommnisse der Wirklichkeit, wie der Naturmensch sie auffaßt, in Worten vergegenständlichen wollen, so mischt sich doch bald auch das Wohlgefallen an solchem Spiel der Phantasie ein, und man dichtet Märchen zur Unterhaltung; man gewinnt den Begebenheiten, namentlich wenn ihre Helden Tiere sind, eine komische Seite ab und dichtet Scherzmärchen, man lügt absichtlich, teils weil es Spaß macht, teils zu einem bestimmten Zweck; so werden Lügenmärchen gedichtet, um die Neugier der Weiber und der Kinder zu befriedigen, vor denen man gewisse Zeremonien, namentlich die der Männerweihe, geheim halten zu müssen glaubt. Das Kulturmärchen, das einer höhern Entwicklungsstufe angehört, leitet durch Sage und Legende (die Legende ist eine zu Erbauungszwecken ausgestaltete Sage) zum eigentlichen Mythos über, der aus einer Verschmelzung von Himmelsmärchen und Helden sagen entsteht und den Glauben an Götter voraussetzt. Die Dämonen, an die der Naturmensch glaubt, sind noch keine Götter. „Die Dämonen, die die Gräber der Verstorbenen umschweben, oder die in Krankheit, Wahnsinn und Ekstase vom Menschen Besitz ergreifen, können wir schwerlich den Göttern zuzählen, nicht einmal den sogenannten Augenblicksgöttern. Ebenso verhält es sich mit den Naturdämonen der Berge, der Wälder, der Einöden und mit allen jenen andern gespenstischen Wesen, die, zunächst der Naturstimmung entspringend, in das Leben der Götter wie der Menschen eingreifen oder in gewissen Fällen selbst zu Göttern sich erheben können. Trotz solchen Übergängen, wie sie namentlich in der Vorstellung von Schutzdämonen zur Entwicklung gelangen, bleibt es dabei, daß der Dämon als solcher mit dem Gott nicht in die gleiche Entwicklungsreihe gebracht werden kann, weil er ein von diesen spezifisch verschiednes Wesen ist.“ Er hat, als Erzeugnis von Augenblicksstimmungen, von Furcht und Hoffnung der Menschen, keinen eignen Charakter, ist keine Persönlichkeit und existiert nur in seiner Beziehung zum Menschen, gehört dieser unserer irdischen Welt an. Was den Gott zum Gotte macht, das ist sein Fürsichsein: er hat seinen eignen, von der Erde abgeforderten Wohnort, den Himmel, der nun etwas ganz andres ist als im Märchen, oder das Jenseits; er ist über das Los der Erdenkinder, Tod und Leid, erhaben, und er ist eine menschenähnliche Persönlichkeit.

Die dritte Eigenschaft verleiht ihm der Sagenheld, der, zum Heros erhoben, entweder von einem Gotte abstammt oder in den Himmel eingeht und

unter die Götter versetzt wird. Der Kult aber behütet den Gott vor dem Schicksal, zum bloßen Menschen erniedrigt zu werden. „Die Götter können in die Begebenheiten [der Sage] hilfreich oder feindlich eingreifen; sie selbst aber sind durch ihr unwandelbares, über die alltäglichen Drangsale erhobenes Dasein jenem Wechsel der Geschehnisse entzogen, der das Heldenleben zum idealen Vorbild menschlichen Strebens macht. Erst innerhalb der Heldensage werden daher die Götter, indem sich in ihrer Anteilnahme an den Schicksalen der Menschen und an den Kämpfen der Helden der Charakter dieser auch auf sie überträgt, mehr und mehr selbst zu persönlichen Wesen, auf die nun das Interesse, das die ursprüngliche Sage nur für den Helden in Anspruch nahm, allmählich hinüber wandert. So teilen sich in die Gestaltung der Göttervorstellung Kultus und Sage. Der Kultus sorgt dafür, daß die Götter trotz störender Einwirkung der Sagenzüge als Helfer in der Not, aber auch als furchtbare Rächer der Schuld und der ihnen versagten Ehrfurcht in Opfer und Gebet zu übermenschlichen Wesen erhoben werden. Die Sage aber bringt sie immer und immer wieder dem Menschen menschlich näher, indem sie alles das, was dieser an dem Helden als Eigenschaften verehrt, die er an sich selber schätzt, auf sie überträgt. So kann sich denn auch nur aus der Heldensage allmählich eine Göttersage entwickeln, nicht umgekehrt.“ Es ist also eine verkehrte Ansicht, daß aus Naturgöttern menschliche Helden geworden, und die Heldensagen schließlich zu Kindermärchen entartet seien. Vor ein paar Jahrzehnten galt man als ein rückständiger Dummkopf, wenn man Abraham, Jakob und seine Söhne, Moses und David nicht für Sonnen-, Mond- und Planetengötter hielt; mit dieser Errungenschaft der voraussetzungslosen Wissenschaft hat jetzt also Wundt aufgeräumt. Stammeshelden sind die genannten ohne Zweifel (es gibt Ortsagen und Stammesagen), und die Schicksale und Eigenschaften ganzer Stämme sind auf sie übertragen und mythisch ausgeschmückt worden, aber das schließt natürlich nicht aus, daß sie als einzelne Menschen wirklich gelebt haben; ihr Dasein wird durch die mythischen Bestandteile der biblischen Erzählung so wenig zur Unmöglichkeit, wie das Barbarossa oder Karls des Großen durch die Volksdichtung, die sich dieser Heldengestalten bemächtigt hat. Die Entstehung, Wandlung, Verschmelzung, Wanderung der Sagen und Mythen wird nun ausführlich beschrieben, und es werden unter anderm unterschieden der Heraklestyp, bei dem viele Heldentaten auf einen einzelnen Helden gehäuft werden, ohne durch eine Idee oder einen Zweck und Plan miteinander verbunden zu sein (erst die spätern allegorisierenden und moralisierenden Gestaltungen der Heraklessage haben auch in diesen Sagenzyklus Plan und Einheit gebracht), vom Argonautentyp, dem ein großes Unternehmen zugrunde liegt, das viele Personen erfordert und sich in viele Episoden gliedert; ferner solche, bei denen, wie in der Ilias, im Dietrich- und im Nibelungenliede, die geschichtliche Überlieferung vorwaltet, von den beinahe rein mythischen, zu denen die Edda gehört. Daß diese von der christlichen Umwelt, in der die Stalder

gelebt haben, stark beeinflusst ist, und daß wir die ursprüngliche Gestalt des nordischen Mythos nicht kennen, wird wiederholt hervorgehoben.

Wie nun der Naturdämon noch nicht Gott ist, so ist auch der Götterglaube, der Göttermythos (in dessen Gestaltung neben der volkstümlichen geschichtlichen Überlieferung die Kunstdichtung eingreift) für sich allein noch nicht Religion. Erst der Kultus ist es, „der dem Inhalt des Mythos den Charakter einer ihn über die Schwankungen der sonstigen mythischen Phantasiegebilde erhebenden Glaubensüberzeugung verleiht, worauf diese dann weiterhin durch die eindrucksvollere und dauerndere Überlieferung verstärkt wird, durch die sich die Kulthandlungen zu Normen des gemeinsamen Lebens erheben“. Obwohl jedoch demnach der Kult eine unerläßliche Bedingung für die Entstehung der Religion ist, macht er für sich allein oder mit dem Mythos zusammen die Religion noch nicht aus. Ein vom einzelnen Menschen für seine persönlichen Zwecke geübter Kultzauber oder Zauberkult ist noch keine Religion. Der Kult wird zur Vorstufe, nur zur Vorstufe, der Religion erst dadurch, daß er den einzelnen an eine engere oder weitere Gemeinschaft bindet, wie denn schon der Name religio die Bindung als zu ihrer Wesenheit gehörig bezeichnet. Entscheidend für den religiösen Charakter der Kulthandlung ist jedoch ihre Gemeinsamkeit, die Erzwingung durch allgemeine Sitte oder öffentliche Vorschrift, auch noch nicht, denn diese Bindung kann einem sozialen Zweck von untergeordneter Bedeutung dienen, etwa Vorbereitung auf einen Krieg oder eine hygienische Maßregel sein. Soll der Kult religiös genannt werden, so muß er auf einen allgemeinen, die Kulturbedürfnisse der betreffenden Entwicklungsstufe umfassenden Zweck gerichtet sein, und als erster solcher Zweck, der geradezu Bedingung ist für die Erhaltung des Lebens des ganzen Stammes, muß der Erntesegen angesehen werden; weshalb der Vegetations- oder Ackerbaukult (agricultura ist ja die Grundlage aller Kultur) als der erste wirklich religiöse Kult erscheint, wofern er — damit nennen wir das letzte, das entscheidende Merkmal der Religion — nicht einem Dämon, sondern einem Gott gewidmet, auf eine übersinnliche Welt bezogen wird. Die verschiedenen Kultformen, ihre allmähliche Veredlung und Vergeistigung, durch die der ursprüngliche Zauber zu guter Letzt zum Symbol philosophischer Wahrheiten und idealer Güter erhoben wird, sind der Gegenstand umfangreicher Kapitel des Buches.

Wir können, schreibt Wundt Seite 735 ff., „Religion nicht begreifen, wenn wir nicht zu verstehen suchen, wie sie entstanden ist. Sie aus den Bekenntnissen eines aus christlichen Lehrüberlieferungen und griechischer Philosophie schöpfenden Mannes wie Augustin oder gar aus den Selbstbekenntnissen moderner Mystiker erkunden zu wollen, ist ein Unternehmen, das von vornherein zur Ergebnislosigkeit verurteilt ist. . . . Nur als psychologische Entwicklungsgeschichte der mythologischen und der religiösen Motive kann [die Wissenschaft] dieser Aufgabe nachkommen. In den vorangegangenen Kapiteln ist nun der Versuch gemacht worden, die Hauptphasen jener Entwicklung zu schildern. Dabei mußte

auf Grund allgemeingiltiger psychologischer Erwägungen der Kultus als das äußere Merkmal vorangestellt werden, das zwar an sich selbst noch nicht für einen religiösen Inhalt der Handlungen entscheidend, das aber für die Kennzeichnung vor allem der frühern Stufen der Religion unerlässlich ist. Denn mag immerhin schließlich eine Tiefe der religiösen Gesinnung möglich sein, die auf äußere Symbole verzichtet, in der Gesamtentwicklung der hierher gehörigen Erscheinungen kann es zwar möglicherweise einen Kultus geben, den wir noch nicht Religion nennen, aber es gibt keine Religion, die nicht in Kultushandlungen nach außen tritt, weil jeder irgendwie lebendig das Bewußtsein ergreifende Trieb naturnotwendig in Handlungen sich äußert. Eine Religion, die von Anfang an bloß in theoretischen Überzeugungen oder subjektiven Stimmungen ohne äußern Effekt bestünde, ist daher ein psychologisch unmöglicher Begriff. Schon darum ist also der Versuch, aus den Schilderungen rein subjektiver Stimmungen und Gefühle einen Aufschluß über das Wesen der Religion zu gewinnen, ebenso verkehrt wie die immer wieder auftauchende Behauptung eines primitiven Monotheismus, der in der bloß theoretischen Überzeugung von der Existenz eines höchsten Wesens bestehen soll. . . . Um die Bedeutung zu ermessen, die der Übergang des Dämonenkults in den Götterkult für die religiöse Entwicklung besitzt, müssen wir uns der drei Eigenschaften erinnern, die der Begriff des Gottes in sich schließt. Es sind die des über- oder unterirdischen oder irgendwie sonst der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung entrückten Wohnorts, der Unsterblichkeit und endlich einer von menschlichen Sorgen nicht getrübbten Seligkeit. Indem sich mit diesen Eigenschaften auch die andern, die schon den Dämonen zukamen, in gesteigertem Grade verbinden, werden die Götter zu Natur- und Schicksalsmächten, die der Mensch durch den ihnen geweihten Kultus zu gewinnen strebt, und in deren eigenstes Wesen er mehr und mehr die gütige Gesinnung verlegt, von der er in der Not des Lebens und in der Furcht vor dem Tode Rettung und Hilfe hofft. So treten uns in den Göttern zum erstenmal die Bilder von Wesen entgegen, die sinnlich und menschlich und doch soweit möglich übersinnlich und übermenschlich, der sinnlichen Umgebung entrückt und dennoch menschlichem Streben erreichbar gedacht werden. Auf diese Weise entfalten sich in dem Götterkultus zuerst in der Beziehung menschlichen Tuns und Leidens auf höchste ideale Wesen religiöse Motive. Es schließt sich nun aber auch, je mehr diese Götterwelt von der mythenbildenden Phantasie ausgestaltet wird, immer fester das Band zwischen Kultus und Mythos. [Der Kult erzeugt neue Mythen, indem Kulthandlungen, besonders Mysterienhandlungen, als Darstellungen der Schicksale eines Gottes gedeutet werden.] Ohne Mythos kein religiöser Kultus. Die Gegenstände, in denen sich die Gefühle der Abhängigkeit von über ihm stehenden Welt- und Schicksalsmächten verdichten, muß sich der Mensch in sinnlich anschaulichen Bildern gegenüberstellen, wenn sie eine dauernde Wirkung auf sein Denken und Handeln gewinnen sollen. Damit treten bildende Kunst und

mythologische Dichtung in den Dienst der Religion, die sie zugleich mit einem reichen Kranz von Phantasieschöpfungen fremdartigen und teilweise widersprechenden Ursprungs umgeben. Gerade diese Dissonanz der den Göttermythus zusammensetzenden Motive, die ihren schärfsten Ausdruck in dem Kampfe der Philosophie gegen den Mythos findet, führt nun aber auch die religiöse Entwicklung von dieser Stufe sinnlicher Gebundenheit, die der mythologische Götterkult nicht zu überwinden vermag, zu einer weitern: zu dem Glauben an eine ideale, übersinnliche Welt, in der das menschliche Streben und Handeln mit eingeschlossen liegt, und in der sich der Mensch die Ideale seines eignen Strebens verwirklicht denkt."

Es wird dann weiter gezeigt, wie die Auffassung der Kulthandlung und des Götterbildes als eines Symbols auf die Entwicklung einwirkt, wie man aber des Bildes, eben als eines Symbols, zur Verstärkung der religiösen Gefühle immer noch bedarf. In der Vorstellung eines Gottmenschen aber, eines im Kultus verehrten Gottes, der als Mensch auf Erden geweltet habe, besitze man ein wirksames Mittel, von der idealen zur realen Bedeutung des Symbols zurückzukehren. Verblaßt gleich dem realen Symbole auch das ideale mit der Zeit, wie dies mit dem Christusbilde in einem großen Teile der Christenheit geschehen ist, dann erhebt sich „aus dem subjektiven Schwanken der Vorstellungen als letzte Idee die der Unvorstellbarkeit der Gottheit, die nunmehr als ein notwendiges Attribut ihres übersinnlichen und demzufolge rein geistigen Wesens aufgefaßt wird“. Im letzten Satze ist die Entwicklung nicht ganz richtig dargestellt, weil die Urchristengemeinde die Idee des rein geistigen, unvorstellbaren Gottes schon besaß, ehe sie die Idee des Gottmenschen ausbildete. Jene ältere Idee ist deutlich ausgesprochen u. a. in manchen Psalmen wie dem 139. und in Salomons Tempelweihgebet 1. Könige 8.

Auch wird der Fortschritt zum Monotheismus nicht in seiner vollen Bedeutung gewürdigt. Das geht daraus hervor, daß Wundt die israelitische Religion Polytheismus nennt. Er unterscheidet zwei Arten der sozusagen monarchischen Form des Polytheismus, die der Götterstaat ebenso gefordert habe, wie sie der Menschenstaat fordert, auch wenn dieser sich Republik nennt. In der einen ist der höchste Gott nur primus inter pares wie der griechische Zeus; die andern sind Nebengötter und in ihren Gebieten selbständige Herrscher. Nach der andern Vorstellung sind die geringern Götter Untergötter, Diener des höchsten Gottes und Vollstrecker seiner Befehle. Die zweite dieser Formen schreibt Wundt, „nicht Polytheismus zu nennen, dazu liegt kein triftiger Grund vor. Die Engel und ihre Gegner, der Satan mit seinen Dämonen, bilden ebenso integrierende Bestandteile der Religion Jehovas, wie die griechische Götterwelt um Zeus als ihren Mittelpunkt geordnet ist. Hier wie dort bedarf der oberste Gott einer Umgebung, und die verschiedenen Sorgen und Wünsche der Menschen verlangen nach einer Vielheit hilfreicher Geister, die alle jener übersinnlichen Welt angehören, mag auch die Macht dieser Geister eine be-

schränktere sein“, worauf dann der katholische Heiligenkult als zweites Beispiel eines solchen monarchischen Polytheismus erwähnt wird. Hier ist zunächst übersehen, daß es nicht etwa die kanaanitischen Naturgötter wie Moloch und Ascheera sind, die, vom mächtigeren Jahwe besiegt, dessen Hofstaat ausmachen müßten — die sind als Nichtse aus dem Vorstellungskreise der Religionsbildner, der Propheten, verbannt —, sondern die erst in der Zeit der Gefangenschaft aus der Zendreligion übernommenen Engel und Teufel. Sodann: die jüdische Volksreligion jener Zeit mag tatsächlich Polytheismus gewesen sein, wie es zweifellos heute noch der Katholizismus der Kalabresen ist — ein vom Herzensbedürfnis naiver Menschen geforderter Polytheismus, wie Wundt richtig bemerkt. Aber zwischen der jüdischen und christlichen Theologie und dem Polytheismus besteht ein Wesensunterschied von höchster Wichtigkeit. Indem die vielen himmlischen Wesen als Geschöpfe und Diener des einen allbeherrschenden und allmächtigen Gottes und alle ihre Handlungen als Vollstreckungen des einen vernünftigen Willens dieses Gottes gedacht werden, wird ein gesetzlich verfahrenender Weltwille statuiert, dessen Ordnung kein anderer Wille zu durchbrechen vermag. Und das ist von weltgeschichtlicher Bedeutung, denn damit ist der Begriff des Naturgesetzes gewonnen und wirkliche Wissenschaft möglich geworden. Und darum hat nur die christliche Welt wirkliche Wissenschaft. Solche ist schon die Scholastik gewesen, die das richtige Prinzip hatte; nur ihre Methoden waren zum Teil falsch, und in die heutige Bahn zu gelangen, wurde sie durch die Mangelhaftigkeit ihrer Beobachtungen, durch die Dürftigkeit ihrer Naturerkenntnis gehindert. Daß der Fortschritt zu diesem, wie er meint noch im Polytheismus steckenbleibenden Monotheismus immerhin ein Fortschritt gewesen sei, erkennt Wundt an, und auch die Verkörperung des Bösen in einer Persönlichkeit, also der Glaube an Teufel, bedeutet ihm einen Fortschritt, als „Symptom eines höher entwickelten ethisch-religiösen Bedürfnisses. Denn nicht bloß dem vorreligiösen, sondern auch dem beginnenden religiösen Kultus sind diese persönlichen Verkörperungen des Bösen zumeist noch unbekannt. Er kennt nur böse Dämonen. Der persönliche Teufel in seinen verschiedenen Gestalten ist aus dem Bedürfnis geboren, die Hemmungen des sittlichen Strebens, vor allem die, die aus eigener Verschuldung entspringen, ebenso wie die Ideale des Guten als persönliche Wesen sich gegenüberzustellen“; die dann ebenfalls zu einem Staate oder Reiche geordnet und einem Alleinherrscher untergeben werden. Sehr schön und meiner Ansicht nach vollkommen richtig wird das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit bestimmt. Zunächst wird die einseitig metaphysische Erklärung des Ursprungs jener ebenso zurückgewiesen wie die einseitig ethische. Die Religion wurzelt sowohl im metaphysischen Bedürfnis wie in der ethischen Anlage des Menschen. Ethos und Religion aber entstehen unabhängig voneinander. Jenes aus dem Kampfe der egoistischen mit den sozialen, den sympathetischen Trieben und Neigungen. Aus dem wechselnden Spiel widereinander streitender Affekte bildet sich „eine

gewohnheitsmäßige Norm des Handelns aus, die in bestimmten Fällen dem egoistischen, in andern dem altruistischen Triebe den Vorrang läßt, und die sich dann in der Tradition zur Sitte fixiert. So gehört in diesem Stadium die Sitte, die später der Sittlichkeit ihren Namen gegeben hat, noch ganz und gar einem vorsittlichen Zustande an, der in der blinden Befolgung ursprüngliche Gefühlsmotive und überlieferter Gewohnheiten befangen geblieben ist."

Diesem vorsittlichen Zustande stehen die aus rein egoistischen Motiven geübten Kulthandlungen gegenüber, von denen „zu jenen aus ursprünglichen Neigungsgefühlen entspringenden selbstlosen Handlungen keine Brücke hinüberführt“. Tritt dann aber der Gott an die Stelle des Dämons, der Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft, so beginnt eine lebhafte Wechselwirkung zwischen den sittlichen Trieben und der Religion, die nun wirklich Religion ist. Erst durch diese wird die äußere Norm zur innern, zu einer wirklichen Norm. „Denn nun erst hat sie die Macht gewonnen, wiederum das Gewissen des Einzelnen durch das neu erwachende Gefühl zu binden, daß es das Gebot eines über ihm stehenden allgebietenden Willens sei, dem er zu folgen habe. Damit wirkt dann aber dieses Bewußtsein zugleich läuternd auf das erwachende sittliche Gefühl selbst zurück. Die instinktiven Neigungs- und Furchtaffekte werden zu Geboten der Liebe gegen den Nächsten, der Ehrfurcht vor dem Alter, der Hingabe an die durch Kultus und Sitte enger verbundene Gemeinschaft. . . . So läßt der Götterkult erst aus dem primitiven Widerstreit egoistischer und altruistischer Triebe sittliche Normen hervorgehn. Diese, deren Quelle tief im eignen Gemüt liegt, werden nach oben projiziert, in den Willen der Götter. In dieser Form erst können sie sich zu wirklichen Normen erheben. Aber hier wirken sie nun auch auf die Göttervorstellungen selbst zurück. Die Götter, deren Walten anfänglich noch wenig verschieden von der rohen Willkür des Hergeschlechts ist, dem sie ihren Ursprung verdanken, nähern sich, indem die sittlichen Regungen, die eine höhere Kultur erstehn ließ, in sie hinüberwandern, mehr und mehr sittlichen Idealen. Der Abschluß dieses Prozesses besteht darin, daß das religiöse Ideal aus dem Jenseits in das Diesseits, dem es seinen Ursprung verdankt, und das zu ordnen seine Bestimmung ist, in der Gestalt des Gottmenschen zurückkehrt, der nun religiöses und sittliches Ideal zugleich ist. . . . So entsteht die Sittlichkeit aus der Religion, nicht umgekehrt; und die Religion nimmt ihren Ursprung aus der an sich der sittlichen Motive entbehrenden Idee des Über-sinnlichen.“ Aber dieser ersten Wurzel gesellt sich dann, wie wir gesehen haben, in den sittlichen Gefühlen eine zweite zu, sodaß man sagen kann, Religion und Sittlichkeit hätten einander in Wechselwirkung gegenseitig hervor-gebracht. Weiter wird gezeigt, wie sich die Sittlichkeit als Norm des Gemeinschaftslebens allmählich durchsetzt und dann weithin unabhängig von ihrer religiösen Wurzel fortbesteht. „Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß ohne die starke Einwirkung religiöser Triebkräfte die Entstehung dieser

unabhängigen Sittlichkeit niemals möglich gewesen wäre. Nicht minder gibt aber an der Grenze, wo das sittliche Wirken innerhalb der empirischen Welt sein Ende findet, erst jener Ausblick auf die Zugehörigkeit des Einzelnen wie der Gemeinschaft und ihrer Schöpfungen zu einer übersinnlichen, die sinnliche Wirklichkeit einschließenden Welt den Normen, die das sittliche Leben aus sich erzeugt hat, ihren letzten Halt in der im sittlichen Leben und seiner Geschichte nur bruchstückweise zur Entfaltung gelangenden Idee des Unendlichen.“

Wie soll sich der gläubige Christ zu dieser Beschreibung der Entstehung seiner Religion stellen? Nicht anders, meine ich, wie zur biologischen Entwicklungslehre. Es ist — zwar nicht bewiesen, ja nicht einmal beweisbar, aber — höchst wahrscheinlich, daß sich alle Organismen durch Vererbung, Anpassung und Überleben des Angepaßten aus einer oder aus mehreren Urzellen entwickelt haben. Aber es ist undenkbar, daß das ohne einen zwecksetzenden, planvoll waltenden und für jeden Fortschritt zu einer neuen Form den Antrieb erteilenden vernünftigen Willen geschehen sei. Die Entstehung der Religion auf dem von Wundt beschriebenen Wege ist nicht bloß wahrscheinlich, man darf sie erwiesen nennen, denn es verhält sich bei ihr ganz anders als bei der Entstehung der Organismen. Wie die Urzelle geworden, wie aus der einfachen Urzelle ein komplizierter Organismus, aus einem Reptil das erste Schnabeltier, der Stammvater der Säuger, entstanden ist, hat niemand gesehen. Dagegen können wir täglich beobachten, wie sich aus den einfachen Vorstellungen und Empfindungen des Kindes, des in den Bereich der Zivilisation eingetretenen Naturmenschen höheres und höchstes Geistesleben einschließlich der Religion entwickelt. Aber nicht minder undenkbar wie dort ist es auch hier, daß sich die Entwicklung ohne die Einwirkung des übersinnlichen Weltgrundes vollziehe. Wundt selbst betrachtet „die letzten Früchte“ der religiösen Entwicklung „auch als die latenten Keime, aus denen sie mit der allem geistigen Werden immanenten Gesetzmäßigkeit hervorgegangen ist“. Woher diese Keime? Dürfen die Keime von Goethes Faust oder von unserm Bürgerlichen Gesetzbuch oder von Beethovens Missa Solemnis oder von der Persönlichkeit Jesu im Kohlenstoff gesucht werden? Aus nichts wird nichts; nur aus dem Urgeiste kann der geschöpfliche mit allen seinen Erscheinungsformen und Leistungen hervorgegangen sein, und nur göttliche Leitung konnte die höchste Religion bei einem Völkchen und in einer sozialen Schicht entstehen lassen, deren bescheidne Kulturstufe von andern Völkern und Gesellschaftsschichten hoch überragt wurde. Daß es etwas eignes sei um Israel und um die Evangelien, gibt Wundt zu. Er hat, wie wir bei dem Bericht über den zweiten Band gesehen haben, die jüdische Prophetie gewürdigt, und er hebt auch in diesem Bande den Unterschied der jüdisch-christlichen Mythen von den heidnischen wiederholt hervor. Die Jonaslegende zum Beispiel ist aus allgemein verbreiteten Märchenmotiven: Seesturm, dessen Ursache und Beschwichtigung, Verschlingung und Truhe (die bergende

Truhe ist hier der Magen des Fisches) komponiert; „aber diese Bestandteile sind hier zu einer erbaulichen Legende verwebt, deren moralische Tendenz im zweiten Teile des merkwürdigen Buches in der dem Propheten erteilten Mahnung zum Erbarmen noch einmal bekräftigt wird.“

Außerdem, füge ich hinzu, wird hier das *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, als ein Gesetz des weltgeschichtlichen Geschehens nachgewiesen. Von der biblischen Schöpfungsgeschichte wird anerkannt, daß sie rein religiös sei. Sie hat „die ganze mythologische Ausstattung sonstiger Kosmogonien bis auf die unentbehrlichen Züge, ohne die ein vorstellbares Bild der Welterschöpfung überhaupt nicht entstehen könnte, abgestreift. Aber sie hat auch auf jenes spekulative Bemühen verzichtet, in die Tiefe des Weltproblems begrifflich einzudringen. . . . Wenn man, zweifellos mit Recht, annimmt, der babylonische Schöpfungsmythus sei den Israeliten nicht unbekannt gewesen, so schließt man das befanntlich aus andern biblischen Stellen: aus diesem ersten Kapitel der Genesis würde man es niemals schließen können.“ Man schließt es aber auch aus diesem, und man schließt nicht bloß auf Bekanntschaft, sondern auch auf Entlehnung. In ihrem leidenschaftlichen Bemühen, die Bibel zu entwerten, verirren sich manche Assyriologen ins Hochkomische. Professor P. Jensen will in seinem Werke „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“ zeigen, wie die alt- und die neutestamentlichen Geschichten der babylonischen Mythologie entlehnt seien, und hat einen Teil dieser Nachweisungen in der Frankfurter Zeitung veröffentlicht. Er stellt die Begebenheiten der einen und der andern Sage nebeneinander und führt Parallelen wie die folgenden beiden an. „Sabani stirbt. Johannes der Täufer stirbt. Gilgamesch fährt übers Meer. Jesu Jünger fahren über den See.“ Professor Gunkel hat in derselben Zeitung Jensens Methode einer scharfen Kritik unterworfen. Wundt, der Jensen mehrere Seiten widmet, behandelt ihn weit höflicher und erkennt seine Verdienste um die Sagenforschung an. Desto vernichtender wirkt seine Kritik, die, jene geistreichen Parallelen vornehm ignorierend, in dem Sage kulminiert: „Hier ist jedes Glied der Konstruktion psychologisch unhaltbar.“ Von den alttestamentlichen Sagen im allgemeinen erkennt Wundt an, daß sie „auf einen minder phantastischen und zugleich erhabneren Ton gestimmt“ sind als die heidnischen, und daß, meinen wir Christen, sei eben auf göttliche Offenbarung zurückzuführen, wenn wir auch unter dieser Offenbarung nur eine innerliche Einwirkung Gottes auf die Seelen der Propheten und der biblischen Schriftsteller verstehen, wobei die Anordnung dieser Einwirkungen zu einem ein Jahrtausend der Weltgeschichte umfassenden planvollen Ganzen, einer Entwicklung, die zuletzt durch das im voraus deutlich vorausverkündigte Ziel gekrönt wird, nicht übersehen werden darf. In der Vergleichung Buddhas mit Christus wird unter anderm die gewöhnliche Vorstellung vom Nirwana dahin berichtet, daß es zwar die Negation alles Werdens und Strebens, nicht aber die des Seins, vielmehr den Inbegriff des wahren Seins bedeute,

und dann der Unterschied beider Persönlichkeiten und der von ihnen gestifteten Religionen dahin bestimmt, daß der Buddhismus der philosophischen Spekulation, das Christentum dem Gefühl und dem Willen entstamme. Wenn Übertragungen nachgewiesen würden, so sei immer nur von der legendären Zutat die Rede und werde das Wesentliche, die Lehre, übersehen. Auf seinen spekulativen Gehalt angesehen, sei der Buddhismus dem Christentum gegenüber nicht minderwertig, wenn es auch eine Verirrung sei, das Abendland mit der im fernen Osten entstandenen und dessen Bedürfnissen entsprechenden Religion beglücken zu wollen. Praktisch aber sei das Christentum dem Buddhismus überlegen, der sich bei den philosophischen Köpfen in unfruchtbare Subtilitäten verirrt habe, bei der unwissenden Menge in die heidnische Märchenphantastik zurückgefallen sei.

Mit Genugtuung hat mich das letzte Kapitel des Wertes: „Gegenwart und Zukunft der Religion“ erfüllt, denn es begründet zwei Ansichten, die ich selbst sehr oft und sehr nachdrücklich als meine Überzeugung ausgesprochen habe. Die eine lautet: Vereinigung aller Menschen oder auch nur der Menschen eines Volkes in einem religiösen (oder antireligiösen!) Glauben ist eine Utopie: nicht der Gleichförmigkeit, sondern immer reichere Differenzierung strebt die Entwicklung zu. Von selbständig denkenden Menschen gilt, daß jeder seine eigne Religion hat; selbständiges Denken verbreiten heißt demnach die Zahl der Religionen vermehren. Sehr gut zeigt Wundt, daß die Einheit der Katholiken nur äußerlich, ihre vermeintliche Glaubenseinheit nur Einbildung oder Schein ist. Als kirchliche Organisation angesehen, sei der Katholizismus heute vielleicht einheitlicher, als er je gewesen ist, „aber eine einheitliche Religion ist er nicht mehr; eher könnte man ihn eine Enzyklopädie aller Religionen nennen, die je in der Menschheit vorhanden waren und die noch vorhanden sind“, vom Fetischismus bis zur philosophischen Religion des modernen Gelehrten. Wundt hält es für möglich, daß sich die Hierarchie bei ihrer bewährten Anpassungsfähigkeit auch noch zum Modernismus bequemen, dadurch ihre Herrschaft befestigen und vielleicht sogar ausbreiten werde. Der Hauptgrundsatz der Modernisten sei freilich für den ehrlichen Denker unannehmbar. Dieser Grundsatz besage nämlich, ein und derselbe Mann dürfe als Gläubiger „ja“ sagen, wo er als Forscher „nein“ sagen müsse. Ob damit die Modernisten richtig charakterisiert sind, mag dahingestellt bleiben. Wundt muß allerdings bei seiner Ansicht von der Gottheit, von der Seele und von der Offenbarung die Kluft zwischen dem christlichen Glauben und der Wissenschaft für unüberbrückbar halten. Ich bin anderer Meinung. Über Wundts Ansicht in Beziehung auf die ersten beiden Punkte habe ich mich im ersten Bande des Jahrgangs 1908 der Grenzboten S. 415 ff. geäußert, und wie der Glaube an eine Offenbarung mit der Wissenschaft vereinbart werden kann, ist oben angedeutet worden. Wieder einverstanden bin ich mit ihm — das ist nun der zweite unserer beiden grundsätzlichen Treffpunkte —, wenn

er die Schwierigkeiten, die in der evangelischen Kirche aus dem Konflikt zwischen Gewissensfreiheit und Bekenntniszwang entspringen, durch einen symbolischen Kultus überwunden wissen will. Diesen Gedanken habe ich öfter, zuletzt im Schlußkapitel von „Christentum und Kirche“ S. 701 ausgeführt.

Carl Jentsch



Geschichte des Leipziger Schulwesens



ie Feier des halbtausendjährigen Bestehens der Leipziger Universität hat fast alle menschlichen Kräfte, auch Kunst und Wissenschaft in fruchtbringende Bewegung gesetzt. Schenkungen und Stiftungen haben den Besitz der alma mater Lipsiensis noch beträchtlich vermehrt, ihre Aula erglänzt im Schmucke des großartigen Klingerschen Bildes, Festschriften zum Preise der Jubilarin sind in reicher Anzahl erschienen. Aber eine ist ausgeblieben, die gewiß mancher erwartet hat: eine den modernen Anschauungen entsprechende, umfassende Geschichte der Universität selbst. Um so dankbarer ist es zu begrüßen, daß die Königlich Sächsische Kommission für Geschichte den äußern Rahmen für eine künftige Darstellung dieses Stoffes entworfen hat, indem sie eine umfassende Geschichte des geistigen Lebens der Stadt Leipzig zu schaffen unternahm, der Stadt, mit der die Universität nicht nur fünf Jahrhunderte lang die Lebensluft geteilt, sondern auch in lebhaftem, beide Parteien förderndem Austausch aller Güter gestanden hat.

Nicht alles, was die Königl. Kommission geplant hat, ist zum Jubiläum wirklich fertig geworden. Die Geschichte des Leipziger Kirchenwesens, der Kunst und des Kunstgewerbes ist noch nicht erschienen, von der Musikgeschichte Rudolf Wustmanns ist nur der erste Band (bis etwa 1650) herausgekommen, Georg Wittkowskys Geschichte des Leipziger literarischen Lebens ist nur bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gelangt und da, wie mir scheint, ohne zwingende Gründe abgebrochen worden. Wirklich eingehalten und erfüllt hat das Programm nur Otto Raemmel, der die Geschichte des Leipziger Schulwesens von seinen ersten Anfängen (1214) bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts (1846) — weiter zu gehn verbot schon die Rücksicht auf Lebende — in einem stattlichen Bande von 634 Seiten dargestellt hat.*) Sein Buch ist zunächst ein Werk von staunenswerthem Fleiße. Aus den Akten des Leipziger Ratsarchivs, der Schularchive, des Königlich Sächsischen Staatsarchivs in Dresden, aus großen wissenschaftlichen Werken und

*) Otto Raemmel, Geschichte des Leipziger Schulwesens vom Anfange des dreizehnten bis gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Mit sechs Bildnissen. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1909. (14 Mark.)