

getan. Manches dürfte mehr ein Hindernis als eine Hilfe auf dem Wege zu Gott sein.

Schließlich sei vor gewissen Stimulantien gewarnt. Man kann durch bestimmte Formen des Gebetes, durch außergewöhnliche Wortprägungen, sensationelle Gedanken und dergleichen sich selbst und die Mitmenschen fesseln und anregen. Aber solche Fesselung und Anregung bedeutet in vielen Fällen nichts spezifisch Religiöses.

So haben wir Ziele und Ideale aufgezeigt, die wohl auch einmal aufgezeigt zu werden verdienen. Selbstverständlich werden sie bei uns und bei anderen nie vollkommen erreicht und verwirklicht werden. Vom „Fieber des Lebens“ (Newmann) werden wir erst geheilt sein, wenn dieses Leben geendet hat und wir in die ewige Sabbatruhe eingegangen sind. Aber der Mensch muß das Ziel sehen und anstreben.

Vor allem der Seelsorger und Missionar! Wir können anderen nicht zur inneren Ruhe und damit zur Frömmigkeit verhelfen, wenn wir selber keine innere Ruhe haben und ausstrahlen. Joseph Bernhart sagt in seinen Ausführungen über Cluny: „Nichts ist in der Wirkung schöpferischer als der Verzicht und die Ruhe“⁴⁵.“ Vielleicht haben wir in der neuzeitlichen Mission nicht mehr erreicht, als wir erreicht haben, weil wir nicht genügend Ruhe atmen, weil wir nicht innerlich gelöst sind, gelöst von Personen und Sachen, Freuden und Leiden.

Religiöse Deutung nichtreligiöser Phänomene in Feuerbachs Religionstheorie

Von Dr. phil. Werner Schilling

Feuerbachs berühmte Konzeption, wonach alle Religion der menschlichen Phantasie entspringe und als bloße Illusion nur Projektion menschlicher Wünsche und Ideale in eine angenommene Transzendenz sei, ist noch immer sehr lebendig. Die Theorie wird vor allem dort als unüberwindlich gerühmt und geradezu zum Dogma erhoben, wo Karl-Marxsche-Gedankengänge zur Geltung kommen. Karl Marx ist in Bezug auf seine Religionsauffassung immer Feuerbachianer geblieben. Das ist von weittragender Bedeutung für die sozialistische Bewegung geworden. Die Theorie ist aber nichtsdestoweniger unhaltbar. Diese Erkenntnis müßte sich

⁴⁵ J. Bernhart, Der Vatikan als Thron der Welt. Leipzig (1930) 103.

viel mehr als bisher durchsetzen. Der Religionswissenschaft und der Theologie beider Konfessionen kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß der Abwehr des Feuerbachschen Angriffs nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Daher kommt es, daß z. B. Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ massenhaft verbreitet sind und unverdiente Anerkennung genießen.

Der Religionstheorie des Marxismus gegenüber ist zu sagen, daß der Religion gewisse objektive Momente anhaften, die für die Beurteilung ihres Wesens von grundlegender Bedeutung sind. Religion ist nicht eine Objektivierung spukhaften subjektiven Erlebens, sondern irgendwie eine Aneignung objektiver Ereignisse. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß wir „Gott“ oder „Die Götter“ nicht nach Analogie der irdischen Erfahrung als Objekt denken können. Diese Tatsache, die natürlich die Hauptschwierigkeit aller Religionsphilosophie bleibt, hebt aber das objektive Moment der Religion nicht auf¹. Die Religion hat es mit etwas Bewußtseins-Transzendentelem zu tun, das unabhängig von der Affizierung des Subjekts seine Realität behält. Dieses Bewußtseins-Transzendente erweist sich dem affizierenden religiösen Subjekt daran zweifelsfrei als real, daß es seine eigene Existenz setzt und bedingt.

Daß dieses „objektive Moment“ von Feuerbach teils überhaupt nicht gesehen, teils nicht gewürdigt, sondern subjektivistisch umgedeutet wird, ist der entscheidende Fehler seiner Theorie. Gewiß ist hier und da mancherlei Gültiges gegen Feuerbach schon vorgebracht worden. Aber erst mit dem Aufweis objektiver Momente in der Religion selbst und mit der Einsicht, daß Feuerbach diese teils völlig übersieht, teils mißdeutet, ist das entscheidende Gegenargument gegeben, das zugleich über die Selbstsicherheit und Selbstgefälligkeit der Theorie entscheidet.

Wenn wir nun nach den Gründen und tieferen Ursachen der Verkennung des objektiven Moments der Religion durch Feuerbach fragen, so stoßen wir auf mancherlei falsche Voraussetzungen seines Denkens, z. B. erkenntnistheoretischer und anthropologischer Art. Diese falschen Ansätze Feuerbachs sind bereits hinreichend erkannt worden; seine Kritiker haben sie unter den verschiedensten Gesichtspunkten dargetan.

¹ Dies versuchten wir darzustellen in der Arbeit „Das objektive Moment in Feuerbachs Religionstheorie“, Phil. Diss. Leipzig, 1948, deren letzter Abschnitt im folgenden dargeboten wird.

Auf einen Fehler Feuerbachs ist aber in der Literatur, so weit wir sehen, noch nirgends hingewiesen worden. Dieser aber ist gerade religionswissenschaftlich von hoher Bedeutung. Er soll uns hier beschäftigen. Die Verkennung des objektiven Moments der Religion bei Feuerbach regt an zu dem Verdacht, daß er die Grenze dessen, was „Religion“ sei, nicht richtig abgesteckt habe.

Bei näherem Zusehen bestätigt sich uns der Verdacht, daß Feuerbach gewisse Erscheinungen, denen die Qualität des „Religiösen“ nicht zukommt, unkritisch als religiöse Erscheinungen versteht und daß dieses Mißverständnis ihm von vornherein eine rechte Würdigung des objektiven Grundes der Religion und damit ein Verständnis ihres „Wesens“ verbaut. Unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten liegt hier sein Fehler, der die Hauptursache ist, die zur Verkennung des objektiven Moments führen mußte. Es erhebt sich die Frage, ob die zahlreichen Belege und Zitate, mit denen Feuerbach seine Auffassungen zu stützen glaubt, jene Tragkraft aufweisen, die Feuerbach ihnen zuschreibt. Die folgende Überprüfung seines Materials wird zeigen, daß das nicht der Fall ist.

a) Religion und Mythologie

Im Verlaufe seiner Darlegungen zum Wesen der Religion weist Feuerbach hin auf die Anschauungen gewisser Völker über die Entstehung der Welt und der Menschen. „So betrachten z. B. die Indianer noch jetzt die Erde als ihre allgemeine Mutter. Sie glauben, daß sie im Schoße derselben erschaffen werden.“ „... andere, wie die Collas, glaubten sogar, daß ihre Stammväter aus dem großen Morast der Insel Titicaca entstanden wären. Andere schrieben ihren Ursprung einem großen Brunnen zu, woraus ihr Stammvater gekommen sein soll“². „Die Grönländer glauben, ein Grönländer sei anfangs aus der Erde gewachsen, und sei, nachdem er ein Weib bekommen, der Stammvater aller übrigen Grönländer geworden“³. Von den Griechen berichtet Feuerbach folgendes: „So ist bei Homer Okeanos, das Meer, der Vater der Götter und Menschen; bei Hesiod dagegen ist die Erde . . . die Mutter der Götter“⁴. „Bei den Nordgermanen geht der Riese Ymir, offenbar die unentfaltete Gesamtheit der Elemente und Naturkräfte, der Entstehung der Götter voran“⁵.

Solche Anschauungen der Völker über die Entstehung von Welt und Menschen betrachtet Feuerbach offenbar als einen Bestandteil der Religion dieser Völker und zieht daraus für das Wesen der Religion bestimmte Folgerungen⁶. Gegen die Verwendung solchen Belegmaterials in einer Untersuchung über das Wesen der Religion erheben sich aber schwerwiegende Bedenken. Es handelt sich hier nicht um Bestandteile der lebendigen Religion dieser Völker, sondern um kosmogonische Mythen! Feuerbach zitiert weiter die Anschauungen gewisser Völker, wonach „ihr Land die Welt oder doch der Mittelpunkt der Welt sei,

² „Wesen der Religion“, Vorlesungen, Ausgabe Kröner (= „WR“), S. 99.

³ WR, S. 100, ob.

⁴ WR, S. 100.

⁵ WR, S. 100 unt.

⁶ Vgl. WR, S. 112.

daß die Sonne laufe, die Erde ruhe, die Erde flach wie ein Teller sei, umflossen vom Ozean⁷. Er teilt mit, daß die Ägypter „nach Diodor in ihrem Nilschlamm den Ur- und Grundstoff des tierischen und selbst menschlichen Lebens“ erblickten⁸. Die Athener betrachteten, nach Herodot, den Boreas, den Nordwind, als ein ihnen befreundetes Wesen und verehrten ihn, denn „er hatte die Tochter ihres Königs Erechtheus zur Frau“⁹. „Die Patagonier glauben, daß die Sterne ehemalige Indianer gewesen, und daß die Milchstraße ein Feld sei, wo sie auf Straußenjagd sind“¹⁰. „Die Grönländer glauben desgleichen, daß Sonne, Mond und Sterne ihre Vorfahren gewesen, die bei einer besonderen Gelegenheit in den Himmel versetzt worden; ebenso glaubten andere Völker, daß die Sterne die Wohnungen oder selbst die Seelen der großen Toten seien, die wegen ihrer Verdienste in den Himmel versetzt worden, also dort ewig leuchteten und glänzten“¹¹. Wieder muß gefragt werden: Handelt es sich hier um Tatsachen, die zur Erhellung des Wesens der Religion beitragen können? Die Antwort ist nicht schwer. Nein. Es handelt sich lediglich um Mythen, in diesen Fällen um kosmologische Mythen.

Feuerbach berichtet, daß die Hindus, denen die Schlangen heilig sind, glauben, „in der anderen Welt einen recht wichtigen Posten am Hofe des Schlangengotts einzunehmen“¹². Damit weist er auf nichts anderes hin als auf einen eschatologischen Mythos. Wenn er sagt, daß die Heiden gedacht hätten, daß die Götter „nur von den Wohlgerüchen, die von den Opfern aufsteigen, sich nähren . . .“¹³, so handelt es sich hier um einen kultischen Mythos. Feuerbach kennt keinen Unterschied zwischen Religion und Mythologie. Er hält die mythologischen Vorstellungen und Erzählungen für einen Bestandteil echter Religion und zieht aus ihnen weittragende Schlüsse für das Wesen der Religion. So ist er z. B. bemüht, Erzählungen der griechischen Mythologie als Stützen für seine Religionsauffassung zu benutzen¹⁴. Daß die Mythologie die Menschen und „selbst auch die Götter aus der Natur entspringen“ läßt, ist ihm „ein deutlicher Beweis, daß die Götter und die Menschen eins sind . . .“¹⁵. Wenn die mythenbildende Phantasie dem Anfange der Welt nachgeht, wenn der Mensch für das Dasein der Welt in seinem Gehirn eine „Ursache“ sucht¹⁶, wenn er „an die Stelle der vielen bei der Entstehung der Welt . . . und bei deren Erhaltung zusammenwirkenden Ursachen Eine Ursache setzt“¹⁷, so zieht er hieraus Schlüsse für das Wesen des religiösen Glaubens, indem er sagt: „Aber eben deswegen ist dieses Eine ebenso nur ein Subjektives, d. h. nur im Menschen, nur in der Natur seines Vorstellens, Denkens, Redens begründetes und existierendes Wesen“¹⁸, die „Allmacht des Glaubens ist nur die Allmacht der Phantasie“¹⁹, „ein Gott ist ein eingebildetes Wesen“²⁰, die Religion gibt „ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen aus“²¹. Es muß aber bestritten werden, daß dem Mythos der spezifische Charakter des Religiösen zukommt. Daher können von der Mythologie her keine Aussagen über das Wesen der Religion gemacht werden. Eine Gestalt wie der Urriese Ymir aus der Mythologie der Nordgermanen, um ein Beispiel herauszugreifen, besagt für die Religion der Nordgermanen gar nichts, denn diese Gestalt steht zur Religion der Nordgermanen kaum in Beziehung, sie spielt im religiösen Glauben und Kult überhaupt keine Rolle. Es

⁷ WR, S. 104.¹⁰ WR, S. 262/263.¹³ WR, S. 103.¹⁶ WR, S. 112.¹⁹ WR, S. 213.⁸ WR, S. 46.¹¹ WR, S. 263.¹⁴ WR, S. 66 ob.¹⁷ WR, S. 115.²⁰ WR, S. 215.⁹ WR, S. 211.¹² WR, S. 47.¹⁵ WR, S. 100.¹⁸ WR, S. 115 unt.²¹ WR, S. 216.

besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Religion und Mythologie. Es ist hier nicht der Ort, diesem Unterschied allseitig nachzugehen und eine Abhandlung über das Wesen der Mythologie zu schreiben. Dies wäre in unserem Rahmen gar nicht möglich. Der Unterschied kann nur kurz angedeutet sein. Mythologie ist eine wesentlich von der Phantasie gegebene Antwort auf ein Was? Warum? Wann? Der Mythos will Unverständliches in menschlich naheliegender, möglichst bildhafter Schau erklären. So ist z. B. die Frage nach dem Anfange oder Ursprung der Welt eine solche, mit der sich die Mythologie besonders gerne beschäftigt. Ebenso ist die „Frage nach dem Ursprung Gottes“²² ein Gegenstand der mythenbildenden Phantasie. Mythen sind Produkte der theoretisierenden Phantasie, es geht ihnen um anschauliche Erkenntnis und Sinnggebung. Der kosmogonische Mythos will die Entstehung der Welt erklären, der kosmologische Mythos erklärt unverständliche Dinge in Natur und Menschenleben, der theogonische Mythos gibt Auskunft über Werden und Vergehen der Götter, der ätiologische Mythos erklärt merkwürdige Gebilde der Natur und Menschenwelt, z. B. seltsame Formen von Lebewesen, Bergen oder dergl., der kultische Mythos will bestimmte Kulthandlungen „erklären“. Der Mythos kann Ergebnis eines Denkaktes, gepaart mit phantastischen Vorstellungen sein, er kann aber auch Niederschlag von ekstatischen Erlebnissen oder Traumerscheinungen sein. Auf jeden Fall ist er keine religiöse Kategorie, denn ihm fehlt das Moment des spezifisch Religiösen. Dieses liegt in dem persönlich Angesprochenen. Religion ist ein persönliches Beziehungsverhältnis ganz eigener Art. Sie will nicht primär erklären, sondern anbeten. Für die Mythologie trifft es zu, daß der Mensch in ihr „nur sein eigenes Wesen vergegenständlicht“²³, die Religion trägt in sich notwendig das „objektive Moment“. Die Mythologie ist eine primitive Vorstufe der Wissenschaft. Daher treffen auch alle Aussagen Feuerbachs, die die Religion mit „Unwissenheit, Unkultur und Unverstand“ erklären wollen, auf die Mythologie zu. Mythologische Vorstellungen können durch den Fortschritt der Wissenschaft „überwunden“ werden. „Religion“ als lebendiges, persönliches Beziehungsverhältnis des Menschen zu jenen Mächten, die er als persönliche Mächte in sein Leben hineinwirkend erfährt, ist wissenschaftlich nicht überwindbar.

Alle religionswissenschaftliche Forschung steht nun freilich vor der Tatsache der Überwucherung der Religion durch die Mythen als Produkte der theoretisierenden Phantasie. Das enthebt uns aber nicht der Aufgabe, scharf zu unterscheiden zwischen beiden wesensverschiedenen Größen. Hier liegt die besondere Aufgabe der modernen Religionswissenschaft. Sie muß an Stelle der Illusionstheorie, die aus der Ineinsetzung von Religion und Mythologie entspringt, die Entmythologisierung der Religion setzen. Dies müßte zu einer schärferen Erkenntnis des objektiven Moments der Religion führen.

b) Religion und Magie

Es ist ferner darauf hinzuweisen, daß Feuerbach noch in anderer Weise die Grenze dessen, was „Religion“ ist, verkennt und daß demzufolge oftmals seine Aussagen die Religion überhaupt nicht treffen. So benutzt er die Tatsache, daß viele Völker den Verwünschungen, Flüchen und Segensformeln eine magische Kraft zuschreiben, zu wesentlichen Aussagen über die Religion. Durch Hinweise auf magische Formeln zur Bannung von Krankheiten, auf Zauberformeln zur Herbeiführung von Regen und Sonnenschein stützt er seine Religionsauffassung.

²² WR, S. 120 ob.

²³ WR, S. 56 ob.

Hier zeige sich besonders deutlich, so meint er, daß „der Glaube“ das Subjektive ins Objektive „verwandle“²⁴. Das Fürwahrhalten der Zauberkraft von Fluch- und Segensformeln hat aber mit echtem religiösen Glauben nichts gemein. Ebenso falsch ist es, wenn Feuerbach von den sonstigen Praktiken der „Zauber- und Hexenmeister“²⁵ der Primitiven (er erwähnt ausdrücklich die Schamanen²⁶), die sich magischer Riten bedienen, über das Wesen des religiösen Glaubens Aussagen treffen will. Die überall in der Welt der Primitiven verbreiteten magischen Zeremonien sind vielmehr, gleich den Mythen, der Kategorie des spezifisch Religiösen nicht zuzurechnen. Es können folglich von da her auch keine Aussagen über das Wesen der Religion gemacht werden. Die Grenzlinie, die zwischen Religion und Magie verläuft, ist in der Religionswissenschaft in Einzelheiten umstritten. Auf jeden Fall aber ist sie vorhanden. Magie ist nicht Religion. Es ist auch hier Aufgabe der modernen Religionswissenschaft, noch viel schärfer zu unterscheiden als bisher. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß der religiöse Mensch weiß, daß ihm in seinem Gotte ein persönlicher Wille gegenübersteht, der sich in verschiedener Weise entscheiden kann. Der Kern und Sinn der magischen Riten und Zauberpraktiken der primitiven Welt ist demgegenüber ein ganz anderer: Hier handelt es sich um eine „Automatik der Kraftwirkung“²⁷, die einem beliebigen Gegenstand der Phantasie zugeschrieben wird. Durch magische Zeremonien meint der Primitive ein bestimmtes Ziel mit automatischer Sicherheit zu erlangen. Magische Riten wirken ohne sachlich-kausale Begründung durch den bloßen Vollzug²⁸. Wenn die Aranda in Zentralaustralien den magischen Ritus des Känguruh-Tanzes aufführen, vermehren sich automatisch die Känguruhs²⁹. Aus derartigen areligiösen Erscheinungen der allgemeinen Völkerpsychologie, die am Rande der Religionsgeschichte auftauchen, kann und darf niemals eine Aussage über das Wesen des religiösen Glaubens abgeleitet werden. Dies aber tut Feuerbach, indem er Totemismus³⁰ und Fetischismus, die beide eng mit der Magie zusammenhängen, im Rahmen seiner Beweisführungen zum Wesen der Religion heranzieht. Den Fetischismus erwähnt Feuerbach ausdrücklich als Stütze für seine Religionstheorie und hat ihn im Auge, wenn er sagt, jeder beliebige Gegenstand könne „vom Menschen als Gott oder was-eins ist, religiös verehrt“ werden³¹. Der Mensch mache „ohne alle Kritik und Unterscheidung alle möglichen Gegenstände und Dinge, seien sie nun künstliche oder natürliche, Produkte der Natur oder des Menschen, zu seinen Göttern“³². „So wählen sich z. B. die Neger in Sierra Leona Hörner, Krebscheren, Nägel, Kieselsteine, Schneckenhäuser, Vogelköpfe, Wurzeln zu ihren Göttern . . .“³³ Feuerbach erwähnt auch die Tatsache, daß der Primitive sich enttäuscht von seinem Fetisch abwendet, wenn dessen Kraft versagt: „ . . . werfen sie in den Kot aus Wut, wenn sie sich von ihnen getäuscht wähnen“³⁴. Ein Fetisch aber ist kein Gott in religionsgeschichtlichem Sinne, und der Glaube an die magische Kraftwirkung darf nicht identifiziert werden mit religiösem Glauben. Was ist denn ein Fetisch? Zum Fetisch kann

²⁴ WR, S. 301.²⁵ WR, S. 250.²⁶ WR, S. 236 ob.²⁷ Bertholet in RGG, 2. Aufl., Bd. III, Sp. 1844.²⁸ Alle weiteren Unterschiede zwischen Religion und Magie müssen in diesem Rahmen unerörtert bleiben. Verviesen sei nur noch auf Durkheim, der den antisozialen und egozentrischen Charakter der Magie im Gegensatz zur Religion hervorhebt (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Straßburg, 1912).²⁹ Strehlow: *Die Aranda- und Laritja-Stämme Zentralaustraliens*, 1926.³⁰ WR, S. 57.³¹ WR, S. 212 ob.³² ib.³³ ib.³⁴ WR, S. 222 ob.

jeder beliebige Gegenstand werden, indem man ihm eine magisch wirkende Substanz beigibt oder eine solche Kraft zuspricht, die automatisch wirksam ist, wenn man sich dieses Gegenstands bedient. Aus dem Vorhandensein von Magie und Fetischismus auf der Welt, die Feuerbach zweifellos mit Recht auf Phantasie, Vorstellungsvermögen, Unwissenheit und mangelnden kulturellen Fortschritt zurückführt, zieht er aber nun Folgerungen für das Wesen des religiösen Glaubens: „Der Glaube ist frei, unumschränkt, er glaubt alles mögliche“³⁵. Die „Allmacht des Glaubens ist nur die Allmacht der Phantasie“³⁶. „Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung“³⁷. „Die Religion hat ihren Ursprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit; aber die Periode der Kindheit ist auch die Periode der Unwissenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Unkultur“³⁸. Es ist religionswissenschaftlich absolut unzulässig, von Magie, Totemismus und Fetischismus her Aussagen über den religiösen Glauben zu machen. Dies konnte nur zu falschen Ergebnissen und zu einer Verkenning des objektiven Moments der Religion führen.

c) Religion und Animismus, Traumerleben, Ekstasen, Visionen

In der 24. Vorlesung über das Wesen der Religion zitiert Feuerbach: „So glaubten z. B. die Karaiben, daß es ein böser Geist sei, der durch das Schießgewehr wirke, daß ein böser Geist bei einer Mondfinsternis den Mond verschlinge, daß der böse Geist selbst da gegenwärtig sei, wo sie einen üblen Geruch bemerkten“³⁹. In der 21. Vorlesung heißt es: „So glauben auch die Ashantis in Afrika, wenn sie des nachts im Finstern über einen Stein fallen, ein böser Geist habe sich in dem Stein versteckt, um ihnen wehe zu tun“⁴⁰. „So darf bei den nordamerikanischen Indianern nur jemand Zahn- oder Kopfweh haben, so heißt es gleich: Die Geister sind unzufrieden und wollen verhöhnt sein“⁴¹. Feuerbach weist mit diesen Zitaten auf eine Erscheinung der Völkerpsychologie hin, die wir „Animismus“ (im Sinne von Beseelung der Natur) nennen. Es handelt sich hier um eine rationale Begreiflichmachung von Naturvorgängen im Denken und in der Psyche des Primitiven, um phantasievolle Erklärung von Dingen und Vorgängen des täglichen Lebens und ihre Zurückführung auf bestimmte „Ursachen“. Mit echter Religion hat der Animismus ebensowenig gemeinsam wie Mythologie und Magie. Feuerbach aber zitiert die Erscheinung des Animismus, um seine Theorie zu begründen. Er folgert aus den angeführten Belegen: „So verwandelt die Phantasie einen Stein, über den ein Mensch in seiner Unbesonnenheit stolpert, in einen Geist oder Gott“⁴². In den beiden Worten „oder Gott“ steckt der Fehler; dieser Zusatz ist ganz unberechtigt. Denn diesen „Gott“ deutet er dann sofort religiös und im religionsgeschichtlichen Sinne und stellt damit die „Geister“ der animistischen Vorstellungen auf eine Linie mit den Göttern der Religionsgeschichte. Damit beweist er dann z. B., daß die Götter „Geschöpfe des Affekts, insbesondere der Furcht und der Hoffnung sind“⁴³. Aus der zuvor gegebenen Beschreibung des Animismus folgert er: Die Götter sind „also“ Phantasiegeschöpfe⁴⁴. Eine solche Beweisführung ist unmöglich und muß zu einer völligen Verkenning des Wesens der Religion und ihres objektiven Gehalts führen.

³⁵ WR, S. 213.

³⁶ ib.

³⁷ WR, S. 224.

³⁸ WR, S. 249 ob.

³⁹ WR, S. 261.

⁴⁰ WR, S. 235 M.

⁴¹ WR, S. 235 unt.

⁴² WR, S. 235 M.

⁴³ WR, S. 237.

⁴⁴ ib. (oben).

Mit dem Begriffe „Animismus“ verbinden wir nun seit Tylor noch ein anderes Phänomen der primitiven Psyche. Es handelt sich um gewisse Seelenvorstellungen der Primitiven, die ebenfalls keineswegs Bestandteile des spezifisch religiösen Lebens sind. Aus dem Erscheinen Toter oder Lebendiger im Traume und aus Beobachtungen an der Leiche ergeben sich der naiven Logik des Primitiven bestimmte Vorstellungen, die der Völkerpsychologie wohl bekannt sind⁴⁵. Feuerbach zögert nun nicht, auch diese Vorstellungen zur Stütze seiner Religionsauffassung zu machen, obgleich sie mit „Religion“ zunächst nichts zu tun haben. So weist er z. B. hin auf die Vorstellung vom „lebenden Leichnam“, die sich bei vielen Völkern findet⁴⁶.

Es macht sich nötig, noch auf einige weitere psychologische Erscheinungen hinzuweisen, die Feuerbach als „religiöse“ ansieht und aus denen er unberechtigt Schlüsse für das Wesen der Religion herleitet. Der Animismus hängt in gewisser Weise mit dem Traumleben zusammen. Auch diesem legt Feuerbach große Bedeutung in seinen Erörterungen zum Wesen der Religion bei. „Die Wilden in Sibirien und Amerika unternehmen keinen Zug, machen keinen Tausch, schließen keinen Vertrag, wenn sie nicht durch Träume dazu ermuntert sind. Das Kostbarste, was sie haben, was sie unbedenklich mit ihrem Leben verteidigen werden, geben sie auf Treue und Glauben eines Traumes hin . . . Ein Irokese träumte, daß man ihm einen Arm abschneide und er schneidet sich ihn ab; ein anderer, daß er seinen Freund töte, und er tötet ihn“⁴⁷. Diese Beispiele teilt er mit, um zunächst zu zeigen, „welche Macht die Einbildungskraft über den Menschen ausübt“ und er fragt: „Kann die Macht der Einbildungskraft höher getrieben werden als hier?“⁴⁸. Insoweit ist gegen seine Ausführungen nichts einzuwenden. Nun argumentiert er aber folgendermaßen weiter: „Wie dem Wilden noch jetzt, so galt auch den alten Völkern der Traum für ein göttliches Wesen, für eine Offenbarung, eine Erscheinung Gottes“⁴⁹. „ . . . Das aber, worin sich ein Gott offenbart, worin ein Gott erscheint, ist nichts anderes als das Wesen desselben. Ein Gott daher, der sich im Traum offenbart, ist nichts anderes als das Wesen des Traumes. Was ist denn nun aber das Wesen des Traumes? Die nicht durch die Gesetze der Vernunft und sinnlichen Anschauung beschränkte, im Zaum gehaltene Einbildungskraft oder Phantasie“⁵⁰. Hieraus folgert er dann im Laufe der weiteren Darlegungen, daß der Götterglaube Phantasie und alle Religion bloße Illusion sei. Demgegenüber ist zu sagen, daß das Traumleben mit Religion an sich gar nichts zu tun hat; der Traum ist keine religiöse Erscheinung, aus der das Wesen der Religion ableitbar wäre. Auch der religionslose Mensch hat Träume. Die Tatsache, daß einige Völker des Altertums in den Eingebungen ihrer Träume Offenbarungen einer Gottheit erblickt haben, berechtigt nicht zu einer Identifizierung des Wesens des Traumes mit dem Wesen dieser Gottheit, noch viel weniger mit dem „Wesen“ der „Götter“ überhaupt. Feuerbach nimmt hier das Phänomen des Traumes unberechtigt als ein „religiöses“ in Beschlag und zieht daraus mit Hilfe einer sehr fragwürdigen Logik Schlüsse für das „Wesen der Religion“, die ihm in den Rahmen seiner Theorie besonders gut zu passen scheinen. Dasselbe gilt im Hinblick auf Feuerbachs Erörterungen, die sich mit Visionen und Ekstasen beschäftigen. Auch hier zieht er aus Erscheinungen am Rande des religiösen Lebens, die mit dem Zentrum religiösen Lebens kaum in innerer Verbindung stehen, Schlüsse für das Wesen der Religion.

⁴⁵ Vgl. Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*, bes. 4. Bd.

⁴⁶ WR, S. 301.

⁴⁷ WR, S. 233.

⁴⁸ WR, S. 233.

⁴⁹ WR, S. 233 unt.

⁵⁰ WR, S. 233/234.

Das Ergebnis ist klar: Feuerbach redet zum „Wesen der Religion“ zum guten Teile auf Grund von Erscheinungen, die ihr wesensmäßig fremd sind. Hierauf sind seine unzureichenden Ergebnisse zum großen Teil zurückzuführen.

Dieses Ergebnis nötigt zu der Frage, worauf die Mißverständnisse Feuerbachs zurückzuführen sind, wie es denn kommt, daß er die Grenze dessen, was „Religion“ ist, falsch zieht. Er glaubt sich offenbar (im Sinne gewisser religionswissenschaftlicher Theorien seiner Zeit) zu der Annahme berechtigt, daß er in all diesen Erscheinungen wie Mythologie, Magie, Animismus, Traumleben usw. religiöse Vorstadien vor sich habe, aus denen sich dann Religion entwickelt habe. Nur so sind seine Auffassungen zu erklären. Erst von daher wird es verständlich, daß er die genannten Erscheinungen als „religiöse“ verstehen zu können glaubt. An einer Stelle verrät sich auch diese evolutionistische Auffassung deutlich, nämlich als er davon spricht, daß die Religion in Animismus „wurzele“⁵¹. Das kann doch nur heißen, daß die Religion sich aus Animismus entwickelt habe. So huldigt Feuerbach im Geiste seiner Zeit der Auffassung des Evolutionismus und dem Grundsatz der Heterogenie: Religiöses hat sich im Laufe der Zeit aus Nichtreligiösem „entwickelt“. Aber gerade diese Auffassung ist es, mit der die moderne Religionswissenschaft brechen muß. Diese Auffassung gibt zu schwerwiegenden Bedenken Anlaß⁵². Sie hat das Aufkommen der Illusionstheorie begünstigt und trägt auch heute noch bei zur Verkennung des „objektiven Moments“ der Religion, weil alle jene angeblichen „Vorstadien“ dem Verdikt Feuerbachs preisgegeben sind.

Das „Religiöse“ ist von Anfang an eine eigenständige Kategorie des Seins wie des Denkens. Die Tatsache, daß man es als solche weithin nicht erkannte, hat beigetragen zu der Verwirrung, die um eine Erhellung des Wesens der Religion im Laufe der religionswissenschaftlichen Forschung entstanden ist. Feuerbach

⁵¹ WR, S. 236.

⁵² Wir verweisen hier auf W. Baetke: Die Theorie der heterogenen Entwicklung, in: Das Heilige im Germanischen, 1. Teil, S. 8 ff. Hier heißt es: „... nichts kann sich aus etwas anderem entwickeln, es sei denn, daß es in diesem irgendwie, wenn auch nur keimhaft, schon enthalten war . . . So kann sich auch Religion . . . nicht aus nicht-religiösen Elementen entwickelt haben; sie muß — auch in ihren primitiven Anfängen — schon Religion gewesen sein. Alles, was für die Religion wesentlich ist, was notwendig zu ihrem Begriff gehört . . . das alles muß schon in jenen primitiven Formen religiösen Lebens irgendwie enthalten gewesen sein.“ A. a. O., S. 8/9.

schließt im Geiste seiner Zeit die qualitative Besonderheit und wesensmäßige Selbständigkeit der Religion aus und kommt daher der Religion gar nicht bei. Seine Theorie ist unhaltbar. Diese Erkenntnis müßte sich viel stärker als bisher allgemein durchsetzen.

100 Jahre Heidenmission in Südafrika

Von P. F. I. Hagel O. M. I., Kimberley

Bei der Begrüßungsfeier des apostolischen Delegaten für Südafrika¹, des Erzbischofs Dr. Martin Lucas S. V. D., in Johannesburg im November 1946, äußerte einer der Festredner, es sei bedauerlich, daß bis jetzt noch keine Schrift erschienen sei, die über das mühevollen und opferreiche Wirken der Missionare in Südafrika Aufschluß gebe. Da die Hauptlast auf den Schultern der Oblaten gelegen habe, wäre es deren Aufgabe, die Vergangenheit zur Darstellung zu bringen.

Der gleiche Mangel wird oft auch bei Missionsfreunden und besonders in missionswissenschaftlichen Kreisen empfunden; denn, was man über die ersten Jahrzehnte der Missionstätigkeit in Südafrika zu lesen bekam, ist herzlich wenig. Es ist wirklich schade, daß sich bis jetzt noch keine Feder gefunden hat, die diesen schweren Zeiten noch nahe stand und darüber berichtet hätte. Es haben sich daher Anschauungen gebildet, die irrig sind, nämlich die Annahme, als hätte die Heidenmission erst mit der Gründung von Mariannhill 1882 eingesetzt, obwohl damals die Mission der Oblaten unter den Basuto bereits auf eine 20jährige Tätigkeit zurückblicken konnte.

Auch hört man häufig die Ansicht vertreten, als sei die katholische Mission von der evangelischen weit überflügelt worden. Überflügelt wird man aber doch nur dann, wenn man früher oder wenigstens gleichzeitig begonnen hat. Faktisch waren aber pro-

¹ An neuester Literatur vgl. 1. *The Black Man's Burden* by John Burger, London, Collanz (ohne Jahrgang). 2. *There are no South Africans* by G. H. Caplin, Thomas Nelson & Sons, London 1942. 3. *Western Civilization and the Natives of South Africa Studies in Culture . . .* edited by G. Schapera, G. Ronzledge & Sons, London 1943. 4. *The Cambridge History of the British Empire Vol. VIII South Africa, Rhodesia and the Protectorates*. General editors: A. P. Newton E. A. Beninans Adviser in South Africa, Eric A. Walker, Cambridge at the University Press 1936. 5. *Handbook on Race Relations in South Africa*, Edited by Ellen Hellmann Assisted by Leah Abrahams, Geoffrey Cumberledge Oxford University Press 1949. 6. *A History of South Africa Social & Economic* by C. W. Kiewitt, Oxford Press 1946.