

gemeinsame, von ihm so bitter angegriffene Meßopfer! Während ferner die katholische „Gemeinschaft der Heiligen“ in ihrem eigentlichen Sinne zugleich ins Jenseits greift und mit der streitenden Kirche die leidende der Seelen im Fegfeuer und die triumphierende der Heiligen im Himmel zu einem hehren Bunde zusammenschließt, hat Luther das Fegfeuer bestritten und gegen die Verehrung und Anrufung der Heiligen die bekannt feindliche Stellung eingenommen. Was bleibt also nach seiner Auflösung des Kirchenbegriffs für die *communio sanctorum* übrig, und selbst für die Gemeinschaft unter den lebenden Gläubigen allein, die Kade im Auge hat? Der Verfasser weist auf die Abendmahlsfeier hin als eines der Bindemittel für die Angehörigen seiner Konfession; er tritt jedoch hier sofort in scharfen Gegensatz zu Luther, indem er diese Feier „von der Herrschaft des *mysterium tremendum* der Realpräsenz befreit“ sehen will, um sie nur als ein allgemeines Bekenntnis der Christen zur Christenheit gelten zu lassen.

Es ist immerhin sehr bemerkenswert, daß die Frage der Gemeinschaft angeregt wird von einem der rührigsten Vertreter der modernen Richtung im Protestantismus, jener Richtung, die den Individualismus des frühen Luther und die dogmenlose Unabhängigkeit auf ihre Fahne schreibt. Kade hat im Sinne solcher geistigen Vereinigung auch ein Schriftchen über „Luthers Rechtfertigungsglauben“ (Tübingen 1917) herausgegeben. Er hat ebenso in einem ansehnlichen Buche den ganzen „Luther in Worten aus seinen Werken“ (Berlin 1917) darzustellen gesucht. Ob auf der positiven protestantischen Seite (von den Katholiken schweigen wir ganz) seine Bemühungen um eine zeitgemäße Erneuerung und um die Legitimierung seiner Strömung als des echten Protestantismus irgend einen Erfolg haben werden, lassen wir dahingestellt. Die bei ihm beliebte Vorführung von erhebenden Stellen Luthers, in denen dessen katholische Erinnerungen häufig stark nachklingen, könnte manchen Denkenden und Fühlenden veranlassen, nach den Quellen in der alten Kirche Umschau zu halten. Ein verletzender Miston zwischen den versöhnlichen Blättern über die Gemeinschaft der Heiligen ist für uns der zweimal gebrauchte Ausdruck „polyheistlich“ für die alte katholische Verehrung der Heiligen.

Hartmann Grisar S. J.

Religionspsychologie.

Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Von Traugott Konstantin Desterreich. gr. 8° (156 S.) Berlin 1917, Mittler & Sohn. M 5.—

Die bisherigen Einführungen in die Religionspsychologie entwarfen meist nur ein Programm und beschränkten sich auf allgemein methodische Fragen, was der jungen Wissenschaft oft zum Vorwurf gemacht wurde. In erfreulichem Gegensatz dazu geht nun Desterreich an die Sache selbst heran. Allerdings widmet er dabei manchen Punkten, die in einer Einführung von Wichtigkeit sind, wenig Aufmerksamkeit. Von den 156 Seiten des Buches sind nur 20 den Fragen nach Ziel, Methode und Quellen eingeräumt.

Diese 20 Seiten bilden den ersten Teil des Buches, der vom Wesen der Religionspsychologie handelt. Ihre Aufgabe besteht nach Desterreich in der psychologischen Analyse des religiösen Lebens auf allen Stufen seiner Entwicklung, in allen seinen Formen zum Zwecke der Feststellung typischer religiöser Erlebnisformen. Von der Religionsgeschichte unterscheidet sie sich hauptsächlich dadurch, daß sie es nicht wie diese mit bestimmten historischen Religiositäten zu tun hat, sondern mit den Grundformen des religiösen Lebens selbst. Ihre Probleme liegen sozusagen noch vor denen der historischen Religionswissenschaft. Nach einem Überblick über Entstehung und bisherigen Entwicklungsgang der Religionspsychologie beschäftigt sich Desterreich mit ihrer Methode. Diese kann nicht experimenteller Art sein. Nur die deskriptiv-analytische Methode, wie sie bei allen neueren geisteswissenschaftlichen Forschungen angewendet wird, führt hier zum Ziele. Das Nachfühlen, Nacherleben, das Sichhineinversetzen in fremdes religiöses Leben ist der Ausgangspunkt, das Auffassen und Beschreiben der Spiegelbilder des fremden Seelenlebens, die wir im Nacherlebnis vor uns haben, und das Herausarbeiten von Typen ist der Schluß der Religionspsychologie. Kurz wird noch der Begriff und das Wesen der Religion erläutert: „Religiosität besteht in Lebensbeziehungen, das heißt in Gemüts- und Willensbeziehungen zu übermenschlichen Wesenheiten, die unter Umständen, aber nicht notwendig auch Gegenstand einer persönlichen Erfahrung sein können, auf jeden Fall aber als existierend anerkannt werden müssen“ (S. 17) — eine Definition, die Desterreich auf der nächsten Seite korrigiert, indem er die feindlichen Gemütsbeziehungen ausschließt.

Der zweite Teil behandelt die Formen der Offenbarung. Den Begriff Offenbarung nimmt der Verfasser nicht im theologischen Sinne; ihm ist Offenbarung „nichts anderes als ein Erfahren des Überweltlichen, das sich ausnahmsweise (im Sinne Desterreichs aber nur vermeintlich) kundgibt“ (S. 24). Die Formen der Offenbarung sind mannigfache. Das Überweltliche kann visionär erblickt oder es können Worte gehört werden, die als seine Aussprüche erscheinen; es kann aber auch in mehr innerlicher Weise seinen Eingang in die Wirklichkeit finden. Die Hauptformen dieser Offenbarungserlebnisse, die Visionen, die Glossolalie, die Inspiration des Denkens und der Schrift, die seelische Innenoffenbarung geht nun der Autor der Reihe nach durch. An der Hand hervorstechender Beispiele sucht er diese religiösen Erlebnisse uns nahe zu bringen, sie aufzuhellen und zu erklären. Er beschäftigt sich ausführlich mit den verschiedenen Arten der Visionen, der halluzinatorischen, imaginativen und intellektuellen Vision. In der Frage nach ihrer Realität nimmt er eine ablehnende Stellung ein. — Wertvolle Ausführungen bringt er bei der Besprechung der Glossolalie, dem Zungenreden. Ausgewählte Zeugnisse aus der Cevennen- und Gemeinschaftsbewegung, die zum Teil bisher der Allgemeinheit noch nicht bekannt waren, geben ein anschauliches Bild von diesem seltsamen Erlebnis. Die psychologische Erklärung, die er dafür gibt, macht es uns in etwa bereits verständlich. — Neben der Glossolalie steht als eine weitere Form der Offenbarung die Inspiration des Denkens und der Schrift. Desterreich findet, daß die religiösen Inspirationen von derselben Struktur

sind wie die künstlerischen und wissenschaftlichen. Nur dadurch unterscheiden sie sich von den letzteren, daß sie dem göttlichen Geiste zugeschrieben werden. (Natürlich ist auch hier der Begriff Inspiration ein anderer als in der katholischen Theologie.) Ein folgendes Kapitel handelt von den seelischen Innenoffenbarungen. Darunter versteht der Verfasser die innerlichste von allen Offenbarungen: „das (in seinem Sinne vermeintliche) Erleben des seelischen Wesens der Gottheit selbst“ (S. 88). Die Fragen der Stigmatisierung, der Beseffenheit, der empirischen Erfahrung Gottes, der Glaubenserfahrung werden dabei berührt. Ihr Wesen soll in einer innigen „passiven, überwillkürlichen Einfühlung“ (S. 88) in die Gottheit, verbunden mit tiefen Gemütsbewegungen und Werterlebnissen, liegen.

Der dritte Teil des Buches ist den Entwicklungsstufen der Religiosität gewidmet. Es sind allgemein ethnologische und ethnopsychologische Betrachtungen, die sich namentlich um die Probleme der sittlichen und religiösen Höhe der primitiven Völker drehen. Die kleinwüchsigen Primitiven sind noch gute, friedliche und unegoistische Menschen, die fast auf monotheistischem Standpunkt stehen und auch einer gewissen sittlichen Höhe sich rühmen können. Die großwüchsigen hingegen sind aus härterem Stoff. Ihre Phantasie, ihre Visionen, ihre Träume schaffen Götter, Dämonen und Mythen, ihre Unkenntnis der Natur den Feisch und Zauber. In manchen Fällen erheben sich aber auch solche Völker zu einem höheren Grade von Religiosität und ethischem Leben, z. B. die Indianer, manche Negerstämme.

Woher nun der Aufstieg? Das sich verändernde und verfeinernde moralische Bewußtsein ist der Untergrund auch des Emporsteigens zu höheren Religionsstufen (eine Behauptung, die, wenn sie bewiesen wäre, doch nur eine Verschiebung des Problems, nicht eine Lösung bedeutete). „Es ist also nicht so, wie es die Theologen der verschiedenen Religionen gerne behaupten, daß das Primäre die Religiosität, das Sekundäre das moralische Wertbewußtsein des Handelns ist“ (S. 131). Dies sucht der Verfasser an der indischen, der assyrisch-babylonischen, griechischen und israelitischen Religiosität, an der Deifizierung von Menschen, an den Veränderungen der Offenbarung und an der Vertiefung des Verhältnisses zu Gott zu zeigen, freilich ohne zu überzeugen.

Im Schlußkapitel wendet er sich dem „parapsychologischen Zukunftsproblem der Religionspsychologie“ (S. 150) zu. Er meint damit die Erscheinungen des Spiritismus, Okkultismus und ähnliche, auf die sich immer mehr Vertreter der Religionsgeschichte zu stützen beginnen, wie Macdonald, de Jong, Wenk. Diese Probleme in Angriff zu nehmen, sei unabwiesliche Pflicht, um so mehr, als die antike Kultur daran geistig zugrunde gegangen sei.

Dieser kurze Überblick über die Darlegungen Oesterreichs bekräftigen den Satz im Vorwort: „Das Buch erschöpft den Gegenstand nicht, aber es ist — namentlich in seinem mittleren Hauptteil — auf eine Reihe von Tatbeständen gerichtet, deren Verständnis erfahrungsgemäß dem historischen Religionsforscher Schwierigkeiten bereitet, und die aufzuhellen Sache des Psychologen bleibt.“ Die religionsgeschichtliche Einstellung hat jedenfalls die merkwürdige Auswahl bedingt, die uns der Verfasser bietet. Es sind ja fast nur außergewöhnliche, über- und anormale

seelische Vorgänge, mit denen wir bekannt werden. Das normale religiöse Leben tritt dem Außergewöhnlichen gegenüber ganz in den Hintergrund. Oesterreich meint zwar, daß letzterem in der Religion eine überragende Rolle zukomme, daß nicht nur das Christentum, sondern jede Religion, ja fast jede Sekte aus derartigen Tatbeständen ihren Ursprung nehme (S. 24). Doch wie es in der allgemeinen Psychologie verfehlt wäre, die außergewöhnlichen und pathologischen Erscheinungen zum Ausgangspunkte zu nehmen, so wohl auch in der Religionspsychologie. Auch hier gehören die normalen Erlebnisse zu den Grundformen des religiösen Lebens überhaupt, und ihre Kenntnis ist vor allem auch dem Historiker für die Grundlegung der Religionswissenschaft notwendig. Die Zustände gesteigerter religiöser Betätigung treten in der Religionsgeschichte zwar mehr in den Vordergrund, aber sie sind gleichsam nur die Berge, die aus dem Hochlande weithin sichtbar emporragen; um das ganze Hochland religiösen Lebens zu kennen, genügt es nicht, wenn man nur sie kennt. Zuerst muß man die Ebene durchstreifen, dann erst kann man die Höhen erklimmen. So darf man in einer Einführung in die Religionspsychologie die einzelnen religiösen Erlebnisse, die Andacht, das Opfer, das Gebet, das religiöse Gemeinschaftsleben, das Kultleben nicht übergehen. Auch den religiösen Typen müßte mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Im dritten Teile, der die Entwicklungsstufen der Religiosität behandelt, vermißt man bisweilen geradezu das religiöse Moment in der Fülle des Ethnologischen. — Noch ein Grund für die Bevorzugung der außerordentlichen Phänomene dürfte sich im Vorwort finden. Dort heißt es: „Das vorliegende Buch ist hervorgegangen aus akademischen Vorlesungen, die ich über Religionspsychologie wiederholt gehalten habe.“ Solche Vorlesungen müssen ja, wollen sie auf einen größeren Hörerkreis rechnen, den Reiz des Neuen und Interessanten haben, und die behandelten Probleme entbehren dessen auch tatsächlich nicht. Allerdings haben die Ausführungen durch diesen Umstand wieder gewonnen. Der Fluß der Sprache, die gewandte Darstellung, die Veranschaulichung durch Beispiele, die klare Darlegung, wie sie derartigen Vorlesungen eigen zu sein pflegt, kommen dem Buche nur zustatten. Es fesselt den Leser und fördert das Interesse für diese Wissenschaft.

Auf eines muß noch hingewiesen werden. Oesterreich orientiert sich fast ausschließlich an der protestantischen Theologie und Frömmigkeit und zieht die katholische religiöse Literatur viel zu wenig heran. Einen Thomas von Kempen erwähnt er überhaupt nicht, und aus den Schriften einer hl. Theresia, Mechthild, eines hl. Ignatius¹ könnte man mehr schöpfen als nur einige Aufschlüsse über

¹ Die Behauptung des Verfassers S. 11, die Selbstbekenntnisse des hl. Ignatius von Loyola hätte der Vatikan leider noch immer nicht in vollem Umfange herausgegeben, ist unrichtig. H. Böhmer (Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola, Leipzig 1902) hat aus inneren Gründen geschlossen, daß die Bekenntnisse, wie sie bei den Hollandisten publiziert sind, nicht vollständig seien. Aber alle seine Gründe sind falsch, wie er selber später anerkannt hat. Die Selbstbekenntnisse sind längst in vollem Umfang und diplomatisch genau herausgegeben in den Monumenta hist. Soc. Jesu. Monumenta Ignatiana Series VI. Tomus I. Matriti 1904.

Visionen und Inspirationen. Von seinem Standpunkte aus wird der Verfasser freilich dieser Literatur etwas skeptisch gegenüberstehen. Auch für ihn gilt der Satz, den er im Schlußkapitel schreibt: „Die Interpretation der Quellen ist ganz und gar abhängig von dem Weltbild der Zeit, der der Forscher angehört“ (S. 155). Es spricht jedenfalls der Schüler des protestantischen Rationalismus aus ihm, wenn er als Beispiele von Visionen die Erscheinungen des auferstandenen Christus, die Vision des hl. Paulus vor Damaskus anführt, und wenn er zum Bericht über das Pfingstwunder, der sich mit seiner Erklärung der Glossolalie nicht decken will, meint: „Dieses Zeugnis kann, wenn man den Bericht an späteren, zuverlässigeren mißt, nicht als wirklich historisch gelten. Es übertreibt und idealisiert“ (S. 52). Im übrigen zieht sich Oesterreich gerne auf den skeptischen Standpunkt zurück, sobald es sich um Fragen über die Realität des Transzendenten und der Erlebnisse desselben handelt.

Josef Müller S. J.

Kirchliche Kunst.

Die Entwicklung der kirchlichen Architektur in der deutschen Schweiz im 17. und 18. Jahrhundert. Von Dr. Fritz Gysi. Mit 56 Lichtdrucktafeln. 8° (140 S.) Aarau 1914, Trüb. M 6.50; geb. M 7.50

Die Wertung der Barockkirchen hat in den letzten Jahrzehnten bei uns eine förmliche Umwandlung erfahren. Während man vormals die Schöpfungen des Barocks als arge Verirrung und als Ausbund von Geschmacklosigkeit brandmarkte, hat man nachgerade gelernt, ihnen sachlicher, unbefangener gegenüberzutreten und auch in ihnen manches wertvolle, künstlerisch wirkende Moment entdeckt, ja sich selbst im vollen Gegensatz zu früher zu förmlichen Lobeshymnen auf die hervorragenden Eigenschaften gerade der Barockkirchen emporgeschwungen. Eine sehr wichtige Folge dieses Wandels in der Auffassung des Barocks war, daß den im vorigen Jahrhundert rücksichtslos grassierenden puristischen Bestrebungen, denen leider manches tüchtige Barockwerk zum Opfer fiel, Einhalt geschah; eine andere, nicht minder wertvolle, daß nun auch die Kirchenbauten des 17. und 18. Jahrhunderts, die bis dahin seitens der Kunsthistoriker meist eine recht fließmütterliche Behandlung erfahren hatten, sei es im einzelnen sei es nach Gruppen zum Gegenstand eingehender Untersuchungen genommen wurden. Auch die vorliegende Arbeit, die eine zusammenfassende Darstellung der Barockkirchen der deutschen Schweiz zu geben versucht, ist eine Frucht dieses Wechsels in der Anschauung vom Wert und von der Bedeutung der Barockkunst.

Die Renaissance hat in den schweizer Kirchenbauten wenig Spuren hinterlassen. Der Barock schließt sich in der Schweiz unmittelbar an die letzten Ausläufer der Gotik an. Die Zahl der Kirchen, welche die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts dort schuf, ist gering. Eine stärkere Bautätigkeit setzt erst in der zweiten Hälfte ein; im 18. entwächst eine Fülle neuerer Kirchen dem Boden. Sie stellen zu einem sehr großen Teil kleinere Landkirchen dar, doch gibt es unter ihnen auch manche stattlichen, ja geradezu hervorragenden Schöpfungen, wie namentlich die Abteikirchen zu Einsiedeln und St. Gallen. Alle Bauten tragen seit der Mitte