

ist die unendliche Vollkommenheit, wie sie dem ens a se eignet, mit der Veränderlichkeit unvereinbar. Gehört die unendliche Vollkommenheit zum Wesen des ens a se, so kommt sie ihm von vornherein zu und ist nicht erst die Frucht einer Aufwärtsentwicklung. Da das, was notwendig zum Wesen gehört, diesem nicht verloren gehen kann, ohne seine Existenz zu vernichten, so kann beim ens a se auch eine Veränderung im Sinne eines Verlustes von Seinsvollkommenheit nicht in Betracht kommen.

Die Feststellung, dass das ens a se unendlich vollkommen, einfach und unveränderlich ist, hat für den kosmologischen Gottesbeweis eine hohe Bedeutung. Da der Welt diese Wesenseigenschaften offenbar fehlen, so kann das ens a se nur eine überweltliche Grösse sein.

---

## Probleme und Schulen der vergleichenden Religionswissenschaft.

Von Hochschulprofessor Dr. Engert, Regensburg.

---

Die Religionswissenschaft bedeutet, von der Geschichte des religiösen Lebens aus gesehen, den starken Anstieg lebendiger Teilnahme an den Fragen der Religion nach der Stagnation und Verwässerung, welche in der Aufklärung über die europäische Menschheit gekommen war. Lief daneben auch immer eine starke Unterströmung, welche in der Religion eine Verirrung des menschlichen Geistes sah, so zog doch mehr und mehr die durch die Geschichte immer deutlicher herausgestellte Tatsache und Bedeutung der Religion die Aufmerksamkeit auf sich. Dafür ist die Entwicklung und Entfaltung der modernen religionswissenschaftlichen Schulen, ist die Entwicklung der Problemstellungen beredtes Zeugnis.

### I. Die sprachwissenschaftliche Schule.

Die Geburtsstunde der modernen Religionswissenschaft ist die Entdeckung der hl. Schriften und deren Sprachverständnis in Indien, Aegypten, Ninive und Babylon. Mit einem Male traten diese alten Völker, die wir bisher kaum mehr als durch sagenhafte Berichte kannten, ins helle Licht der Geschichte der „Literaturvölker“, und was noch mehr war: es war wesentlich ihre Religion, von der uns die neuentdeckten Texte kündeten. So innig stand Tun und Treiben der alten Völker, stand ihre ganze Kultur und Geschichte im Bunde mit der Religion. Der eigentliche Begründer der modernen Religionswissenschaft ist Fr. Creuzer mit seiner „Symbolik“, 14 Bde., ab 1812. Er befasst sich

hauptsächlich mit den griechisch-römischen Mythen, die er mit den sonst bekannten Mythen vergleicht. Die Gesichtspunkte dieser Vergleichung sind stark dogmatisch und ungenügend begründet, aber doch nicht ganz ohne Berechtigung. Otfried Müller führte die bis dahin fast nur philosophisch orientierte Arbeit in die kulturgeschichtlichen Probleme ein und schuf die ersten Grundsätze einer historischen Methode für die Wissenschaft von der Kulturgeschichte („Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“, 1825). Der beherrschende Geist wurde der Deutsch-Engländer Max Müller-Oxford, der in seiner langen Gelehrtentätigkeit die Disziplin geradezu schuf („Introduction to the science of Religion“ 1873). Neben ihm waren Hauptvertreter Lepsius (1851), W. Schwarz (1860), A. Kuhn (1859), Baudry, Burnouf („La science des religions“ 1870), Michel Bréal, E. H. Meyer, Ch. Ploin etc. (vgl. Wundt, Völkerpsychologie II, 1 „Mythus und Religion“).

Die Bewegung ging, wie immer in den Anfängen einer Wissenschaft, sofort auf das Zentralproblem aller Religion: Ursprung und Entwicklung der Religion, insbesondere des Gottesbegriffes. In der Annahme, dass man in den neuentdeckten Sprachdenkmälern den Ursprung der menschlichen Kultur, überhaupt des menschlichen Denkens gefunden habe, glaubte man, mit der Entdeckung der Sprachwurzeln auch die ursprünglich den Götternamen zugrunde liegenden psychischen Erlebnisse zu erkennen, und richtete, der Sprachwissenschaft folgend, das Hauptaugenmerk auf Feststellung und Sinn der hl. Texte. Dabei suchte man die alten und ältesten religiösen Gebräuche, Anschauungen und Satzungen möglichst vollständig zu erforschen, ging ihrer Entstehung und Verbreitung nach, zergliederte und verglich mit den Mitteln der vergleichenden Sprachforschung die einzelnen Namen der Götter und Halbgötter: Die Etymologie schien klärlich den ursprünglichen Sinn zu verraten (vgl. noch Forchhammer, Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache, Kiel 1891). Als wichtigstes kam der Entwicklungsgedanke dazu. Von Hegel als apriorisches Prinzip gefordert und aufgestellt, fand er in der Sprachgeschichte Verwirklichung an einem realen, noch dazu in höchstem Masse rationalen Vorgang. Die literarischen Denkmäler nötigten einfach dazu, das Neben- und Nacheinander als Entwicklung zu deuten. So wurde von der Sprache her der Entwicklungsgedanke auch auf die Religion übertragen und wurde hier wie dort das heuristische Prinzip.

Auf den Spuren der Mythen- und Märchenforschung der Gebr. Grimm wandelnd, schien sich den Forschern das Ergebnis aufzudrängen: Die ursprüngliche Form aller Religion ist die Verehrung der Natur und ihrer Erscheinungen. Der Mensch, durch eine angeborene Notwendigkeit bei der Bildung der Sprache gezwungen, auf Bilder zurückzugreifen, um seine Gedanken auszudrücken, nahm schliesslich seine Metaphern für Realitäten. Er personifizierte und vergöttlichte so die in der Natur wirksamen Kräfte, er gab ihnen menschliche Gedanken, Vorstellungen und Begierden, in der

fatalen Notwendigkeit, Ausdrücke zu gebrauchen, die Leben und Gedanken den Naturkräften unterlegen. Je nachdem Sonne oder Mond oder Morgenröte oder Gewittersturm oder andere Naturvorgänge in den Gesichtskreis des Menschen traten, wurden sie in menschlicher Weise vorgestellt, personifiziert und vergöttlicht: der primitive Vorgang dessen, was man wissenschaftlich Mythologie nennt. Daher der Name für diese Schule „Naturmythologische Schule“. So dankt nach dieser Schule die Religion dem sprachschöpferischen Genius des Menschen ihren Ursprung, oder wenn man will (vgl. Goblet d'Alviella III<sup>d</sup> International Congress of the Hist. of Religion Oxford 1908 II S. 372 f.) einer Krankheit der Sprache. Max Müller machte noch die wichtige Bemerkung: Es steht bei Gebet und Opfer immer nur ein Gott im Mittelpunkt der Gedanken, der dann als der eine und einzige erscheint; daher der Schein des Monotheismus in vielen ursprünglichen Gebets- und Opfersprüchen. In Wirklichkeit bedeute dies aber keine Leugnung der ursprünglichen Vielheit der Götter, sondern sei nur eine psychologische Notwendigkeit oder ein Brauch frommer Uebertreibung. Er nannte dies den Henotheismus der Religion. Darin fand er die Brücke zu dem späteren Monotheismus der Kulturreligionen, insbesondere des Christentums.

Die einseitig sprachwissenschaftliche Schule, mit oder ohne mythologische Deutung herrscht vielfach noch in unserer Exegese; der damit verbundene Entwicklungsgedanke von einem Hervorgang der Religion des Monotheismus aus genuinem Polytheismus bezeichnet die rein philologisch gerichtete Schule von Delitzsch († 1923). Hier gilt noch nahezu uneingeschränkt die philologisch-historisch-komparative Methode, wie sie Hardy im I. Heft des „Archivs für Religionswissenschaft“ (1898) proklamierte (I. 1. S. 41).

Die Schule der Naturmythologie selber fand eine Weiterbildung in der astralmythologischen Schule der Gegenwart. Im März 1906 hatte sich in Berlin eine „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung“ gebildet, hauptsächlich auf Anregung von Ernst Siecke, der auch den I. Band der „Mythologischen Bibliothek“ herausgab, „Drachenkämpfe“ (1907). Sie schien zunächst Mythologie und Religion reinlich zu scheiden. „Die Mythologie ist nicht nur Religionswissenschaft und Erforschung der Riten und Kulte“. Ferner betont sie den astralen Ausgangspunkt der mythologischen Entwicklung an den grossen Gestirnen Sonne, Mond und Venus; Siecke stellt den Mond wegen der Fülle seiner Gesichte als älteste und reichste Quelle der Mythenbildung hin. Endlich betont Siecke, dass die Aussagen der Mythen stets auf einen am Himmel wirklich geschauten Vorgang sich bezögen, deswegen wörtlich gemeinte Urteile und Aussagen über die Naturwunder seien. Ehrenreich hat die Astralmythologie umfassend dargestellt mit Heranziehung der sämtlichen Mythologien der Erde und kam zu einer Ueberwindung des Sieckeschen Panlunarismus, indem er auch die Bedeutung

der Sonne und der anderen Sterne würdigt. Doch ist auch für ihn die Mythologie Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung.

Die astralmythologische Schule erlebte ihre extremste Gestaltung im Panbabylonismus. Die Hauptvertreter sind H. Winkler †, A. Jeremias und E. Stucken. Die Hauptsätze hat Schmidt in seinem „Ursprung der Gottesidee“ dahin zusammengefasst: 1. Alle Mythologie ist wesentlich Astralmythologie, bezogen auf den Lauf der Sonne, des Mondes und der Venus im Verhältnis zum Tierkreis. Die Vorgänge am Himmel sind Mass, Norm und Richtschnur für die irdischen. Die Mythologie wird Religion, weil die Gestirne die vornehmsten Offenbarungen der Gottheit sind; vom Volk werden Gestirne und Gottheit identifiziert, von den Eingeweihten zumeist nicht. 2. Der Ausgangspunkt dieser Astralmythologie ist Babylon; von da aus sei sie auf sämtliche Völker der Erde übergegangen. 3. Die in Babylon beobachtete Präzession der Frühlings-Tagesgleiche von den Plejaden bezw. dem Stier zum Widder und die damit in Babylon verbundene Kalenderreform deute auf den hohen Stand der dortigen Kultur hin, beweise den Ursprung aus Babylon und gebe eine genaue Datierung für die Entstehung der Astralmythologie (vgl. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, 1912, S. 49 ff.)

Solange es neben den aus der Sprachwissenschaft hervorgegangenen Forschern kaum andere Religionsforscher von Bedeutung gab, herrschte die philologisch-naturmythologische Schule fast unbeschränkt. Aber selbst in ihrem Bereiche kam gegen das Ende des 19. Jahrhunderts das ganze Gebäude zum Einsturz, und die Wiedererrichtung durch die Panbabylonisten war nur von kurzer Dauer. Schmidt bemerkt mit Recht: Die tote Buchforschung förderte in der Vergleichung der Literatur-Mythologien ganz wenig sichere Resultate zutage, die etymologischen Spekulationen hoben sich zum grössten Teile gegenseitig auf (Schmidt a. a. O. S. 39).

Die erste Voraussetzung war, dass mit der in der Literatur fixierten Sprache die Anfänge der Kultur und Religion gleicherweise erfasst würden. Diese Voraussetzung wankte, als die Ethnologen nachwiesen: Vor der Literatur liegt eine grosse Schicht literaturloser Entwicklung, in der die ursprüngliche Bedeutung der Sprachwurzeln bereits abändernde Einflüsse erfahren. Insbesondere ergab sich bereits eine lange Geschichte der religiösen Anschauungen vor der literarischen Fixierung. Es kann also die Schriftreligion mit ihren Gottesvorstellungen uns über den ursprünglichen Sinn der Religion und ihrer Gottesnamen ohne die Ethnologie nichts Sicheres sagen.

War so die grundlegende Voraussetzung fehlerhaft, so war es ebenso die zur Deutung angewandte Methode. Sie bestand, streng genommen, in einer mehr oder minder geschickten Einfühlung in die primitive Denkweise, welche sprach- und religionsschöpferisch gewirkt haben soll. Auf diese Schwierigkeit weist aus dem Gebiete sogar der Ethnologe Söderblom

hin: was wissen wir eigentlich von der Denkweise der Primitiven — wir fügen bei, auch von der Denkweise und den seelischen Verknüpfungen, welche Sprache und Mythen schufen? „Es ist erfreulich, dass ein Jeder in den Erscheinungen das herausfindet, was seine Theorie bestätigt“ (Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1917, S. 5.) In Wirklichkeit war, zumal in der naturmythologischen Schule, diese „Einfühlung“ kaum etwas anderes als ein Zurücktragen heutiger Denkweise in jene alte Zeit, oft genug völlig kritiklos. Gerade darin liegt der Grund für die von Schmidt festgestellte Zwiespältigkeit und Willkür, für die Ergebnislosigkeit der Mythenforschung.

Der 3. Fehler lag in der Voraussetzung, welche sich mit dem Hervorgang der Religionswissenschaft aus der Sprachforschung erklärt: Die Religion sei aus der Sprache hervorgegangen, also den Sprachgesetzen unterworfen in Bildung wie Entwicklung. Insbesondere sei Religion eine Mythologie d. h. Verwechslung des Bildes mit dem Abgebildeten, der Metapher mit dem Bezeichneten; und es sei die Aehnlichkeit grundsätzlich als Abhängigkeit zu erklären. Es ist jedoch in keiner Weise sicher, dass der primitive Mensch Bild und Abgebildetes verwechseln musste. Insbesondere ist zu erwägen: Mythologie ist nach der heutigen Religiosität sicher ein Irrweg und Abweg, das gerade Gegenstück der Religion; nach der Darstellung der naturmythologischen Schule müsste aber diese Religion aus der sie verneinenden Mythologie hervorgegangen sein. Das scheint eine logische Unmöglichkeit. Sie ist aber auch als geschichtliche Wirklichkeit in keiner Weise bis jetzt nachweisbar. Vielmehr kann Andrew Lang auf Grund eines reichen Tatsachenmaterials die Mythologie, zumal in ihrer niederen Form, geradezu als den Abweg von der ursprünglichen echten Religion (in unserem Sinne) erklären, welche nach und nach die Religion überwunden hat, aber aus anderen Quellen wie die echte Religion erwachsen ist (Myth, Ritual and Religion, 1901; vgl. Schmidt S. 156 ff.) Schliesslich folgt keineswegs aus der Aehnlichkeit eine Abhängigkeit; die letztere braucht noch einen besonderen Nachweis, da gleiche Anschauungen vermöge der bei den Menschen gleichen seelischen Anlage auch unabhängig voneinander entstehen können.

Das letztere gilt besonders gegen den Panbabylonismus. Man hat mit dem an sich oft genug recht fragmentarischen Nachweis der Aehnlichkeit kurzerhand die Abhängigkeit angenommen — was logisch unzureichend ist. Dazu kam das schnelle Gericht mit dem Nachweis Kuglers, dass die babylonische Sternkunde zur vorausgesetzten Zeit lange nicht auf der von den Panbabylonisten angenommenen Höhe stand (Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel II. 1, 1919; Schmidt a. O. S. 51).

Daraus folgt sofort: Das von den Philologen angegriffene Problem, der Ursprung der Religion und insbesondere der des Gottesbegriffes, ist mit den Mitteln der Sprachwissenschaft unlösbar. Sprache und Religion

hängen nicht so innig zusammen, wie die Schule voraussetzt. Noch weniger führt sie uns in die Anfänge menschlichen Geisteslebens, oder gewährt sie die Möglichkeit, die Denkweise der ursprünglichen Religion zu rekonstruieren. Was sie uns in Wirklichkeit gewährt, ist die möglichst treue Wiedergabe der literarischen Denkmäler und die Deutung der Mythologie in einem jungen literargeschichtlichen Zeitpunkt.

## II. Die evolutionistischen Schulen.

Mittlerweile war ein anderes Problem in den Vordergrund getreten: Das Problem der ursprünglichen Form. Indem man die älteste Form der Religion suchte, glaubte man, zugleich den Schlüssel zu deren ursprünglichem Sinn in die Hand zu bekommen. Den Anstoss zur neuen Entwicklung gab die neue Wissenschaft der Ethnologie.

In den Tälern der Somme hatte Boucher de Perthes mit seinen Ausgrabungen die Kulturüberreste vorgeschichtlicher Menschen entdeckt, und Charles Lyell hatte von der Geologie her die Bedeutung dieser Funde als der Zeugen für eine Geschichte, welche vor der uns durch schriftliche Denkmäler bezeugten Geschichte lag, erkannt. Zugleich entdeckte man in Australien und anderswo Völker, deren Kultur noch dieselben Formen wie jene der vorgeschichtlichen Völker aufwies. Sie wurden somit zur Deutung jener vorgeschichtlichen Ueberreste herangezogen. In Verbindung mit den geologischen Tatsachen ergab sich die Anschauung, dass das Auftreten jener vorgeschichtlichen Kultur kaum über das 5. Jahrtausend v. Chr. zurückgeht. Der Vergleich der ausgegrabenen mit den noch vorhandenen Kulturresten der jetzt lebenden Naturvölker ergab das Axiom der modernen Ethnologie, dass jedenfalls die Zustände der äusseren materiellen Kultur bei den Naturvölkern im allgemeinen als erstarrte Vorstufen zu den Entwicklungsstufen der Kulturvölker (im engeren Sinne) betrachtet werden müssen (vgl. Schmidt, Ursprung der Gottesidee S. 15). Die Anwendung auf die geistige Kultur, im besonderen auf die Religion, lag nahe und wurde sehr bald ausgeführt.

Eine zweite Strömung setzte gleichzeitig ein. Es war die Richtung des Denkens auf das „Positive“. Man war der philosophischen, aprioristisch denkenden Wissenschaft müde geworden und strebte nach realen, empirischen Grundlagen für das wissenschaftliche Arbeiten. Auguste Comte gab zuerst der Richtung mit seiner „Philosophie positive“ Ausdruck (1830–42), und damit beginnt der Siegeslauf der positiven, empirisch gerichteten Wissenschaft und Philosophie. Die Anwendung des Entwicklungsprinzips, zunächst in der Form der Forschung nach empirischen Unterlagen durch Darwin, gab der Ethnologie ein zweites Axiom, dessen aprioristischer Charakter durch die blendende Ausführung nur zu leicht und zu dauerhaft verdeckt wurde: Der Mensch hat sich aus einem tierischen, gänzlich kulturlosen Zustand entwickelt; die kulturarmen Naturvölker sind die ersten aus der Tierheit herausführenden Stufen. Darwins berühmtes

Werk „On the Origin of Species“ erschien 1859, im selben Jahr, als Lyell die 1839 gemachten Forschungen Bouchers anerkannte. Die Theorie Darwins ist Evolutionismus, welche alle Entwicklung erklärt als Hervorgang aus niederen Stufen zu höheren. Sie ist der äusserste Gegenpol zu der logisch-organisch fundierten Entwicklungslehre, welche für die höheren Stufen eine zureichende Begründung in den niederen verlangt, mindestens in Form der Anlage des Höheren im Niederen.

Die Verbindung der Ethnologie mit dem alogischen Evolutionsprinzip gab der Ethnologie und damit den ethnologischen Schulen der Religionswissenschaft eine verhängnisvolle aprioristische, zugleich alogische Wendung. Je barbarischer, alogischer die Form, desto mehr schien sie geeignet, an die Urstufe der Kulturentwicklung gesetzt zu werden; ein weiterer geschichtlicher Nachweis schien unnötig. So zeugte das apriorische Forschungsprinzip immer neue Stufen vor den einmal zur Bestätigung der Theorie gefundenen; eine „prae . . . istische“ Theorie löste die andere ab. Wir bezeichnen sämtliche hierher gehörigen Schulen als evolutionistisch und unterscheiden wieder die anthropologische, die präanimistische Zaubertheorie, den präanimistischen Ur-Monotheismus, welcher letzterer nur bedingt hierher gehört.

a. Die anthropologische Schule. Dieselbe stellt in den Mittelpunkt der religionsschöpferischen Funktionen der menschlichen Seele jene Funktion, vermöge deren er gezwungen ist, Natur und Aussenwelt überhaupt nach dem Muster seiner eigenen Seele zu deuten („Einfühlung“).

α. Der Animismus. Der Schöpfer der Schule, der sie sofort zu imponierender Grösse erhob und ihr nahezu klassische Bedeutung errang, ist der Engländer I. B. Tylor mit seinem Werk „Primitive Culture“ (1872). Nach dem Vorgang J. Lubbocks (1870) ordnete er die Menge des auf die Religion bezüglichen ethnologischen Materials in eine einheitliche Entwicklungsreihe, schuf aber zugleich eine Theorie für die Entstehung der Religion, indem er von der Verehrung derjenigen Geister ausging, welche nach der Annahme der Primitiven die Natur beseelen (spirits), später auch die Theorie H. Spencers aufnahm, welche die Geister der Verstorbenen (ghosts) zum Ausgangspunkt nimmt (vgl. Schmidt, a. a. O. S. 18; Söderblom a. O. S. 11). Die Hauptzüge der Tylorschen Evolutionstheorie, bekannt unter dem klassisch gewordenen Namen Animismus, sind folgende (wir zitieren nach der gedrängteren Zusammenfassung in Tylors „Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation“, Braunschweig 1883; deutsch von Siebert):

1. Ausgangspunkt aller Religion ist der Geisterglaube (Animismus).

Die Annahme von Seelen, welche von dem Körper unabhängig sind, entsteht aus den Beobachtungen von Schlaf, Ohnmacht und Tod, von Traum und Vision, Schattenbild und Spiegelbild, aus der Wahrnehmung,

wie der Atem als schwaches Wölkchen aus dem Munde entweicht. Die Unterscheidung von Seele und Geist sei spätere philosophische Arbeit (S. 412 ff.) Dieselben Erscheinungen mussten notwendigerweise bei den Wilden zur Uebertragung dieses Seelenbegriffs auf die belebte und un-belebte Natur führen (S. 417). Die Sorgfalt bei der Totenbestattung zeigt, dass die Primitiven den vom Leibe befreiten Seelen der Toten besondere Kräfte zuschrieben, der von dem zerfallenden toten Körper auf die Körper der Lebenden sich auswirkt: sie werden zu Dämonen, welche in alle möglichen menschlichen Verhältnisse eingreifen (S. 425 ff.)

2. In den Religionen aller Völker stehen über den Dämonen höhere Geister oder Götter. Diese entstehen bei den Ahnen verehrenden Völkern aus der Verehrung grosser Häuptlinge oder Krieger oder sonst gefeierter Personen (hier nimmt T. den Manismus Spencers auf). Bei den die Naturgeister verehrenden Völkern sind es die grossen Erscheinungen am Himmel, welche, animistisch gedacht, die Stelle des höchsten Gottes erringen: Sonne, Mond und andere Sterne. So entsteht eine Reihe von Göttern: Ursprung des Polytheismus (S. 432 ff.) Aus diesem Polytheismus wird entweder Pantheismus oder Monotheismus, indem entweder das ganze Universum als einheitlicher Körper mit einheitlicher Seele aufgefasst wird, oder indem eine beherrschende Gottheit auf den höchsten göttlichen Rang erhoben wird (S. 439). Die Hauptformen der Gottesverehrung sind Gebet und Opfer, als Versuch gedacht, sich nach menschlicher Weise die Gunst der grossen Geistwesen nach Analogie der grossen Männer auf Erden zu erwerben; während die ausserordentlichen Zustände des Menschen (Ekstasen und Visionen), in denen ihm die Geister erscheinen oder aus ihm sprechen, den Verkehr und die Einigung mit den Göttern ermöglichen (S. 439 ff.)

3. Sittlichkeit und Religion sind auf den untersten Stufen getrennt; auf den höheren Stufen erscheint die Gottheit als der Schutz des Rechtes und der Sitte (S. 444 ff.). Höheres Wissen und höhere sittliche Begriffe sind die Triebkräfte zu höherer Entwicklung der Religion (S. 449).

Schmidt rühmt an dem System Tylors die bewunderungswürdige Kraft der Synthese aus der gewaltigen Fülle der verwerteten Tatsachen und die anscheinend lückenlose Geschlossenheit (a. O. S. 22 f.) Unsere Kritik hat zunächst die quaestio facti zu stellen: hat Tylor bei aller Fülle von Tatsachen dieselbe vollständig vor sich gehabt, oder auch richtig gedeutet? Sein grosser Gegner Andrew Lang, dem darin vor allem Schmidt (a. O. S. 149 ff.) und auch Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens S. 144 ff.) folgten, hat die grosse Linie der im „Urheber“ begrifflich erfassten Gottheit aufgedeckt, welche mindestens gleichzeitig mit den animistischen Dämonenvorstellungen im primitiven Denken nachzuweisen ist. Dieser Urheber kann nicht aus dem Dämonenglauben entstanden sein, da er gar nichts Dämonisches an sich trägt, und wie erwähnt, mindestens mit ihm gleichzeitig ist. Dazu kommt, dass diese Dämonen ursprünglich gar keine



religiösen Mächte sind, wie aus Tylors eigener Schilderung hervorgeht; sie haben erst in einer Herabstimmung der religiösen Funktion die religiösen Schätzungen auf sich gezogen, wie Andrew Lang richtig gesehen hat. Dies geschah, weil eben diese Mächte bei der Hilflosigkeit des primitiven Menschen gegen äussere Bedrohung die Aufmerksamkeit des Menschen allein in Anspruch nahmen. Schliesslich ist zu erwägen, ob wirklich die Primitiven, wie Tylor will, Metapher und Bezeichnetes, Bild und Sache so miteinander verwechselten, was Schmidt mit gutem Grund bezweifelt (S. 48).

β. Die Völkerpsychologie. Gegenüber der straffen Einseitigkeit von Tylors Theorie, welche alle Religion aus der einen animistischen Wurzel ableitet, hat Wundt mit besserer Psychologie und Kritik der Tatsachen drei psychologische Wurzeln gefunden, aus denen Religion geflossen sei. Wundt unterscheidet die Körperseele, die in einem oder mehreren Körperteilen befindliche Seele von der freien Seele, welche in einem Körperlichen Wohnung nimmt. Nur der Dämon entsteht aus der Konzeption der Körperseele, und dieser gewinnt übermenschliche Macht zu nützen und zu schaden. Aus einer anderen Wurzel, nämlich der Notwendigkeit, mit Bildern nach menschlicher Art die Aussenvorgänge darzustellen, entsteht die Mythologisierung der Naturvorgänge, und diese erzeugt die Götter, welche überweltliches Dasein und überweltliche Macht haben. Die Vorgänge am Himmel werden deswegen genau mit menschlichen Bildern wiedergegeben. Die dritte Wurzel ist die Heldensage, welche die Menschen zu göttlichen Wesen überhöht und solche Persönlichkeiten schafft. Indem nun diese Persönlichkeitsvorstellung in die mythischen Gestalten einfließt, entstehen aus den mythologisierten Naturkräften mannigfaltige Göttergestalten: wir haben hier den echten Ursprung des Polytheismus. Die vielen Götter flossen in einen zusammen, aus Polytheismus wurde, um mit Max Müller zu reden, Henotheismus. Der echte Monotheismus ist spätere philosophische Bildung. An der Urstufe der Religion stehe einfacher Dämonenglaube, die zweite Stufe sei der Polytheismus der Naturgötter, der Monotheismus sei die letzte Stufe (Wundt, *Mythus und Religion I* (1905), II<sup>2</sup> (1914), III (1909); vgl. Schmidt, S. 43 ff; Söderblom S. 10).

Wundts Theorie ist somit eine auf neues reiches Tatsachenmaterial gestützte Weiterbildung der Theorie Tylors, wie Schmidt und Söderblom richtig anmerken. Für die philosophische Kritik vertritt Wundt den richtigen Standpunkt, dass die geschichtlich entstandenen Religionen nur über die psychologischen Beweggründe Aufschluss geben können, aus denen sich die religiösen Vorstellungen entwickelt haben (*System der Philosophie*, 1889, S. 642). So gilt auch hier die *quaestio facti*. Da weist Söderblom nach, dass Wundts Beschreibung der Körperseele den neueren Erkenntnissen zufolge der primitiven Machtvorstellung sich nähert, dem Mana-gedanken, aus dem der Zauberglaube herausgewachsen ist. Dieser hat also eine andere Wurzel als Wundt annimmt. Die einfache Mythologi-

sierung schafft wirklich nur Personifikationen der Naturkräfte, und lässt in seinen Göttern den Menschen sich malen; aber der sittliche Monotheismus der Offenbarung weist ausserdem Kräfte auf, welche über der menschlichen Psyche liegen. Sie genügt nicht einmal, um den ursprünglichen Urhebergedanken zu erklären; denn hier liegt wohl ein primitiver Zusammenhang zugrunde. Zudem ist nach den neueren Forschungen der Urhebergedanke, also ein primitiver Monotheismus, so alt wie die Dämonenvorstellung.

Wir können hier sofort die französische soziologische Schule anschliessen, von der Pinard in seiner grossangelegten „Étude comparée des Religions“ I (1922), Histoire dans le monde occidental pg. 438 mit Recht bemerkt, dass sie nur eine Verbreiterung der Schule von Wundt in bestimmten Gedankengängen derselben darstelle. Die Schule geht von dem Soziologen Durkheim aus, dem sich Hubert und Mauss, sowie Lévy-Bruhl u. a. anschlossen. Ausgangspunkt ist der Gedanke, dass die Gesellschaft nicht eine Zusammenfassung von Individualwillen, sondern ein Wille für sich, folglich auch ein Wesen für sich sei. So ist auch die Religion nur ein geschlossenes System von Lehrsätzen und Uebungen, die sich auf hl. Dinge beziehen, d. h. solche, welche vom gewöhnlichen Gebrauch abgesondert, verboten sind; während Lehren und Uebungen die einzelnen Mitglieder in einer Einheit vereinen, Kirche genannt (Pinard l. c. 442). Daraus folgt freilich, dass auch Religion nur ein Produkt der Gesellschaft sein kann, und ihr Objekt ist wieder nur die Gesellschaft. — Man sieht leicht: diese Schule hat einen sehr modernen Zug; sie ist nichts anderes als der religionswissenschaftliche Unterbau des französischen Nationalismus. Ihr historisches Gegenstück ist die Tatsache, dass jedes Pantheon im Heidentum nationalistisch war: siegte König oder Volk, so war es ein Sieg des Gottes. Das Extrem ist die Verehrung des ägyptischen Pharaos als des Gottes Ra und der römische Kaiserkult. Philosophisch gesehen, ist das System nur eine Vergötterung der Massenseele; diese aber psychologisch nur eine Suggestionwirkung, die doch wieder nur eine Verstärkung individueller Willen ist. Die Beweise sind, wie Pinard anmerkt, doch zu sehr ad hoc konstruiert, das Ganze zu sehr mit Apriorismus gefüllt, als dass das System einem kritischen Blicke standhalten könnte. Damit soll nicht die Bedeutung des kollektiven Momentes in der religiösen Entwicklung geleugnet werden; aber vor diesem liegt doch das individuelle.

γ. Die philologisch-ethnologische Richtung. Indessen waren in Deutschland, z. T. schon vor Tylor, Gedankengänge lebendig geworden, welche das Ansehen der Philologenschule stark erschütterten und schliesslich zu einem Uebergang derselben zu den Ethnologen im Sinne Tylors führten. Die Richtung ging aus von der Volks-Mythologie und Folklore, und fand hier die Wurzeln des künftigen Götterglaubens. Ihre Vertreter waren Mannhardt (1831—1880), Schwartz (1821

bis 1899), Erwin Rhode (1845—1898), Hermann Usener (1834 bis 1905), Albert Dieterich (1866—1908) Oldenburg (1864 bis 1920) u. a. Mannhardt sah in der niederen Mythologie (den Feen-, Genien-, Nymphen-Märchen) die zuverlässigsten Ueberreste der primitiven Denkweise. Die anderen gingen nicht ausschliesslich in diesen Gedanken-gängen, zogen aber dieselben weitgehend zur Erklärung religionswissen-schaftlicher Tatsachen heran, und gelangten so zu einer Vermischung der philologisch-mythischen mit den ethnologischen Gesichtspunkten, die sicher in mancher Beziehung fruchtbar gewesen ist. Den Uebergang stellt haupt-sächlich Usener dar, der den Ursprung der religiösen Vorstellungen in den beiden seelischen Vorgängen Beseelung und Verbildlichung, d. h. Personi-fikation und Metapher sieht. Mit Stade und Schwally (1887 bezw. 1892) zog diese vermittelnde Richtung bei den Semitisten, insbesondere der pro- testantischen liberalen Schule ein; zu ihr zählen Smend, Marti, Nowack, Wellhausen, André, Bertholet, Roux etc. Dabei treten mehr als sonst bei den Exegeten gebräuchlich die Totengebräuche und Jenseitsvorstellungen in den Vordergrund; die Deutung war sehr häufig durch die evolutionistischen Grunddogmen beeinflusst, wie überhaupt diese Richtung gerne den Evo- lutionismus zu Tode entwickelt.

b. Die präanimistischen Theorien. Tylor hatte sich ausdrück- lich auf die Geschichte der Anthropologie und Civilisation beschränkt, und die Frage nach dem, was vorher lag, ausgeschlossen. Die Aufgabe, dies präanimistischen Stadien zu beschreiben, folgte sofort, ohne dass das evo- lutionistische Grundschema irgendwie aufgegeben wurde. Leider wurden die Hilfen für diese Aufgabe nicht aus der Geschichte genommen, sondern aus der Kinder- oder gar Tierpsychologie, getreu dem Darwinschen Grund- dogma.

Die erste dieser Theorien ist der Naturismus von A. Réville (1881). Ursprung der Religion sei das Gefühl einer Verwandtschaft zwischen dem Geiste des Menschen und den Geistern der ihn umgebenden freundlichen oder feindlichen Wesen (cf. Pinard l. c. 366). Die Theorie ist nichts anderes als eine Konstruktion, der die geschichtliche Basis fehlt.

Der weitaus bedeutendste Versuch sind die präanimistischen Zauber- theorien. Eine Art Vorläufer ist Frazer's „Golden Bough“ (1890), gemäss dem die ganze Welt mit Wesen bevölkert sei, auf die man mit mensch- lichen Mitteln einwirken könne. Dabei sei eine Art gesetzmässiger Be- ziehung in diesen Einwirkungen angenommen worden, vermöge deren die angewendeten Mittel unfehlbar ihre Wirkung bei jenen Wesen gehabt hätten, eine Art primitiver Naturwissenschaft, in Wirklichkeit das, was wir heute Magie nennen (vgl. Schmidt, S. 24 f., Ehrlich, Origin of Australian Beliefs (1922), Frazer, l. c. I (1911) pg. 53). Die erste und nach Schmidts Dar- legung immer noch beste Ausführung fand die Zaubentheorie bei John H. King „The Supernatural“ (1892), ohne dass das Buch zunächst beachtet

worden wäre. So blieb es R. R. Marett vorbehalten, der Theorie die Wege zu ebnen in seinem Vortrag über „Preanimistic Religion“ (1899) und „The Conception of Mana“ auf dem III. Religionswissenschaftler-Kongress zu Oxford (1908). Der Richtung gehören an: S. Hartland; der berühmte Erforscher der mexikanischen Urreligion bei den Cora und Teilnehmer der Nayarit-Expedition, K. Th. Preuss; Edv. Lehmann, A. Vierkandt, Hubert, Mauss. Unter sich differieren die einzelnen in manchen Punkten: Preuss stellt die Magie vor die Religion, Marett und Vierkandt lassen sie ihr nachfolgen: Sidney Hartland leitet Magie und Religion aus derselben Wurzel ab; Hubert und Mauss lassen die sozial organisierten Kulte zu Religion werden, die anderen zu Magie (vgl. Schmidt, S. 417 ff., Pinard pg. 368).

Die religionsgeschichtliche Grundlage sind die von dem Melanesischen Missionar Codrington 1891 erstmals vollständig mitgeteilten Beobachtungen über das Mana der Melanesier. Man entdeckte sehr bald, dass dieses Mana unter den verschiedensten Bezeichnungen Orenda, Brahma, Wakanda, Manitu, Tabu überall sich findet. Söderblom übersetzt es mit dem Wort Macht und sieht gemäss den Ergebnissen der Ethnologie darin etwas durchaus Unpersönliches, besonders lebendig in einzelnen begabten Menschen (Zauberern), Sachen (im hl. Opferspruch oder Lied: Brahma), die als Mittel zur Aneignung dieses Mana dienen; inhaltlich ist es etwas Ungewöhnliches, Geheimnisvolles, Kräftiges, Wirksames. Die Verwunderung über dieses Wunderbare sei der Ursprung der Religion (Marett). Söderblom sieht die Auswirkung dieser Machtvorstellung im Wunderglauben des Volkes, und als Heiligkeitskraft, die z. B. im Reliquienkult sich äussere, sei es der Ausgangspunkt bestimmter religiöser Richtungen geworden, so im indischen Brahmanismus, wo schliesslich das Brahma die alten Götter abgesetzt habe und selbst zu Gott geworden sei (vgl. Söderblom S. 33—113). Rudolf Otto führte in seinem berühmten Buch „Das Heilige“ (1917) den Begriff in die Religionsphilosophie und Theologie ein, indem er daraus die Gottesverehrung überhaupt ableitete.

Diese präanimistische Zaubentheorie, die modernste, wie sie Schmidt und Söderblom mit Recht bezeichnen, hat ihre eingehendste Kritik bei Schmidt gefunden. Schmidt leitet die Zauberei mit King<sup>7</sup> aus dem Anblick des Ungewohnten, Neuen, aus dem Gefühl der absoluten Ohnmacht ab, mit der der Mensch der grossen Natur gegenüberstand. Diese hätten einen seelischen Erregungszustand geschaffen, welcher der Bildung von Assoziationen entgegenkam, um den furchterregenden Gegenständen beizukommen. Mit Marett und Vierkandt (zu nennen wäre auch Preuss; vgl. dessen „Geistige Kultur der Naturvölker“, 1914) nimmt er die Ausdrucksbewegungen des Affektes an, welche für sich die Entladung der psychischen Erregung herbeiführten, und so in einer irregeleiteten Kausalität darin die Ursache für bestimmte ausserseelische Wirkungen erkennen liessen. Gegen die Zaubentheorien bestreitet Schmidt auf Grund der ethnologischen Be-

tunde die Priorität der irrigen Kausalitätsvorstellung vor der normalen (vgl. auch Pinard und Ehrlich), und insbesondere weist er auf die Unmöglichkeit hin, das bei allen Religionen grundlegende Moment der Personifikation aus dem Magismus zu erklären. Dem wäre anzufügen: Die geheimnisvolle Kraft war nicht immer Objekt einer verkehrten Kausalitätsauffassung; sie war vielmehr durchaus wirklich und wurde zuerst bei besonders begabten Menschen gefunden, den Zauberern, die wir heute mediumistisch veranlagte Personen nennen würden. Durch gewisse Mittel können nach Anschauung der hierin besonders begabten aller Menschen solche Kräfte erlangen; sie werden tatsächlich bei verschiedenen Völkern durch Narcotica, Alcoholica, Tänze auch erreicht. Aber es folgt auch: diese mediumistisch-magischen Künste sind ursprünglich überhaupt areligiös, sie wurden es erst, als auf sie das religiöse Gefühl sich richtete und sie so zu „heiligen“ Objekten machte. Söderblom hat durchaus richtig gesehen: Soll in der primitiven Praxis eine Linie zwischen Religion und Magie gezogen werden, so geht sie nicht zwischen Geister- oder Gottesglauben und dem Mana-glauben, sondern zwischen einem ehrfurchtsvollen Einhalten der Riten und einer profanen Anwendung der primitiven Einsichten (Söderblom S. 215). In der Religion betet der Mensch die Gottheit an; in der Magie benutzt er sie für seine Zwecke (Söderblom S. 220). Es ist also durchaus unmöglich, die beiden in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen.

Eine Abart präanimistischer Theorie bezeichnet schliesslich der Totemismus. Der Engländer Mac Lennan vertrat erstmals 1869 die Idee, aus der Verehrung des Totems, der sich bei einigen indianischen Stämmen als Schutzgeist oder Namengeber des Stammes fand, habe sich die Religion entwickelt. Robertson Smith fand 1885 im Totempfer das Urbild des Opfers, und zog zu dieser Meinung eine Reihe alttestamentlicher Exegeten hinüber. Mit der ganzen Glut jüdischen Hasses gegen das Christentum bemühte sich seit 1905 Salomon Reinach diese Theorie unter das Volk zu bringen, zu einer Zeit, als der Nachweis bereits ethnologisch nahezu sicher erbracht war: der Totemismus habe mit Religion überhaupt nichts zu tun (vgl. Schmidt S. 35 nach Frazer; Pinard pg. 369).

#### c. Der präanimistische Monotheismus von Andrew Lang.

Die neue Theorie ist nur mit Vorbehalt evolutionistisch zu nennen. Sie geht wohl von dort aus und sieht in dem primitiven Monotheismus den einfachen Keim der späteren Entwicklung, nähert sich aber umsomehr der organischen Entwicklungsauffassung, als der Keim schon alle Ansätze zur späteren Höhe in sich zu bergen scheint. Der Schöpfer der neuen Theorie ist der energische Gegner Max Müllers und ehemals begeisterte Anhänger Tylos, der Schotte Andrew Lang (1844—1912). Angeregt durch einen Bericht der Benediktiner-Mission New-Nursia in Westaustralien, weitergeführt durch seine Studien bei den kulturarmen Völkern, den Andamanesen, den Fidschi, den Zulus etc. entdeckte er die „höchsten Wesen“ dieser

Stämme und erkannte in ihnen zugleich die höchsten Gesetzgeber von Religion und Moral und die Urheber der Welt. Diese „Allvater“-Vorstellung war älter als die Geistervorstellung Tylors und erschütterte gleichmässig die Voraussetzungen des Animismus. Sie erschien gerade dort, wo es weder Ahnenkult noch Kult der Naturgeister, noch Häuptlingskult gab, ausgerechnet also wo der Animismus weniger entwickelt war, und bei den primitivsten Völkern („The Making of Religion“ 1898; cf. Pinard pg. 371). Schmidt, der sein bedeutendster, aber nicht kritikloser Anhänger wurde, rühmt an der neuen Theorie: Lang habe neues überraschendes Tatsachenmaterial gesammelt, er habe die Unvereinbarkeit dieser Tatsachen mit dem Animismus dargetan, an Stelle der überlebten Theorie eine neue umfassende und besser begründete gesetzt (Schmidt S. 112). Während er im wesentlichen der Theorie beistimmt, erkennt er an, dass nach den ethnologischen Befunden das höchste Wesen doch nicht so rein in Erscheinung getreten sei wie Lang annimmt. (S. 409 f.) Söderblom nimmt allerdings an, dass Lang die Primitiven über die Massen idealisiert habe, und behauptet, dass diese Urwesen, die er Urheber nennt, keinen Kult genossen hätten, dass sie im wesentlichen Diotiosi seien; aber er erkennt doch an, dass dieselben weder Naturgeister noch Seelen, noch Vorfahren im eigentlichen Sinne sind, sondern eine neue Kategorie für sich bedeuten (Söderblom S. 151, 182). Dieses Zurücktreten der Urväter erklären allerdings Lang und Schmidt wieder mit dem Ueberwuchern dieses ursprünglichen Gedankens durch animistische und magische Vorstellungen, so dass Animismus und Magie als Degenerationserscheinungen zu gelten haben (Schmidt S. 156 f.)

Jedenfalls ist die neue Theorie in bester Uebereinstimmung mit der Logik, die immer für eine Erscheinung wie den Monotheismus der höheren Stufen und dessen ausgeprägt religiösen Charakter eine zureichende Begründung fordert; sie scheint auch, worauf neuerdings der Oesterreicher Ehrlich hinweist mit dem Pariser Mainage, in Uebereinstimmung mit den psychologischen Fähigkeiten der Primitiven zu stehen; denn der Mann, der bewunderungswürdige Steinwerkzeuge erfand und seine Höhlen mit Zeichnungen schmückte, kann doch nicht so aller Kausalitätsvorstellung bar gewesen sein, dass er nicht die dem Kind schon geläufige Vorstellung des „Machers“ entdeckt hätte (Ehrlich, l. c. pg. 39). Was fehlt, ist die streng ethnologisch fundierte Datierung der Urhebertvorstellung, um das Alter derselben herauszufinden und durch Tatsachen sicher zu stellen.

Wir haben eingangs erwähnt, dass es sich hier um das Problem der ursprünglichen Form handelt, das den Schlüssel zur Entstehung der Religion überhaupt gewähre. Wundt hat als erster gesehen, dass eine Ableitung der Religion aus einer Wurzel den geschichtlichen Befunden widerspricht; er hat auch den richtigen Grundsatz ausgesprochen, dass absolute philosophische, d. h. Wesens- und Werturteile über das, was die Religion

ist, geschichtlich nicht begründet werden können. Es ist immer ein grundsätzlicher Fehler, wenn in die Geschichte solche apriorische philosophische Urteile hineingetragen werden. Das hat von der einen Seite der Evolutionismus, von der anderen Seite die Theologie getan, und das hat nicht zum wenigsten die Unfruchtbarkeit des Streites verursacht.

1. Wir haben es also zunächst mit der Geschichte allein zu tun, in die apriorische Sätze nicht hineingetragen werden dürfen. Die Religionsgeschichte sagt uns m. E. bis heute nur, dass es historisch drei verschiedene Auffassungen der Religion gegeben hat: die animistische, die magistische und die Urheber-Religion. Ich stimme also soweit Söderblom bei. Der Animismus erklärt die mythologische Religion aus dem Zwange, die Wesen ausser uns menschenähnlich zu denken. Dazu gehören alle rein mythologischen Religionen, sagen wir vielleicht genauer, das mythologische Moment in den Religionen, wo es sich findet. Der Magismus erklärt alle Zauberreligionen und den Machtgedanken, wo er sich findet. Dieser ist am reinsten ausgeprägt und logisch bis zur letzten Konsequenz im Brahmanismus und Buddhismus fortgebildet, wo am Ende der mythologische und persönliche Gedanke ganz ausgeschaltet ist zugunsten der im Menschen wirkenden Kraft, sich durch Versetzung in den Trancezustand Eins zu wissen mit der im Weltall wirkenden allgemeinen Naturkraft, sich dadurch von der Empfindung des Leidens zu befreien und mit dem Weltgrund Gott zu werden. Sind diese Religionen letzten Endes aus (unkritischen) Assoziationen psychologisch entstanden, so dankt allein der Urhebergedanke einer rationalen Wurzel sein Dasein; denn dieser Urheber hat ein Daseiendes zu erklären, sei es die Stammessitte oder eine Initiation oder gar den Stamm bezw. die Welt selber. Grund genug, dass der Evolutionismus dessen Ursprünglichkeit bestreitet, wie der organische Entwicklungsgedanke sich für ihn begeistert. Es ist bereits ein Hereintragen philosophischer Momente, wenn A. Lang den Animismus als eine Herabstimmung der Religion bezeichnet.

2. Etwas anderes ist es, auf Grund der historischen Tatsachen, unter Voraussetzung derselben, zu philosophieren. Dabei ergibt sich: Nur der Urhebergedanke hat ein absolut transzendentes Objekt der Religion zur Voraussetzung oder führt wenigstens zu einem solchen; nur aus dem Urhebergedanken floss die Vorstellung, dass Religion und Sittlichkeit freie Tat des Menschen sind und einen transzendenten Begründer haben, floss also das, was wir heute philosophisch-kritisch Religion nennen. Der Urhebergedanke führt also zur rationalen Setzung eines höchsten Wesens und bedeutet eine Art kosmologischen Gottesbeweises (Söderblom S. 191). Der Animismus als Zwang, diese Ursache in menschlichen Kategorien zu denken, bedeutet eine inhaltliche Bestimmung oder Beschreibung dieser höchsten Wesen durch Metaphern und Bilder. Er geht in die Irre, wenn er diese Bilder für wirklichkeitstreue Aussagen über dieses Wesen hält.

Die Läuterung dieses Animismus führt zu dem kritischen Versuch, wieweit es gestattet ist, auf das höchste Wesen menschlich-empirische Kategorien anzuwenden, vermöge des Schlusses von der Wirkung zur adäquaten Ursache. Der Managlaube ist die Gegenwirkung gegen diese Rationalisierung des Gottesgedankens, indem er im Transzendenten das Unerforschliche verehrt, mit seiner alles überragenden Macht; daher wurzelt in ihm der Heiligkeitsgedanke. Er wird durch Komplikation mit der Magie oder der primitiven Naturwissenschaft (Frazer) der Versuch, zum höchsten Wesen in gesetz- und zwanghaft wirkende Verbindung zu treten, die eigentliche Verneinung des rein religiösen Gedankens. Begünstigt wird dieser Versuch durch die Erfahrung von Menschen, welche über besonders auffällige Kräfte zum Geheimnisvollen verfügen, die mediumistisch veranlagten Personen, Zauberer, Medizinmänner oder Schamanen genannt. — Das alles ist aber nur philosophische Weiterbildung der Tatsachen und darf in die Geschichte nicht zurückgetragen werden.

3. Das Problem der ursprünglichen Form bzw. das Nacheinanderordnen der drei Quellen historischer Religion und die Zurückführung auf eine Quelle ist nach den heutigen historischen Einsichten unmöglich und scheint auch logisch nicht durchführbar. Insofern sind alle evolutionistischen Theorien aprioristisch und deswegen historisch unmöglich. Sie scheinen nicht einmal mehr als heuristische Prinzipien brauchbar, da sicher zu sein scheint, dass gerade die heute als Primitivste anzusehenden australischen Stämme und die Pygmäen den Urhebergedanken relativ ohne Beimischung magischer und animistischer Vorstellungen am reinsten beibehalten haben. Ob nicht von Anfang an die drei Ströme nebeneinander liegen, wie die heutige Religionspsychologie darzutun scheint? Auf alle Fälle brauchen wir ein objektives Kriterium für die Datierung der ältesten religiösen Vorstellungen; denn das rein innere Kriterium des Evolutionismus gleicht doch gar zu sehr einem abgelegten Kleide, das heute, wo auch der Darwinismus, durch den exakten Mendelismus abgelöst, aus dem Stadium luftiger Phantasien auf den realen Boden der experimentell zu untersuchenden Tatsachen gestellt ist, glücklich von der Religionswissenschaft zu Ende getragen wird.

Die beiden Probleme wurden energisch in Angriff genommen durch die letzte, hier zu behandelnde Gruppe: die psychologische und historische Schule.

### III. Die psychologische und historische Schule.

a. Die psychologische Schule. Der erste Versuch zur Erklärung der spezifisch-religiösen Erscheinungen ging von dem berühmten Gründer der somatischen Hypnose-Theorie, dem Arzte Charcot an der Pariser Salpêtrière aus (Forel, *Der Hypnotismus* 5. A. (1907) S. 45). Charcot führte die mystischen Erscheinungen auf Hysterie zurück, P. Janet auf Psychasthenie, Richet



auf spiritistische Phänomene. Es ist klar, dass es sich hier nur um die religiösen Krankheitserscheinungen handeln konnte, und selbst diese Untersuchungen unterlagen apriorischen Voraussetzungen (vgl. Pinard pg. 413 ff.) Ein ernsthafteres Studium der religiösen Erscheinungen machte von Amerika aus Schule, vor allem in Frankreich. Leuba, James, Delacroix setzten an Stelle des von den Mystikern geforderten Kontaktes mit Gott ein Aufsteigen des Unterbewussten in das normale Bewusstsein und fanden dort den grossen Quell der religiösen Phänomene — die zwischen den einzelnen Forschern vorhandenen Unterschiede aufzuzählen, ist hier nicht nötig; es genüge zu sagen, dass diese „biologische“ Theorie die Probe der Forschung nicht ausgehalten hat (vgl. Gemelli, L'Origine subconsciente dei fatti mistici, Firenze 1913; Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung, 1913; Pinard l. c. pg. 410 ff.) Es lag sowohl an der noch kaum geklärten Untersuchungsmethode, wie an den vorgefassten philosophischen Ansichten über das Wesen der Religion, dass diese Untersuchungen für die Psychologie der Religion und noch mehr für die Entstehung der religiösen Phänomene ohne greifbares Ergebnis blieben. Eine bessere Methode schuf Girgensohn in seinem Buche „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ (1921), der aus der Schule Kūlpes stammend, mit besserer Methode, doch auch nicht ganz ohne philosophische Voreingenommenheit (von Schleiermacher her) hauptsächlich das Wesen der religiösen Gefühle prüfte und zu schönen Resultaten kam; für unser Problem lassen sie jedoch noch keine Schlussfolgerungen zu.

Das Problem der Datierung bleibt somit das nächste Problem der vergleichenden Religionswissenschaft.

b. Die historische Schule. Als Schöpfer dieser Methode bezeichnet Pinard mit Recht Otfried Müller (1824). Sie hat eine glänzende Darstellung in Bernheims bekanntem „Lehrbuch der historischen Methode“ (1908) gefunden und bei Feder „Lehrbuch der historischen Methodik“ 2. A. (1921). Aber diesen geht eine mühsame historische Kleinarbeit voraus, die erst die verschiedensten Erprobungen in der entsagungsvollen geschichtlichen Forschung machen musste, ehe die Methode begrifflich erfasst wurde. So zählt Pinard eine Reihe grosser Namen auf, welche für die verschiedensten Gebiete, ohne Voreingenommenheit forschend, diese Methode pflegten (l. c. pg. 391). Wir nennen für die griechisch-römische Zeit Mommsen, Wissowa, Cumont, Toutain; für den Orient Maspéro, Eduard Meyer, Lagrange, A. Barth, Harlez, de la Vallée-Poussin; für Aegypten Flinders Petrio, Capart etc. (vgl. Pinard l. c. pg. 391). Neben rein evolutionistisch apriori konstruierten Schematen fand diese Schule auf dem III. Religionswissenschaftler-Kongress zu Oxford 1908 hervorragende Vertreter. Ich nenne für Indien meinen verehrten Lehrer J. Jolly-Würzburg, den mit so viel Beifall begrüsst Fr. Cumont mit seinem Vortrag über den Einfluss der Astrologie auf die Religion der römischen Welt,

Toutain mit seiner überlegenen Kritik des Totemismus u. a. Die Grundsätze der historischen Schule hat unter Berufung auf Otfried Müller sehr gut Pinard herausgehoben: Entschlossener Verzicht auf alle apriorischen Konstruktionen und voreiligen Verallgemeinerungen, peinliche Zergliederung aller Quellen unter Ausschaltung von deren eigenen Behauptungen, ständiger Vergleich mit den ungeschriebenen Denkmälern und der gleichzeitigen Geschichte der anderen Völker. Als wichtigstes Hilfsmittel dienen die Einzeluntersuchungen mit dem ständigen Streben, sich in Geist und Denkweise der Zeit einzuleben und sich zu befreien von allen vorgefassten Meinungen (Pinard, pg. 390). Dabei ist klar, dass die psychologischen Voraussetzungen bei allen Forschern eine Rolle spielen werden; doch müssen sie bewusst bei allen möglichst geklärt werden zugunsten der einen: nur historisch zu verstehen (vgl. Ehrhardt, Die historische Theologie und ihre Methode, Festschrift Merkle, S. 117—136).

Freilich tritt hier mehr und mehr die Idee der Evolution mit ihrer mechanischen Ableitung der späteren komplizierten Zustände aus einfachsten Formen zugunsten der organischen Entwicklungsidee aus Keimen zurück, in denen die Kräfte liegen, herrschmächtig wie bei den Organismen das Gesetz der keimtreuen Entwicklung bei allen Neuaufnahmen von Bildungselementen durchzusetzen. Es ist möglich, dieses Prinzip zu erkennen in allen späteren Stufen der Entwicklung, so dass die anscheinenden Zutaten der Entwicklung nicht Verderbnis und Umbildung des ursprünglichen Inhaltes bedeuten, sondern die keimtreue Entfaltung des Inhaltes. Diese Auffassung ist gewiss ein Gegensatz zur herrschenden Idee der zeitgenössischen Forschungsmethode; sie geht aber auf Aristoteles zurück und scheint in allem der Wirklichkeit besser zu entsprechen, als die Evolutionsidee. Mit Recht führt Pinard das Wiederaufleben dieser Auffassung auf Newman zurück. Es muss aber auch angemerkt werden, dass die historische Schule im wesentlichen bis jetzt auf die geschriebenen Denkmäler sich stützt; darum war eine Weiterbildung für die Anwendung auf die Primitiven notwendig, wo wir keine geschriebenen Denkmäler besitzen. Das geschah in der kulturhistorischen Schule von Wilhelm Schmidt.

c. Die kulturhistorische Schule. Hier tritt das Problem der Datierung, um die wirklich älteste Form der Religion nach objektiven Kennzeichen zu finden, am klarsten heraus. Sie steht zugleich bez. ihrer Methode in der Mitte zwischen der ethnologischen und historischen Schule. Von der ethnologischen Schule Tylors entnimmt sie ihr Forschungsobjekt, die Primitiven oder die kulturarmen Völker ohne geschriebene Denkmäler, und die Kriterien der zeitlichen Bestimmungen, von der historischen Schule die strenge Forderung rein geschichtlicher Betrachtung mit entschiedenem Verzicht auf alle apriorischen Doktrinen. Sachlich wird so die neue Schule die intimste Gegnerin aller Evolutionismus.

Der Evolutionismus war sich nie über die Berechtigung seiner Grundvoraussetzung klar geworden, ob die verschiedenen gleichen Vorstellungen und Gebräuche sich überall von selbst ohne gegenseitige Beeinflussung entwickelt hätten. Schon Grosse forderte gegenüber dieser Behauptung 1894 und 1896 eine exakt historische Methode. Aber erst R a t z e l und sein Schüler Frobenius wiesen die Unhaltbarkeit der Bastianschen Elementargedanken nach, wonach sich die wirtschaftlichen und religiösen Ähnlichkeiten unter der Gleichmässigkeit der Grundvorstellungen gebildet hätten. Endlich gelang es Gräbner, die Anwendung der historischen Forschungsprinzipien auf die Ethnologie durchzusetzen, im Verein mit Ankermann (1904 ff.). Ihr schloss sich sofort der Direktor des Kölner Museums für Völkerkunde, W. Foy an; es folgte Rivers in Portsmouth und der gegenwärtig bedeutendste Vertreter der Methode, besonders vorgebildet durch seine ethnologischen und sprachlichen Studien über die Australier, Wilhelm Schmidt, der Herausgeber des *Anthropos*, Leiter des völkerkundlichen Museums in Mödling bei Wien und Organisator der *Semaines d'Ethnologie religieuse* zu Löwen (1912 und 1913) und Tilburg (1922).

Die Grundlage der Schule ist die Kulturkreislehre. Alle Elemente der Kultur — das hatte schon Bastian gesehen, jedoch unrichtig gedeutet — weisen bestimmte typische Formen auf, welche erfahrungsgemäss bei primitiven schriftlosen Völkern eine scharfe Beharrung zeigen. Bestimmt und typisch sind die Formen der Wirtschaft und sonstigen materiellen Kultur; bestimmt und typisch die familialen und gesellschaftlichen Einrichtungen, bestimmt und typisch auch die Erscheinungen des geistig-religiösen Lebens (vgl. Koppers: *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde* 1921 S. 43). Aus der Wiederkehr gleicher, sonst voneinander unabhängiger Kulturformen konnte man ganze Kulturkreise zusammenstellen. Was die ältere Völkerkunde schon für die jüngeren Kulturschichten getan, schuf die neue für die älteren Schichten. So kamen schon Gräbner, Ankermann und Foy zur Unterscheidung solcher primitiven Kulturkreise (1904 ff.), und W. Schmidt mit dem ganzen Aufgebot seiner einzig dastehenden Kenntnisse über die Pygmäen wie über die Australischen Völker zur Unterscheidung einer Urkultur, dreier primärer und zweier sekundärer Kulturen (vgl. Koppers S. 45; Pinard im Anhang seines Buches S. 502 f). Gräbner hatte im wesentlichen auf den Unterschied zwischen den Ackerbau- und Jägervölkern sich gestützt mit Mutterrecht bzw. Vaterrecht; Schmidt stellte die jeweilige soziale Struktur in den Vordergrund, von der Erwägung ausgehend, dass dieser im Volks- und Kulturleben eine besondere Festigkeit zukomme (vgl. Koppers S. 46). Dabei stellte sich heraus, dass gerade den Völkern der Urkultur, wo es weder Totemismus noch Magismus noch Animismus gab, nämlich den Pygmäen und Tasmaniern, der Gedanke der höchsten

Wesen, Söderbloms Urheber, am meisten eigne (vgl. Schmidt, Ursprung der Gottesidee S. 171 ff.; Pinard p. 403; Koppers S. 136 ff.).

Die Entscheidung über räumliche Verbreitung und Zusammengehörigkeit der völkerkundlichen Tatsachen liegt hier überall bei den sogenannten Verwandtschaftskriterien. Von diesen ist das erste das Formkriterium von Ratzel: Bei zwei ähnlichen, jetzt räumlich geschlossenen Kulturerscheinungen kann man dann an eine geschichtliche Beziehung denken, wenn Gleichheit oder Aehnlichkeit derselben weder aus der Beschaffenheit des Materials, aus welchem sie verfertigt sind, noch aus den ihnen zugrundeliegenden Zweckgedanken fliessen (vgl. das Beispiel von dem Bogen nach Ratzel bei Koppers S. 49 f.). Je grösser nun die Anzahl solch gleicher Formen, desto wahrscheinlicher die Kulturkreis-Zugehörigkeit (Quantitätskriterium von Frobenius, Koppers S. 50; Pinard p. 397). Ebenso wichtig wie diese Raumkriterien sind für die Ethnologie und Religionsgeschichte die Zeitkriterien, ja für die Geschichte die eigentlich grundlegenden. Koppers erwähnt deren zwei: Wo ein Kulturkreis einen anderen durchbricht, ist am Orte der Durchbrechung der Durchbrechende der jüngere; und wo e(ne Kultur in einem engeren Gebiete nur in reduzierten Resten erscheint, ist die Restkultur die ältere. Das Zeitverhältnis gibt schliesslich auch das erste Licht über das Kausalverhältnis. Es erscheinen dann z. B. in einem inneren Kausalverhältnis nach den bisherigen Forschungen der geschlechtstotemistische (tasmanische) und totemistische Kulturkreis einerseits und der exogam-gleichrechtliche (Bumerang-Kultur), der mutterrechtliche Kulturkreis andererseits (Koppers S. 51).

Die Kritik muss zugeben, dass hier überall das grundsätzliche Bestreben vorhanden ist, an Stelle der inneren apriorischen Kennzeichen äussere, aposteriorische zu setzen. Darüber dürfen die Voraussetzungen nicht vergessen werden. Die grundlegende hat Schmidt mit den Worten formuliert: Es muss der Beweis schon jetzt als erbracht gelten, dass jedenfalls die Zustände der äusseren materiellen Kultur bei den Naturvölkern im allgemeinen als erstarrte Vorstufen zu den Entwicklungsstufen der Kulturvölker hin betrachtet werden müssen und nicht als Produkte eines von letzteren ausgegangenen Entartungsprozesses (Schmidt, Ursprung der Gottesidee S. 151). Die Forschung wird hierin immer vorsichtiger Weise ein heuristisches Prinzip sehen müssen, das in jedem Einzelfall wieder erprobt werden muss, so sehr es auch heute Grundlage der ethnologischen Forschung überhaupt ist. Ueber diese Einschätzung werden auch die Formkriterien nicht hinausgehen dürfen, und es scheint nützlich, dies vom kritischen Standpunkt aus immer zu betonen. Doch schwieriger ist die Frage der Zeitkriterien. Vorläufig hängt alles an der Feststellung, ob etwas eine „Restkultur“ oder der Anfang einer neuauftauchenden Kultur ist; oder durchbrechende Kultur im Gegensatz zu einer Kultur des beatus possidens. Gewiss ist der Fortschritt unbestreitbar, den Pinard hervorhebt.

Bisher setzten die Evolutionisten einfach psychologische Möglichkeiten einander gegenüber, die Animisten, den Mana-Gläubigen, oder den Totemisten etc. (Pinard p. 402). Jetzt tritt an deren Stelle ein äusseres, das kulturelle Kriterium. Aber wir müssen hier besonders den annoch rein heuristischen Charakter des Zeitkriteriums feststellen. Schliesslich ist gerade nach der Formulierung von Koppers die Ursachenfrage noch im Stadium der Konstatierung rein äusserlicher Abhängigkeiten. Wirkliche Ursachen können doch in erster Linie nur in der Seele gesucht werden, wie diese nämlich auf die äusseren Reize reagiert — und dann weist die ganze Ursachenfrage auf das Problem der Psychologie der Primitiven, eine Schwierigkeit, auf welche in verdienstvoller Weise zuerst Söderblom hingewiesen hat (a. O. S. 1: „Die Primitiven und wir“).

Jedoch sagen Logik und Methodik in gleicher Weise, dass mit der historisch-kulturellen Methode erstmals der Apriorismus der Ethnologie grundsätzlich überwunden wurde. Darum liegen in der kulturhistorischen Schule die verheissungsvollen Ansätze zur Hoffnung, dass die Forschung mit ihr zu wirklichkeitstreuen Ergebnissen gelangen werde. Ihre dringlichste Aufgabe scheint uns das von uns zuletzt in den Vordergrund gestellte Problem zuverlässiger Zeitkriterien zu sein. Das zieht die strengste kritische Prüfung der dafür angerufenen Kennzeichen nach sich, um hier auf einen festen Boden zu kommen.

#### Schluss.

Ziehen wir zum Schluss das Facit aus unseren Erörterungen, so glaube ich am besten im Anschluss an eine Unterscheidung Goblet d'Alviellas auf dem III. Religionswissenschaftler-Kongress (Transactions II p. 385 sqq.) die Aufgaben und Probleme der Religionswissenschaft mit den kurzen Worten Religionsgeschichte, Religionsvergleichung und Religionsphilosophie („Hiérogaphie, hiérologie, hiérosophie“) umreissen zu sollen. Die grundlegende Aufgabe ist die Religionsgeschichte. Sie ist Teilwissenschaft der Ethnographie, weil die Religion ein Teilgebiet der Kulturgeschichte, im weitesten Umfang genommen, darstellt, und umfasst die einfache Beschreibung der bekannten Religionen nebst deren Entwicklung im einzelnen. Der ungeheure Umfang des Gebietes und die Fülle der Einzelercheinungen, der zeitlich so weit zurückliegende Beginn der Geschichte bedingt die gewaltige Schwierigkeit der Aufgabe, die entsagungsvolle Kleinarbeit und das Zusammenwirken ganzer Schulen zur Lösung — gerade diesem Zwecke, Mitarbeiter zu gewinnen und die Arbeit systematisch zu konstruieren, dienen nach dem Willen ihres Gründers, die Semaines d'Ethnologie religieuse, die Ferienkurse für Religionsgeschichte. In diesem Arbeitszweig hat sich vor allem der Forscher peinlichst von allen apriorischen Gesichtspunkten zu hüten; soweit es unmöglich ist, sich wenigstens über deren Charakter klar zu werden, um sie nur als heuristische Prinzipien zu ver-

werten, und sie auszuschneiden, sobald ihre Unzulänglichkeit oder Unbrauchbarkeit erkannt ist.

Für die Bestimmung der religionsvergleichenden Aufgabe kann ich d'Alviella nicht ganz zustimmen. Sie hat nicht die Aufgabe, die jenseits der Geschichte liegenden Anfänge von Glauben und Einrichtungen zu untersuchen, die zu Beginn der geschichtlichen Zeit schon formuliert erscheinen. Denn wir haben hier keine sichere Grundlage, den Subjektivitäten ist hier Tür und Tor geöffnet. So möchte ich lieber die Pragmatik der Religionsgeschichte als Aufgabe bezeichnen. Sie hat die Synthese der früheren beschreibenden Tätigkeit zu vollziehen: die Feststellung der Gleichzeitigkeiten, Parallelen und Abhängigkeiten, die Gesetze der religiösen Entwicklung zunächst in den einzelnen Religionen, und erst von da im ganzen — soweit wir solche Grossgesetze überhaupt erkennen können. Die Frage geht schon in die Philosophie hinüber. Unnötig zu sagen, dass diese Aufgabe ohne gewisse Lösung der vorhergehenden unmöglich ist, da alle Synthese die Empirie der Einzelforschung voraussetzt. Sie wird auch in dem Masse unsicher werden, als sie sich von den Tatsachen entfernt. Dieses Gesetz sollte man nach Kant nicht mehr einprägen müssen.

Die dritte Aufgabe ist philosophisch. Auch diese muss ich anders beschreiben als der Positivist Goblet d'Alviella. Es ist nicht bloss wissenschaftliche Ordnung der religiösen Phänomene und vergleichende Geschichte derselben, was meines Erachtens noch zur vergleichenden Aufgabe gehört. Es ist vielmehr zuerst der Versuch, erkenntniskritisch die transzendenten Wirklichkeiten zu prüfen, auf welche sich mit Recht oder Unrecht das religiöse Erlebnis wie auf seine Ursache beruft. Sodann hat sie diese Ergebnisse in das Gesamtbild einzuordnen, welches die Wissenschaft von der Wirklichkeit zeichnet, d. h. die Aufgabe ist ein Teil der Metaphysik. Möglich, dass man dort endigt, wo d'Alviella will: bei einer abstrakten und verjüngten Form der Naturreligion (l. c. p. 379).

Wenn ich mit aller Zurückhaltung eine vorläufige Erwägung aussprechen darf: Der Mensch ist derselbe zu allen Zeiten und Zonen. So wirken in den Primitiven wie im Menschen heutzutage dieselben Kräfte: Animismus oder Naturmythologie — heute Theosophie und Anthroposophie sogar an Männern wie Rittelmeyer und Geyer; Magismus oder Managlaube im Aberglauben und den theosophisch-anthroposophischen Praktiken wie im Okkultismus mit seinen „transzendenten“ Kräften, die man durch bestimmte psychisch-mechanische Verrichtungen in den Dienst des Menschen zwingen zu können glaubt. Immer ist auch das, was wir heute kritisch-geläutert Religion nennen, was die freie Tat des Willens und Denkens in Ursprung und Verwirklichung ist, in den Menschen wirksam gewesen.