

Werk

Titel: Nathan Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens

Autor: Bousset

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log49

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Nathan Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens ¹⁾.

Im Jahre 1914 erschien in Stockholm das hochbedeutende Werk des jetzigen Erzbischofs von Upsala, NATHAN SÖDERBLOM. Es ist mit großer Freude zu begrüßen, daß uns dieses Buch seit Dezember 1915 in deutscher Uebersetzung vorliegt. Diese Uebersetzung, die RUDOLF STÜBE unternommen, ist mehr als eine solche; es ist eine zweite Auflage. STÜBE lag im Manuskript eine sehr umfangreiche Darstellung desselben Stoffes neben dem schwedischen Buche vor. Dieses bildete die Grundlage, die dann aus dem Manuskript an passenden Stellen in umfangreicher Weise erweitert wurde. Man wird vielleicht urteilen dürfen, daß bei dieser mühseligen Arbeit die klaren Linien des Aufbaus des Buches im schwedischen Original etwas verwischt sind; im ganzen wird man dem Bearbeiter doch Dank wissen, für die Fülle neuen Materials, das er uns so zugänglich gemacht hat. Eine vollständige Neubearbeitung hat das wichtige VI. Kapitel des Buches über die höchste Gottheit der chinesischen Religion durch den Leipziger Sinologen A. CONRADY gefunden. Das Buch selbst stehe ich nicht an als eine der wichtigsten und interessantesten Erscheinungen auf dem Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte zu bezeichnen, so daß eine besondere und ausführlichere Bespre-

1) N. SÖDERBLOM, Das Werden d. Gottesglaubens. Untersuchungen über d. Anfänge d. Religion. Deutsche Bearbeitung hrsg. von R. Stübe. Leipzig, Hinrichs 1916. 398 S. M. 8.—.

chung in der theologischen Rundschau durchaus gerechtfertigt erscheint.

Nach einer Einleitung über die Schwierigkeiten, die es uns macht, uns in die Psychologie und das Denken der Primitiven zu versetzen, gibt S. eine Auseinandersetzung mit der seit Tylor die Religionsgeschichte beherrschenden Theorie des Animismus und Animatismus. Er will keineswegs dieser Theorie ihr gutes Recht abstreiten. Nur das möchte er beweisen, daß sie nicht der Schlüssel ist, der alle Türen schließt. Eine ganze Reihe von Erscheinungen auf dem Gebiet der Primitiven erklärt sich in der Tat nicht unter der uns so geläufigen Voraussetzung des Glaubens an Geister kleinster Art (Spiritismus, Polydämonismus). Es gibt selbst Vorstellungen von der Existenz von Toten und Verehrung dieser, ohne daß diese sich mit einer Vorstellung von Seelen oder Geistern verbinden. An den ägyptischen Vorstellungen vom „Ka“ und vom „Ba“ sucht S. die Fülle von Problemen deutlich zu machen, die mit den einfachen Formeln des Animismus noch lange nicht lösbar sind. Er will sich nicht den absoluten Widerspruch Durkheims gegen die Thesen des Animismus zu eigen machen, er will andere Betrachtungsweisen daneben zur Geltung bringen. Er will auch nicht eine frühere Stufe der Religions- und Kulturgeschichte der Menschheit entdecken, die vor dem Animismus liegt, er bekämpft vielmehr, wie wir noch sehen werden, die eigentliche Theorie des „Präanimismus“. Aber er möchte die Beobachtungen, welche diese sogenannte Theorie des „Präanimismus“ hervorgerufen haben, in ernstester Weise zur Geltung bringen.

S. beginnt mit den durch Codrington bekannt gewordenen, durch Marillier und Marett in ihrer allgemeinen Wichtigkeit erkannten Vorstellungen der Melanesier und Polynesianer vom „Mana“. Es ist ein Wort, das man schwer übersetzen kann, am besten noch mit den Adjektiven „kraftvoll, mächtig, wunderbar, wunderwirkend, übernatürlich“. Ein Stein, von sonderbarer Gestalt hat nach ihren Vorstellungen Mana oder ist Mana; man gräbt ihn neben einer Pflanze ein,

um deren Wachstum zu befördern. Zaubergesänge sind Managesänge. Ein Holzschild, das große Taten vollbracht, ist Mana. Seelen Verstorbener können dies Mana haben. Vor allen besitzt es der Mediziner, der Wetterdoktor. Mit diesen Vorstellungen von Mana hängt die andere uns schon lange bekannte vom Tabu zusammen. Man darf sagen, daß der Mensch oder das Ding, das Mana besitzt, dadurch Tabu (dem profanen Gebrauch entzogen, verboten, heilig) wird.

Zu unserem Erstaunen begegnet uns derselbe Umkreis von Vorstellungen unter verschiedenen Bezeichnungen bei den Indianern Nordamerikas. Die Omaha, ein Zweig der Sioux-Indianer, haben einen religiösen Terminus „Wakanda“. Dieser ist wiederum sehr vieldeutig, kann Substantiv und Adjektiv, Adverb und Verb sein: kann etwa: Macht, heilig, alt, Größe, unsterblich u. a. m. bedeuten. Mond, Donner, Blitz, Sterne, auch ein Mann, besonders ein Schamane können Wakanda sein. Die Fetische und die kultischen Geräte, die bei den heiligen Zeremonien Anwendung finden, sind Wakanda. Das Pferd ist ein „Wakanda“-Hund. Der unheimliche Fluch, der auf einem Mörder lastet und der auch einen mit diesem verkehrenden oder essenden treffen kann, ist Wakanda. Wakanda kann auch ein Geist sein, aber es wäre töricht Wakanda überall mit Geist, oder gar „großer Geist“ zu übersetzen.

Dieselbe mystische Kraft nennen die Irokesen Orenda. Ein Schamane ist jemand, dessen Orenda groß ist; ein glücklicher Jäger hat Orendá, auch Tiere besitzen es. Vor allem sind die heiligen überlieferten Zauberformeln Orenda, und da der Schamane diese singend vorträgt, gewinnt Orenda die Bedeutung singen (vgl. die indischen Vorstellungen von Brahman, das lateinische carmen, englisch charm, französisch charme, S. 57, 102, 271 f.). Bei den Algonkin findet sich für alles das der uns so bekannt gewordene Terminus Manitu. Infolge der Schilderungen der Missionare, Ansiedler und Waldläufer, die mit den Indianern zuerst in Berührung kamen, sind wir gewohnt, bei Manitu an Geist oder gar den

„großen Geist“ der Indianer zu denken und dabei mit einer gewissen Rührung an den reinen Kinderglauben dieser wilden Stämme zu denken. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß sich das Wort Manitu auch mit dem Begriff Geist, großer Geist verbinden konnte, namentlich wenn höhere Vorstellungen durch die Missionare an diese Indianer herangebracht wurden, daß es aber von daher durchaus nicht erklärbar und ableitbar wird. Die ersten Missionare schwankten, ob sie dies Wort nicht eher mit Teufel erklären sollen. „Manitu“-Kathi nannten die Einwohner einen fußförmigen, mit Biberhaaren gefüllten Sack, eine Art Amulett, das man in seine Hütte hing, oder um den Hals trug. S. schlägt die Uebersetzung „Machtsack“ vor. Der Mediziner handelt, heilt, zaubert in Kraft Manitus, der Missionar hat in den Augen der Eingeborenen eine größere und bessere Kenntnis von Manitu (dem Machtvollen, dem Wunderbaren). Tiere, die zu töten verboten waren, heißen Manitu. Das Wort Manitu hatte bei ihnen fast den Charakter eines Ausrufs bekommen. Es ist bei ihnen Brauch, wenn sie etwas besonderes bei Männern, Frauen, Vögeln, Tieren, Fischen bemerken, auszurufen „Manitu!“ („dies ist ein Gott“, fügt Roger Williams, dem wir den Bericht verdanken, hinzu, und zeigt, wie wenig er dem Verständnis dieses „Manitu“ nahegekommen ist). Europäische Schiffe, große Gebäude nennen sie Manitu (vgl. S. 58, 96, 100, 123).

Und derartige Vorstellungen und Termini begegnen uns nun bei den Primitiven der ganzen Welt. Wir finden sie wieder in dem Oudah einer Pygmäengruppe Zentralafrikas, in dem Hasina der Leute von Madagaskar, in dem Eki der Bewohner von Deutsch-Kamerun, in dem Tendi oder Tondi der Battaks, deren religiöse Welt uns durch Warnecks Forschungen bekannt geworden sind. Ueber die Vorstellungen der westafrikanischen Neger berichtet uns der Missionar Laman: „Für die Begriffe groß, gefährlich, Macht, magische Kraft, göttlich, übernatürlich, wird Nzambi gebraucht; aber (man beachte die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) mit dem gleichen Nzambi

mit dem Zusatz mpungu, der Große, bezeichnen wir Missionare den Begriff Gott“ (S. 76).

Mit der Vorstellung von Seelen und Geistern hat das alles zunächst nichts zu tun. In einer längeren Untersuchung (S. 69 ff.) erhärtet S. diesen wichtigen Satz. Er kann namentlich immer wieder darauf hinweisen, daß die Sprache der Primitiven selbst für diesen Unterschied Zeugnis ablegt. Sie hat fast überall verschiedene Ausdrücke für jene Vorstellung des Wunderbaren, Mächtigen, Außergewöhnlichen und für Seele, Herz, Geist, Seelen der Verstorbenen, der Ahnen. Um nur ein bekanntes Beispiel herauszugreifen, so heißt jene wunderbare Kraft bei den Battaks Tondi (Tendi), die einzelne Seele aber wird von ihnen mit Begu bezeichnet. Die Linien können hier ineinander verschwimmen, der Sprachgebrauch kann sich verwischen; aber die Hauptströme bleiben getrennt. „Mana“ bleibt ein frei fließendes Fluidum, das überall und in den verschiedensten Formen auftreten kann. Man würde andererseits stark modernisieren, wenn man an eine zusammenhängende göttliche Substanz denken wollte. Denn Mana tritt dem Primitiven wiederum überall nur in einer konkreten Besonderheit entgegen. Man muß zugestehen, daß unsere Begriffe uns hier verlassen, und daß wir uns nur so eben in diese Welt von Vorstellungen hineinphantasieren können.

Vielleicht hätte S. sich an diesem Punkt der Frage konkreter stellen können, wie nun innerhalb dieser unübersehbar reichen und doch wieder monotonen Welt von Vorstellungen konkrete Religion des einzelnen, einer Gemeinschaft von Menschen, des Stammes zustande kommt. Eine Welt von Eindrücken des Wunderbaren „Mächtigen“ umgibt den Primitiven auf Schritt und Tritt. Wie kommt er dazu, daß er mit bestimmten, konkreten Erscheinungen des „Mana“ in ein dauerndes Verhältnis tritt, das wir schon mit Religion bezeichnen dürfen? S. liefert in seinem reichen Buch Material genug zur Beantwortung der Frage, ohne sie bestimmt aufzuwerfen. Wir erfahren (S. 59), daß jeder Indianer seinen eigenen schützenden Manitu hatte. Mit 14 oder 15 Jahren zieht sich der

Indianerjüngling an einen einsamen Platz zurück. „Dann bekam er im Schlaf seinen Manitu zu sehen — ein Tier, einen Vogel, einen Fisch, eine Schlange, oder ein anderes lebendes oder totes Ding.“ Von da an trägt er das Kennzeichen oder Abzeichen seines Manitu bei sich und opfert ihm Tabak. Ein außerordentlich bezeichnender Vorgang! So entsteht auf dem Untergrund jener allgemeinen Vorstellungen konkrete individuelle Religion, dauernde Beziehung. Hierher gehört der Weiheritus, der uns bei dem zentralaustralischen Stamme der Aranda begegnet. Bei ihnen konzentriert sich (S. 41 ff.) die gute segenbringende Macht in erster Linie in einem Kultinstrument, den Tjurungas. Die Tjurungas sind primitive Schwirrhölzer oder Brummsteine, die an einer Schnur befestigt und über den Kopf im Kreise geschwungen werden, und welche die verschiedensten kultischen Bedeutungen haben können (Abwehr der Dämonen, Fruchtbarkeitszauber, Schutz gegen den Donner). Das Charakteristische ist hier aber dies, daß in der Jünglingsweihe jeder Knabe des Stammes *seine* Tjurunga bekommt. Er ist nun für sein Leben auf Gedeih und Verderb diesem Machtgegenstand verbunden. Tjurunga bedeutet „*der eigene geheime*“. Es verbindet sich damit die merkwürdige Theorie, daß die Tjurunga „*der gemeinsame Leib des Menschen und seines Totem-Vorfahren ist*“ (oder der Leib, in den sich der Totem-Vorfahr dereinst verwandelt hat, der ja zugleich der Leib ist, aus dem der Nachkomme sein Dasein hat). Wieder steht hier konkrete individuelle Religion, dauernde Verbindung des Einzelnen mit dem Machtgegenstand vor uns. An den oben erwähnten Ritus werden wir übrigens auch erinnert, wenn wir hören, daß die Aranda (und die ihnen verwandten Loritja-Stämme) die Ausdrücke haben: Gott schauen = Altjire rama (Gott sehen: Tukura nangani) und daß dieser Ausdruck bedeutet, daß der Eingeborene seinen Totemgott im Traume schaut! (S. 122). Der Traum, die Weihe und wohl noch so manches andere sind die Wege, auf dem der Einzelne seinen ihm verbundenen Machtgegenstand bekommt. Und so hat denn jeder Battak *sein*

Tondi, jeder Häuptling auf Madagaskar sein Hasina, jeder Kongoneger läßt sich von seinem Priester (Zinganga) sein Nkisi, sein Bündel mit zauberkräftigen Mitteln verfertigen und weihen. Und man wird sich weiter zu denken haben, daß auf diesen oder ähnlichen Wegen der Stamm, die Sippe oder eine Gemeinschaft von Menschen sein „Totem“, seinen heiligen Machtgegenstand bekommen hat (der übrigens auch in einem ganzen Genus von Wesen verkörpert sein kann), mit dem er seine Existenz auf das engste verbunden weiß.

Man kann dem Innenleben dieser religiösen Vorstellungswelt noch auf eine andere Weise nahe kommen, nämlich mit der Frage: bei welchen Gelegenheiten unter welchen Umständen trat das Wunderbare, das Mächtige besonders deutlich und ergreifend vor die Seele der Primitiven? S. zählt treffend S. 100 folgendes auf: Geburt, Tod, Krieg, Mysteriengeräte, Zaubersprüche, Die Bedeutung der Weihe, der Mysterien für das Seelenleben der Primitiven haben wir bereits angedeutet und werden noch weiter unten darauf zurückkommen. Hier möchte ich hauptsächlich noch auf das eine eingehen, die Bedeutung, welche die Erfahrung des Todes in diesem Komplex religiöser Vorstellungen hat. Ich habe mir aus S.s vortrefflichem Material folgende (das Register des Buches reicht vielfach nicht zu) Daten zusammengestellt. Nach dem Glauben der Indianer hat Manitu besonders die Eigenschaft, Krankheit und Tod zu verursachen (S. 60). Bei den Pygmäen Zentralafrikas wird jeder Tod, den man sich durch rein äußerliche Ursachen zu erklären wußte, auf „Oudah“ zurückgeführt (61). Bei den Schilluk im ägyptischen Sudan, wird das Wesen Cuok, das der Missionar Hofmayer mit „großer Geist“ übersetzt, im Kult nicht mehr verehrt und nur noch in einigen Grußformeln angewandt. „Auch bei Krankheit und Tod wird das Wort gebraucht“ (89). Bei den Einheimischen in Dar-es-Salam heißt es von einem Toten, dessen Tod keine sichtbare Ursache hervorgerufen hat, „Mulungu hat ihn gerufen“ (Mulungu = alt, groß, das was sich vom gewöhnlichen unterscheidet (90). Bei den Thonga

ist Tilo (der Himmel) die Ursache für Krankheit, Tod, Donner, Regen und Sturm. Ein Kind, das todbringende Krämpfe bekommt, „ist krank vom Himmel“ (90). Von den Basuto berichten die Missionare, daß der Tod das einzige große Ereignis ist, das in den Legenden dieses Volkes mit dem Eingreifen eines höchsten Wesens erklärt wird (91). Bei den Kongonegern wird mit „Nzambi“ der Tod erklärt (92). Es heißt „Nzambi hat ihn gegessen“ (142). Von „Mawu“ bei den Eweern berichtet Spieth: „Besonders wird Krankheit und Tod auf ihn zurückgeführt.“ An Bäjämi, den Gott eines Stammes im südöstlichen Australien, richten seine Gläubigen Gebete „bei der Einweihung und am Grabe ihrer Verstorbenen“ (158). Der Petara (Batara) der Bajaken ist an und für sich ein gutes Wesen. Aber freilich läßt er auch die Menschen sterben (145). Ich könnte diese Liste noch vermehren (vgl. S. 170, 182), aber das Material genügt vollauf. Es zeigt mit großer Deutlichkeit, wie die Primitiven gerade gegenüber der Tatsache des Todes dieses Gefühl des Staunens und Erschreckens überkommt: hier war jenes Unbekannte, Unbegreifliche, Machtvolle wirksam. Man darf urteilen: nicht der Tote ist ursprünglich der Gegenstand des religiösen Erstaunens gewesen, sondern das was an dem Toten vor sich gegangen ist, die geheimnisvolle Macht, die dort wirksam war. Dann wird sich durch eine gewisse *communicatio* das religiöse Grauen, die Scheu, die Verehrung auf den Toten selbst übertragen haben. Die Schilluk gebrauchen das rätselvolle Wort Čuok (= großer Geist) vom Toten selbst; „Anake Čuok“: er ist tot. Hat hier nicht diese merkwürdige eben angedeutete Uebertragung stattgefunden? Und sind diese Vorstellungen nicht vielleicht primitiver als alle Verehrung abgeschiedener Seelen und Ahnen?

Diese Beobachtungen führen uns bereits zu dem zweiten großen Thema hinüber, das S. in seinem Buch behandelt. Schon bei dem eben aufgezeigten Zusammenhang wird die göttliche wunderbare Macht zu einem erklärenden Faktor für ein großes und gewaltiges Rätsel. Man fragt: woher stammt

der Tod? Woher stammt namentlich der Tod, für den es keine „natürliche“ Erklärung gibt (Tod auf der Jagd, dem Kampf)? Und man antwortet mit dem Hinweis auf das Wunderbare, das Machtvolle, das hier zur Erscheinung kommt und den Menschen mit Scheu und Staunen erfüllt. Das ist zunächst eigentlich genau genommen keine Erklärung. Es ist eigentlich nur eine andere Ausdrucksweise für den Satz „wir verstehen, wir begreifen nicht“, oder „das Unbegreifliche ist geschehen“ — wenn der Neger etwa sagt „Nzambi hat ihn gegessen“ oder der Indianer sein Manitu ausruft. Aber je konkreter die Phantasie nun doch allmählich das Unbegreifbare gestaltet, desto mehr wird die Antwort eine vermeintliche Erklärung des Ursprungs. Und so entsteht, bei der Ausdehnung dieser Frage auch auf andere Vorgänge des menschlichen Lebens ein merkwürdiger Typus göttlicher Gestalten, um deren Verständnis S. sich besonders bemüht und verdienstlich gemacht hat und denen er den zusammenfassenden Namen „Urheber“ gegeben hat.

Diesen „Urheber“-Gestalten begegnen wir in ihrer ausgeprägtesten Form bei den Völkern des australischen Festlandes und zwar in der Weise, daß sie bei den Stämmen des Südostens ihre stärkste Ausgestaltung im Sinne einer reineren Auffassung und einer erhabeneren Vorstellung erhalten haben, während, je weiter wir nach dem Zentrum und dem Norden gehen, sich desto deutlicher primitivere und rohere Auffassung vordrängen.

Durch den Glauben an derartige Urheber Gestalten erklären sich diese Stämme alles, was ihnen in ihrer Umgebung besonders merkwürdig und der Erklärung bedürftig vorkam. So entsteht die Vorstellung von Urwesen, die einmal in fernster Vergangenheit — es war einmal — wirkten. Die Vorstellung von ihnen ist nicht sonderlich hoch. Allermeist denkt man sie sich in Tiergestalt, oder in einer Mischgestalt von Mensch und Tier (wie z. B. der berühmt gewordene Himmelsgott, der Altjira der Aranda-Stämme und bei den meisten Loritja-Stämmen auch deren Gott Tukura (s. u.), Emu-Füße hat).

Die Figuren der Urheber sind eben bei diesen Stämmen zugleich die gemeinsamen Vorfahren des Stammes und seines sehr oft als Tier gedachten Totems, von denen man in erster Linie die Existenz des Stammes und seines Totems ableitete. Selten — vor allem bei den südöstlichen Stämmen — ist die Gestalt des Urhebers oder der Urheber eine rein menschliche geworden. Dann denkt man ihn sich etwa als einen mächtigen Zauberer.

Sehr lehrreich ist es nun, zu beobachten, welche Erscheinungen und Tatsachen diese Stämme in erster Linie von ihren Urhebern ableiteten. Die Frage, woher Himmel und Erde stammen, taucht bei ihnen überhaupt nicht auf. Deren Existenz ist selbstverständlich. Selbst die Erscheinung des Todes scheint keine so wesentliche Rolle bei ihnen zu spielen, wie z. B. bei den Negerstämmen (s. o.). Die Fragen, die sie am meisten beschäftigen, sind etwa: woher stammen die heiligen Riten und die heiligen Instrumente, z. B. die Schwirrhölzer und die Brummsteine? woher kommt die Jünglingsweihe und die Weihegeräte, deren man sich bei ihr bedient? Und woher stammen die Stämme und ihre Totems, woher ihre Einrichtungen, ihre Besonderheiten, Wohnsitze und Eheregeln? Und endlich fragt man etwa noch: woher stammt jener uralte ewige Baum, dieser sonderbare zackige Fels, jener Fluß oder Teich mit seinem Fischreichtum?

Auf diese Fragen antwortet man mit dem Hinweis auf die Urwesen, die — halb Mensch halb Tier, oder auch gewaltige Zauberer — alle diese großen und gewaltigen Dinge hervorgebracht haben. Meistens sind es mehrere Urheber namentlich stehen die Gestalten des „Einweihers“ (oder des Erfinders der Weihen) vielfach neben den „Urvätern“, von denen man das Dasein der Stämme ableitet. Es scheint fast so, als wären diese beiden Hauptfragen: Herkunft der Riten und Weihen und Herkunft der Stämme (Menschen) zu verschiedenen Zeiten erwacht und verschieden beantwortet (S.s. Auskunft S. 119 f. scheint mir nicht das Richtige zu treffen). Die letztere Frage hat man dann wieder verschieden beant-

wortet, man läßt die Menschen oder Stämme aus dem Urwesen emanieren — man denkt sich dieses Urwesen etwa mit einem sehr großen Hinterteil, aus dem dann, nachdem ein vorübergehender Zauberer eine Oeffnung geschnitten, die lebenden Wesen hervorkamen — oder man läßt von den Urvätern den Menschensamen herkommen, den dann die Weiber empfangen. Oder — das ist offenbar die fortgeschrittenere Auffassung — man läßt die Menschen durch das Urwesen angefertigt werden. Er schnitzt sie aus gestaltlosen, vorgefundenen Klumpen, die man sich etwa in der Gestalt des Fötus im Mutterleibe denkt, zurecht, weist ihnen ihre Wohnstätten an, bestimmt ihre Einrichtungen und Eheregeln.

Wir sind hier in der Welt des Märchens und der Träume. Es sind Märchen aus der Urzeit, die man sich erzählt. In alten heiligen Liedern (Tjurunga-Liedern), in kaum noch verständlicher Sprache, in denen sich — traumartig angeordnet — ein Geschehnis an das andere reiht, werden die Taten der Urväter besungen. Und diese Taten haben sie selbst den Eingeweihten im Traume offenbart. Aber diese Märchen und Träume haben für unsere Primitiven eine ganz besondere Bedeutung. Sie bilden den Hauptbestand ihrer feierlichen Riten. Sie werden dort gesungen und pantomimisch dargestellt. Und der Sänger oder Darsteller dieser alten Lieder ist in jenem heiligen Augenblick — man fühlt sich fast in das Milieu hellenischen Mysterienwesens und späterer Mystik versetzt — identisch mit den Totem-Vorfahren, dessen Taten er verherrlicht!

Was ist aus diesen Urvätern geworden? Sie sind, nachdem sie ihre Aufgaben erfüllt haben, fortgegangen, verschwunden. Sie haben sich in die heiligen Weihe- und Kultgeräte, in die Schwirrhölzer und Brummsteine verwandelt, sie sind unter die Erde gegangen. „Andjir (jenes Urwesen mit dem großen Hinterteil) wurde in der Erde begraben, als er nach dem Ausdruck des Erzählers alles, was er wollte, geboren hatte!“ Sie sind also ganz und gar Gestalten der Vergangenheit; sie sind keine Götter oder Geister und haben deshalb —

eine Beobachtung, die bei allen diesen Gestalten wiederkehrt — keinen Kult (wobei man freilich nicht vergessen darf, daß in den eben geschilderten heiligen Riten die Gestalten der Urväter der Seele des Primitiven greifbar nahe treten).

Diese Urheber-Gestalten scheinen nun ebenfalls in allen Erdteilen in der Religion der Primitiven wiederzukehren. Wenn die Algonkin-Indianer als den vornehmsten ihrer Götter Manabozho, Manabush bezeichnen, von ihm erzählen, daß er in der Gestalt eines großen starken Hasen auftritt; wenn sie von ihm allerlei Märchenhaftes über die Schaffung von Mensch und Tier und die Erfindung wichtiger Geräte berichten, wenn sie behaupten, daß sie „den großen Geist“ Missibizi nur im Traume (!) sehen, wenn sie den großen Hasen wieder als den ersten Menschen bezeichnen, der den Menschen die Gaben der heiligen Trommel, des Rasselbrettes, des Tabaks schenkte (S. 137 f.), so steht der Typus des Urhebers greifbar vor uns. Nicht so deutlich, aber doch hinreichend deutlich sind die Spuren desselben Typus in der Neger-Religion (vgl. etwa die Ausführungen über den Mawu der Eweer S. 139 ff., über Nzambi, Olorun usw. S. 164 ff.). Wiederum haben wir es hier mit einer über die weite Welt der Primitiven hin nachweisbaren Erscheinung zu tun.

Diese Gestalten vom Urheber-Typus sind nun höherer Entwicklung fähig. Namentlich kann sich mit ihnen ein Gedanke verbinden, der zu dieser Entwicklung vor allem beiträgt und den ich oben noch nicht berührt habe. Wir sahen dort, daß die Meinung bei den Primitiven vorherrscht, die Urväter seien, nachdem sie ihr Werk getan, verschwunden, fortgegangen. So erzählt man sich denn, namentlich z. B. bei den Südost-Stämmen Australiens (S. 165 f.), sie seien über die Gebirge fortgewandert, die dort oben im Nordwesten ragen; schließlich heißt es, sie seien zum Himmel aufgestiegen, über die hochragenden Berge kommt man eben in den Himmel. Und nun verschmolz mit der Gestalt des oder der Urheber der lebendige Eindruck des großen Naturwesens, des regnenden, stürmenden, donnernenden Himmels. Der Urvater wird das Wesen, das im Himmel

weilt! Oft bleibt die Entwicklung hier in den Anfängen stecken. Das Urwesen im Himmel ist ein reiner Deus otiosus, ein Märchen- und Fabelwesen, über dessen Aufenthalt dort oben man sich allerlei Geschichten erzählt, welche die sichtbaren Vorgänge am Himmel erklären sollen, und dessen ursprüngliche Bedeutung als eines Urheber-Wesens verloren gegangen zu sein scheint. So verhält es sich mit dem Altjira der Aranda und dem Tukura der Loritja (S. 121 ff.). Hier und da aber findet nun wirklich eine Entwicklung und eine Erhöhung der Vorstellungen vom Urheber statt. Eine der bekanntesten und eindrucksvollsten Gestalten ist die des südost-australischen Bäjämi. Er wird bereits rein menschlich aufgefaßt, er war ein mächtiger Mediziner, der Menschen, Tiere, Bäume, Flußläufe, Gebirge machte, die festen Eheregeln einführte usw. Aber dann ist er in den Himmel gegangen, läßt von dort die Ostwinde wehen, sendet erquickenden Regen; zu ihm richtet man Gebete (wie es scheint keine Opfer) bei der Einweihung am Grabe der Verstorbenen; seinen Gesetzen gehorcht man gerne (S. 165 f., 157 ff., 161). Und so ist hier — in der Tat — vielleicht nicht ohne Befruchtung durch monotheistische Religion (S. 161) — eine bedeutsame Gestalt in die Höhe gewachsen, der man den Namen einer hohen Gottheit nicht absprechen wird.

Im übrigen wirkt übrigens bei diesen Gestalten auch der Schöpfungsgedanke selbst weiter. War einmal dieser Gedanke vom schöpferischen Wesen an einem bestimmten Punkt erwacht, so hatte er eine in sich selbst zeugende Kraft, so konnte man ihn auf alles, was sonst merkwürdig, wunderbar, unerklärlich war, und schließlich auch auf die Gesamtheit der Dinge anwenden. Wie einfach und naiv hier das Denken der Primitiven sich weiter bewegt, erhellt am besten aus dem Bericht eines Ansiedlers in Südost-Australien von einem Eingeborenen, der auf die Frage, wer hat dies gemacht, antwortet: „B ä j ä m i d e n k e i c h.“ Auf demselben Niveau liegt es etwa, wenn eine Kongofrau dem Missionar erzählte: Niambe habe alles gemacht, die Bäume hier, den Berg, diesen Fluß, die

Ziegen und die Kuchlein hier. — Die Art, wie Missionare in derartige Aeufferungen, wie z. B. auch in die Reden der indianischen Stämme von Manitu, das Bekenntnis oder den halb verloren gegangenen Urglauben von einem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden hineingedeutet haben, erinnert sehr an die hübsche Erzählung von dem Fremden, der schließlich, nachdem dieses Wort ihm überall entgegengetreten, den Kan-nit-verstaan für einen sehr mächtigen und weisen Mann hielt.

Was ist von dieser ganzen Welt von primitiven Vorstellungen, Glaubensäußerungen, Riten zu halten, wie hoch ist ihre Bedeutung, deren ungeheure Verbreitung über allem Zweifel sichergestellt ist, für die Geschichte und die Entwicklung der Frömmigkeit zu werten? S. geht hier behutsam und sicher seinen eigenen Weg. Mit großer Energie und klarer Bestimmtheit weist er die wieder modern gewordene Hypothese des Urmonotheismus (Andrew Lang) ab und setzt sich ausführlich mit den so verdienstvollen, gelehrten aber verkehrten Arbeiten des Paters W. Schmidt (Ursprung der Gottesidee 1912) auseinander (S. 150—162). Mehr noch als diese Auseinandersetzung, die man gern noch etwas eingehender und bestimmter hätte, tragen seine eigenen positiven Ausführungen, aus denen ich das Wesentliche herauszuheben mich bemüht habe, zur Klärung des Problems bei. Andererseits fordert er aber ebenso bestimmt, daß man in der Religionsgeschichte derartigen Gestalten wie den Urheberwesen, als deren eindruckvollste etwa Bäjämi dastehe, nicht eigensinnig aus dem Wege gehen dürfe, weil sie sich in eine religionsgeschichtliche Theorie nicht fügen wollen, und weist überzeugend nach, daß wir es hier weder mit Naturgeistern noch mit Ahnenverehrung zu tun haben. Und ich denke: er hat selbst das Meiste und Beste dazu getan, daß man sich seiner Forderung nicht entziehen wird. Eine neue reiche Welt tut sich hier dem Religionshistoriker auf, die er sich zu erobern hat. Ich glaube allerdings, mehr noch in den Glaubensvorstellungen und Riten, die sich um die Termini Mana, Orenda, Manitu, Wakanda

usw. gruppieren, als in den Gestalten vom Urhebertypus. Denn dort haben wir wirklich intensiv lebendige Religion, hier ist alles viel mehr von Phantasie, Fragen der Neugierde, Freude am Märchen, am Fabulieren und am Traume umrankt. Ein Hauptverdienst hat jedenfalls S. mit seinem Nachweis, daß wir es in dieser Welt primitiver Vorstellungen mit wirklich lebendiger Religion zu tun haben. Es ist wirklich lebendige Religion, was wir hier haben, obwohl im großen und ganzen in ihr keine persönlichen Gestalten von Göttern und Geistern begegnen und die persönlichen Gestalten, die vorhanden sind, zumeist *Dei otiosi* sind; es ist wirklich lebendige Religion, obgleich hier keine Opfer persönlichen Mächten dargebracht werden, und die Riten, die wir finden, viel eher den Zweck verfolgen, das Göttliche gleichsam erst zu schaffen, den Vorrat an Machtstoff zu vermehren; es ist wirklich lebendige Religion, obwohl der Mensch es bei seinen heiligen Gebräuchen vielfach mit Dingen und Sachen zu tun hat, deren er sich bemächtigt, die er im Besitz hat, die er dinglich behandelt, und wir uns kaum vorstellen können, wie hier lebendige persönliche Beziehungen entstehen können. Man könnte in der Tat daran zweifeln. Der große Religionshistoriker Frazer hat bekanntlich auf derartige Beobachtungen seine Theorie von einem vorreligiösen Zeitalter der Magie gegründet. Und er erklärt diese Magie für durchaus irreligiös, eher für eine Vorstufe der Wissenschaft, eine naive und primitive Technik auf falsche Kausalitätsvorstellungen gegründet, der das Hauptelement des Religiösen, die Ehrfurcht, noch gänzlich fehlt. In einem der schönsten Abschnitte seines Werkes setzt sich S. mit den Thesen Frazers auseinander (193 ff.). Ueberzeugend weist er nach, wie man so äußerlich zwischen Magie und Religion, technischem Können und religiöser Ergriffenheit nicht sondern könne, wie beides ineinander liege und in allem, was uns als Magie erscheine, doch Religion sein könne. Mit liebevollem Verständnis sucht er das innere Leben der Primitiven, ihre Empfindungen bei ihren seltsamen Riten und heiligen Handlungen zu erfassen und klarzulegen; mit Wärme und innerer

Ergriffenheit schildert er uns, was ein australischer Jüngling bei der heiligen Feier der Jünglingsweihe erlebt. M. E. hat S. recht: wir stehen hier überall auf dem Boden der Religion, wir lauschen vielleicht ihren ursprünglichen Regungen und ersten Anfängen in der menschlichen Psyche.

Nachdem S. in breit angelegter Untersuchung die Basis festgelegt hat, baut er in den letzten Kapiteln darauf einen kühnen Bau. Er verfolgt die primitiven Grundanschauungen und Grundbegriffe auch in die höheren Religionen. Er wendet sich zunächst (Kap. 6, 224 ff.) dem höchsten Wesen der chinesischen Religion zu. Von berufenster Seite wird uns erklärt, daß bis jetzt keine befriedigende Erklärung der Herkunft und des ursprünglichen Charakters des chinesischen höchsten Gottes vorliege. S. versucht, ob sein Schlüssel nicht auch hier schließt und entdeckt in der Tat in dem chinesischen Ti (Herrscher), Schang-ti (der höchste Herrscher), Tien (Himmel) eine ursprüngliche „Urheber“-Gestalt. Er stützt seine Vermutung, für die er manches Beachtenswerte beibringt, auf eine minutiöse Untersuchung über den Gebrauch dieser drei Gottesnamen im altchinesischen Schrifttum, aus dem hervorgeht, wie die Vorstellung von dem persönlichen Herrn (Urheber-Gott) (Tsi, Schang-ti) durch die von der unpersönlichen Himmelsmacht mehr und mehr verdrängt wird (vgl. das oben über die Bearbeitung dieses Kapitels durch Conrady Bemerkte). Sicher ist, daß das *Brahman* der Inder, ursprünglich die in der Gebetsformel, dem Opferspruch, dem heiligen Liede vorhandene Kraft, ein Begriff ist, der sich zu den Termini wie *Mana*, *Orenda* gesellt; und die indische Religionsgeschichte zeigt, was alles im langen Lauf der Geschichte sich aus einer derartigen primitiven Vorstellung entwickeln kann von den rohesten Anfängen bis zu den feinsten Stimmungen indischer Mystik. Aber auch das *Hvarena* der Perser ist ursprünglich eine derartige Machtsubstanz. Im Alten Testament gehört der Gott der Väter des El Olam, El Schaddai vielleicht zu dem Typus der alten Urheber-Wesen. Hinter der (prophetischen) mosaischen Verkündigung von Jahwe aber steht

die viel wildere und leidenschaftlichere Gestalt einer animistischen Naturgottheit, des Jahwe vom Sinai. — Hier ließen sich noch, wie mir scheint, weitere wertvolle Aufschlüsse gewinnen, und manche neue lockende Aufgabe scheint sich hier zu bieten. Sollte man nicht dem Begriff des Pneuma im alten Testament und im Christentum näher kommen, wenn man einmal den Versuch machte, diese Vorstellung in den Typus: Mana, Orenda, Brahma einzureihen? Vorbedingung des Verständnisses von Pneuma ist jedenfalls, daß man es als ein unpersönliches Fluidum, als eine Macht- und Kraftsubstanz auffaßt, die ursprünglich weder mit Geistern noch mit Jahwe irgend etwas zu tun hat. Wir wissen ferner aus dem Neuen Testament, sowie namentlich aus vielen Erscheinungen des christlichen Mönchtums, wie die Vorstellungen $\piνεϋμα$ und $\piϋρ$ auf das engste zusammenhängen. Es ist andererseits bekannt, daß in der indischen Religion *tapas*, Hitze Ausdruck der Askese wird, deren Ziel übernatürliche Kraft ist (103). Und wiederum in weit getrennten Sprachen wird wieder und wieder „Hitze“ als Ausdruck für die Erfahrung des Arztes genannt (37). Es dürfte sich vielleicht auch einmal empfehlen die Urvätersagen der indischen und der persischen Religionen und die damit vielleicht zusammenhängenden Mythen von Urmenschen, wie sie uns im späteren hellenistischen Synkretismus begegnen, von neuem unter den neuen Gesichtspunkten S.s (Urheber-Wesen!) zu untersuchen. Das Mysterienwesen der Primitiven lockt auf Schritt und Tritt zu einem Vergleich mit dem Mysterienwesen der hellenistischen Antike. Fruchtbare neue Aufgaben scheinen überall zu erwachsen.

S. zieht von seiner Forschung drei große Grundlinien durch die Religionsgeschichte. Drei gewaltige Erscheinungen stehen nebeneinander in der Welt der Primitiven: Mana-Vorstellung, Urheber-Glaube, Animismus. Die Mana-Vorstellungen führen etwa auf dem Höhepunkt der Entwicklung hinüber zu dem mystischen Pantheismus Indiens (und vielleicht Griechenlands), der Urheber-Glaube findet seine höchste Ausprägung etwa in dem chinesischen Himmelsgott, dagegen steht der jetzt