

Wege der Religionsvergleichung seit der Renaissance

Die Entwicklung der religionsvergleichenden Studien im Mittelalter¹ war besonders durch drei Tatsachen bestimmt: durch das Aufkommen des Aristotelismus und die daraus entstandene averroistische Kontroverse, durch die ersten außereuropäischen Missionen der katholischen Orden und die dadurch erweiterte Kenntnis fremder Religionen, endlich durch die Hochblüte der Spekulation in arabischen, jüdischen und christlichen Schulen. Hieraus ergeben sich die Anknüpfungspunkte für die Folgezeit. Seitdem man einmal Aristoteles aus arabischen Übersetzungen kennen gelernt, wuchs immer mehr die Sehnsucht, ihn auch in der Ursprache zu verstehen, daraus das Verlangen nach der ganzen verschollenen Welt der alten Griechen. Roger Bacon faßt mit solchen Bestrebungen schon die ganze folgende Entwicklung in seiner Person zusammen. Andererseits rief die Scholastik, die bald nach ihrer Hochblüte in Formlosigkeit und Spitzfindigkeit ausartete, zunächst eine voluntaristische Reaktion in Duns Scotus, dann eine skeptizistische in der Schule der Nominalisten hervor. Hier schon liegen die geistigen Keime für Renaissance und Reformation. Die Sehnsucht nach der schönen Form führt zur Renaissance, die Abkehr vom Intellektualismus der Spätscholastik über den Voluntarismus und Nominalismus zum Fideismus Luthers. Die Beziehungen Italiens, Venedigs besonders, zu Byzanz, dann die Eroberung Konstantinopels durch die Türken brachten griechische Gelehrte nach dem Westen und mit ihnen jene staunende Wiederentdeckung der klassischen Form und der antiken Gedankenwelt, die den Namen Humanismus nicht zu Unrecht trägt: Der schöne Mensch, nicht Gott mehr, ist das Ideal der neuen Zeit, wie er das der Antike gewesen war.

I. Für die Religionsvergleichung in dieser Zeit ist nichts von solcher Bedeutung wie der neu entdeckte Platon. Seitdem Aurispa und Traversari die erste vollständige Platonhandschrift aus dem Osten nach Florenz gebracht (1438), stand „der göttliche Platon“ im Vordergrund des Interesses. Aber merkwürdigerweise hat die Florentiner Platonakademie die Neuplatoniker von Porphyre bis Proclus als die zuverlässigsten Erklärer platonischer Gedanken angesehen. Es ist selbstverständlich, daß damit auch der neuplatonische Allegorismus in der Deutung der antiken Mythen und Religionen wieder seinen Einzug hielt. Er bot ja das bequemste Mittel dar, in der angestaunten Antike alles ideal zu finden. Schon Boccaccio hatte in seinen 15 Büchern *Dei rectoris deorum* (1375) mit beißendem Spott die alten „Heiden“ weit über die Christen gestellt. Dem Einfluß der durch Marsilius Ficinus (1433—1499) verbreiteten Neuplatoniker aber ist es in erster Linie zuzuschreiben, daß man bis ins 18. Jahrhundert hinein es fertig brachte, in den antiken Schriftstellern die tiefsten Geheimnisse des Christentums zu entdecken. Ja, der Platonismus wurde um die Mitte des 15. Jahrhunderts durch Gemistos Plethon und Marsilius Ficinus zum Evangelium erhoben, Platon, Cicero, Plutarch zu wahren

¹ Vgl. diese Zeitschrift 112 (1927) 420—431.

Heiligen¹. Schließlich machte man dann christliche Dogmatik wie Moral in heißenden Satiren lächerlich. Des Erasmus Moriae encomium, id est stultitiae laus (1509 ff.), Reuchlins Schriften und die „Briefe der Dunkelmänner“ sind nur einige Beispiele. Die letzte Folgerung aus neuplatonischen Vordersätzen aber war der religiöse Indifferentismus. Die allegorische Deutung läßt schon Erasmus in den antiken Fabeln genau so viel finden wie in der Heiligen Schrift, und Cicero erscheint ihm vom Himmel inspiriert. Mutianus hat in seinen Privatbriefen noch deutlicher einem allgemeinen Theismus das Wort gesprochen. — Hat so das Zurückschauen auf die Antike zunächst einen Rückschritt der vergleichenden Methode zur Folge, so ist der Humanismus doch insofern fruchtbar gewesen, als er das Interesse für den Menschen als solchen und damit auch für die Religionen aller Menschen wachrief. Der dem Deutschherrenorden zugehörige Johann Boem hat aus solcher Einstellung heraus seine *Omnium gentium mores, leges et ritus* (1520) verfaßt, die erste Parallelgeschichte der Religionen Afrikas, Asiens und Europas, soweit sie dem Verfasser bekannt waren. Ähnliche Versuche schlossen sich an, so die von Cardi, Ravisius Textor, G. Pictorius, L. Giraldis. Die allegorisierende Methode der Humanistenzeit kennzeichnet indes alle diese Darstellungen.

Ist der Humanismus auch in seinen Grundansichten über das Wesen des Menschen das gerade Gegenteil der ihm auf dem Fuße folgenden *Reformation* — hier die durch die Erbsünde kernverdorbene Natur, dort die Menschenatur das vollendete Ideal —, so hat er doch durch seine grundsätzliche Abkehr von der kirchlichen Vergangenheit, die immer offenkundiger hervortrat, der Reformation vorgearbeitet. Auch sie hat nun, aus andern Beweggründen als der Humanismus, auf Forschung und Methode der Religionsvergleichung ihren nachhaltigen Einfluß geltend gemacht.

Zuerst war es der Kampf gegen die katholische Liturgie, der die Neuerer auf die wiederentdeckten Kampfarсенale der neuplatonischen Schriften hinwies. Dort war es ja längst ausgesprochen, daß katholische Liturgie aus dem antiken Heidentum entlehnt sei. Eigentliche Religionsgeschichten über die antiken Religionen verdanken solcher Polemik ihr Dasein, so Zenisons *Book Of Idolatry* (London 1678), Edward Stillingfleets *Origines sacrae* (London 1622), Gerard Voß' *De Theologia gentili et physiologia christiana* (1641/69) u. a. m. — Von katholischer Seite wiesen Männer wie Casar Baronius stets auf die Einseitigkeit solcher Vergleichung hin, bei der nur die äußere Übereinstimmung in der Form, nicht aber die zugrundeliegende gegensätzliche Idee ins Auge gefaßt sei. Man sieht, die Waffen waren auf beiden Seiten aus dem Altertum entnommen. Denn auch Augustinus hatte mit solcher Entgegnung gegen die Neuplatoniker gekämpft. — Schwerwiegender war der protestantische Vorwurf, auch die Dogmatik der alten Kirche sei mit antikem Heidentum durchsetzt worden, die Neuerung der Reformatoren sei also in Wirklichkeit nur eine Erneuerung der urchristlichen Religion. Der Gedanke und dessen Abwehr rief die zwei ersten groß angelegten Dogmengeschichten ins Leben, die von Matthias Blacich (Flaccius Illyricus) angeregten „Magdeburger Centurien“

¹ Erasmus, *Colloquia* (Leyden 1655), *Convivium religiosum* 136; Zwingli, *Christianae fidei brevis et clara expositio*, ed. Bullinger 1536, Praefatio.

und die berühmten *Annales ecclesiastici* des schon erwähnten Kardinals Cäsar Baronius. Die eigentliche Theologie des neuen Glaubens aber war die Bibelwissenschaft. Auch sie hat zur Religionsvergleichung geführt. Von erklärenden Bemerkungen über die in der Heiligen Schrift erwähnten Gebräuche der Juden und Heiden kam es zu eigentlichen Geschichtswerken über die jüdische und die altheidnischen Religionen auf protestantischer wie auf katholischer Seite: Der spanische Benediktiner Arias Montanus war mit seinen „Jüdischen Altertümern“ (1593) einer der ersten, Gerard Voß' „Heidnische Theologie“, Thomas Hyndes *Historia religionis veterum Persarum* (1700) sind weitere Beispiele aus vielen. All diese Arbeiten kommen methodisch nicht über die Arbeitsweise der Kirchenväter hinaus. Sie halten an der Priorität Israels und der hebräischen Sprache als Ursprache der Menschheit fest. Daher nimmt auch die These vom Plagiat der Heiden aus der Heiligen Schrift, gefördert noch durch die reformatorische Lehre von der gänzlichen Unfähigkeit der menschlichen Natur zur Wahrheitserkenntnis, starke Verbreitung an. Ihre wenig zahlreichen Gegner, wie John Spencer, Dom Calmet, P. Lescapier S. J., finden kaum Gehör gegenüber so angesehenen Verfechtern der Plagiattheorie wie Gerard Voß, Samuel Bochart, Hugo Grotius u. a. m. Gerard Croese hatte Phantasie genug, um in der Odyssee die Geschichte der Patriarchen Israels zu entdecken und in der Ilias die Einnahme Jerichos durch Josue. — Selbst die These von der Nachäffung der wahren Religion durch Dämonen feierte in Heinrich de Montague ihre Auferstehung. Pythagoras aber und Platon vergleicht er mit der ja ebenfalls von Gott inspirierten Eselin des Balaam. John Spencer zog gegen solche Verirrungen mit der ebenfalls altchristlichen These von der Herablassung Gottes zur Schwäche des jüdischen Volkes zu Felde: Nicht die Heiden haben aus der Heiligen Schrift, sondern die Juden haben durch Zulassung Gottes aus dem Heidentum manche Züge übernommen und dem wahren Gotte dienstbar gemacht. — Was indes die Vertreter beider Theorien einigt, das ist ihre apologetische Richtung, die alles, selbst rein religionsgeschichtliche Darstellungen, wie die *Παροῦσια* eines Alexander Roß (London 1653), beherrscht. Hatte sich doch infolge der Angriffe des Humanismus und der Reformation auf die alte Kirche die Apologetik zuerst bei den Katholiken, nachher aber auch auf protestantischer Seite, als eigener Zweig von der Theologie abgesondert und ihre eigene Methode ausgebildet: An den Beweis der philosophischen Grundlagen der Religion überhaupt und der Tatsache der Offenbarung schloß sich als dritter Teil eine Vergleichung der verschiedenen Religionen an, aus dem die wahre Religion als Frucht sich ergeben sollte. Schon die Humanisten Marsilius Ficinus (1474), Pico de Mirandola, dann die Dominikaner Hieronymus Savonarola (1497) und Wilhelm Lotan (1511) hatten in der Apologetik neue Wege beschritten, auf denen um die Mitte des 16. Jahrhunderts auch reformatorische Schriftsteller zum Kampf für ihre Kirche sich einfanden, als der berühmteste Hugo Grotius mit seinem „*Bewys van den waren Godtsdienst*“ (Amsterdam 1622). Alles in allem stellt also auch die Zeit der Reformation eine beträchtliche Erweiterung religionsvergleichender Studien dar. Der Kampf der beiden „Konfessionen“ trieb zur Vergleichung, der Streit um den geschichtlichen Vorrang im besondern zur Betonung der Chronologie in der Religionswissenschaft.

II. Man ist gewohnt, das 17. und 18. Jahrhundert unter dem Namen Aufklärungszeit zusammenzufassen, und man kann oft hören, daß hier erst die wahre Religionswissenschaft begonnen habe. Widerlegt schon das bisher Gesagte diese Ansicht zur Genüge, so ergibt sich aus einer näheren Betrachtung dieses Zeitabschnitts, daß die Religionsvergleichung dem Rationalismus als solchem gar nicht so viel zu verdanken hat. In erster Linie waren es die Entdecker und die Missionäre, die durch ihre Berichte über die neu gefundenen Länder und Völker neues Leben brachten. Große Sammlungen von Reiseberichten der Entdecker erschienen überall, in Deutschland die bedeutendsten die von Hülsius (1598—1650) und den Brüdern de Bry (1590—1628). Von größerer Bedeutung wurden noch die Berichte der Missionäre, die das Volk von Grund aus kennen lernten und nicht auf bloß vorübergehende Reiseeindrücke angewiesen waren. Die *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne* des Franziskaners Bernardino de Sahagun (ed. Jourdanet, Paris 1880), der Jesuiten *Relations de la nouvelle France* und „Erbauliche Briefe“ brachten zuverlässige Beschreibungen der Religionen der „Wilden“. Gewiß haben manche dieser Missionäre auf Grund einer oberflächlichen Religionsvergleichung sich zu ganz irrigen Annahmen verleiten lassen, so zu der oft behaupteten Abstammung amerikanischer Völker von den Juden. Aber aus ihren eigenen Reihen heraus meldete sich der Widerspruch: P. Lafiteau S. J. wies mit Recht darauf hin, daß gleiche Anlage der Menschennatur bei allen Völkern und ähnliche Bedürfnisse überall ähnliche Ansichten und Gebräuche hervorrufen könnten, ohne daß man von gegenseitiger Abhängigkeit sprechen dürfe. Daher sei jene Ähnlichkeit zwischen den antiken Mysterien und denen der „Wilden“ zu erklären — eine Vorwegnahme berechtigter Ansichten der neuzeitlichen anthropologischen Schule. Andere Jesuiten, wie Matteo Ricci und Roberto de Nobili, suchten sich unter größten persönlichen Opfern in fremde Kulturen und Religionen des Ostens einzuleben, mit dem Erfolge, daß sie nicht bloß die vernünftigste Missionsmethode, die der Anpassung, wiederfanden, sondern auch die Wissenschaft mit wertvollen Berichten über asiatische Religionen und Kulturen bereicherten. Die heiligen Bücher des Ostens wurden durch sie zuerst bekannt, die chinesischen King durch P. Trigault S. J., die indischen Veden durch Jean Calmette S. J., wie auch die ersten Sanskritgrammatiken Jesuiten zu Verfassern haben. Ein deutscher Jesuit, Heinrich Roth, sandte die erste an P. Athanasius Kircher, der sie leider unbeachtet ließ. P. Coeurdoux S. J. behauptete aber zwanzig Jahre vor William Jones schon die gemeinsame Abstammung der indoeuropäischen Sprachen.

Inzwischen hatten in Europa die protestantischen Grundsätze ihre Früchte gezeitigt. Verwarf man zuerst die katholische Liturgie wegen ihrer Durchsetzung mit „heidnischen“ Bestandteilen, so wandten jetzt radikalere Geister denselben Gedanken auf das Wunderbare überhaupt an: Alles Wunderbare ist ihnen Sage und Märchen, weil es ja auch im Heidentum sich findet. Also sind auch die Geheimnisse des Christentums als Verfälschung der natürlichen Religion aufzufassen. Ja, natürliche Religion, das war jetzt zum Schlagwort geworden, auch innerhalb der wissenschaftlichen Kreise im Protestantismus: Die überlieferten Dogmen schrumpften mehr und mehr zusammen; der protestantische Rechtfertigungsglaube war ja nicht so sehr Verstandes- als Willens-

sache. Aus demselben Grunde befreiten sich auch die mystisch gerichteten Geister immer mehr vom alten „Dogmenzwang“. Allenthalben dasselbe Ergebnis: Verwerfung der übernatürlichen Wahrheiten des Christentums, Naturreligion. Das war der Boden, auf dem der englische Deismus der Cherbury, Hobbes, Shaftesbury, Lindal, der französische Rationalismus eines Voltaire, der Naturalismus Rousseaus, wie die deutsche „Aufklärung“ wachsen konnten. Eine unmittelbare Förderung hat die vergleichende Religionswissenschaft durch die Philosophen des Rationalismus selber nicht erfahren. Man verglich nur, um seine These zu beweisen, die vor allem Vergleiche philosophisch feststand, daß das wahre Christentum, soll heißen die Naturreligion, so alt sei wie die Menschheit. — Aber auch die eigentlichen Religionsgeschichten der Zeit haben nicht viel Neues zu Tage gefördert. Hier redete man dem alten Euhemerismus das Wort: Nach Abbé Banier (1673—1741) soll sich der Polytheismus vor allem von Agypten aus verbreitet haben in Form der dort aufgekommenen Menschenvergötterung. Andere traten für die Plagiattheorie aufs neue ein, indem sie, meist aus einer polemischen Stellung gegen den Rationalismus heraus, alle Reste einer gesunden Religiosität im Heidentum als Ableger der jüdischen Offenbarung erklärten. Der Allegorismus feierte auf der andern Seite seine Triumphe: Auf den Spuren J. B. Vicos und Court de Gebelins kommt Ch. Fr. Dupuis in seinem Buch *Origine de tous les cultes* (Paris 1795) schließlich zur Behauptung, Christus sei wie Osiris, Bacchus, Mithras nur eine Allegorie, ein Sonnengott, seine zwölf Apostel Symbole der zwölf Tierkreiszeichen. — Mit demselben Apriorismus wurde die Frage nach der Religion des Primitiven von den verschiedensten Richtungen beantwortet. Dem Rationalismus war es die „Naturreligion“, die Voltaire voll Entzücken in dem 1759 von M. de Modave übersehten Ezur Vedam schlagend bewiesen glaubte. Doch das Buch, das nach ihm im 8. vorchristlichen Jahrhundert verfaßt sein sollte, fand sich im Original in der Missionsbibliothek von Pondichéry unter den Papieren der alten Jesuiten und ist das Werk eines gelehrten christlichen Missionärs. — Dem eben aufkeimenden Sensualismus mußte der Mensch in seinen ersten Anfängen als reines Sinnenwesen erscheinen. Seine Religion war also der Polytheismus. Ch. de Brosses meint den Fetischismus an erster Stelle setzen zu sollen, Abbé Bergier den Animismus, alles vorschnelle Verallgemeinerungen einzelner an sich nicht unrichtigen Beobachtungen. — In den zahlreichen religionsgeschichtlichen Enzyklopädien und Lexika des 18. Jahrhunderts — Pinard zählt siebzehn mit Namen auf — zeigt sich zwar keine bessere Methode als in den Einzelabhandlungen, aber ihr Dasein ist ein Beweis für das große Interesse, das man den religionsgeschichtlichen Fragen entgegenbrachte. Und das dürfte das Hauptverdienst dieser methodisch für die Religionsvergleichung recht unfruchtbaren Periode sein.

III. Fruchtbar war sie allerdings noch insofern, als sie eine gewaltige Reaktion im Zeitalter der Romantik hervorrief. Die rationalistische Übersteigerung des Vertrauens auf die Vernunft hatte, wie immer, ein völliges Mißtrauen auf sie zur Folge. Dieses psychologische Gesetz kam auch der Entwicklung der vergleichenden Religionswissenschaft zu statten. Man wandte sich von den Ver-

nünfteleien des 18. Jahrhunderts ab, um sich wieder unbefangenen Gemütes der Religion und ihrem Studium zu widmen. Der bei Herder einsetzende, bei Schleiermacher mündende Sentimentalismus hatte insofern dieselbe Quelle wie Kants Postulate der praktischen Vernunft. Auf katholischer Seite entspricht diesen Reaktionen gegen den Rationalismus die Erfindung eines religionsgeschichtlichen Systems, das den Namen des Traditionalismus erhielt und endgültig vom vatikanischen Konzil verurteilt wurde. Alle religiöse Erkenntnis wurde hier aus der auf der Uroffenbarung im Paradiese beruhenden religiösen Überlieferung der Völker erklärt, der Vernunft die Fähigkeit zur selbständigen Gotteserkenntnis abgesprochen. Das hieß den Teufel durch Beelzebub austreiben: Die geschichtliche Vergleichung der Religionen wurde durch all diese Systeme erst mittelbar gefördert. Weit stärkere Antriebe gingen vom Hegelschen Entwicklungsgedanken aus: Das menschliche Geistesleben ein fortschreitendes Bewußtwerden des Absoluten, die einzelnen Religionen die sich stetig steigernden Ausdrucksformen dieses Prozesses. In allen Wissenschaften feierte von da an der Entwicklungsgedanke seine Triumphe. Auch in der Religionswissenschaft wirkte er mit der in Literatur und Kunst hervortretenden Romantik zusammen, um die Geister auf eine genauere Erforschung der religiösen Denkmäler der Vergangenheit hinzu- lenken. Durch Anquetil Duperrons Entdeckung und Übersetzung des Zend-Avesta (1771), mehr noch durch die Kommentare Burnoufs (1833—1835) war der Eintritt in Persiens Heiligtümer frei geworden. Indiens alte Weisheit eröffnete Friedrich v. Schlegels berühmtes Buch „Über die Sprache und Weisheit der Indier“ (Heidelberg 1808), das Friedrich Bopp zur Entdeckung der vergleichenden Sprachwissenschaft verhalf (1816) und damit auch die Einführung philologischer Methoden in die vergleichende Religionswissenschaft zur Folge hatte. Nach Entdeckung der heiligen Bücher von Nepal schrieb Burnouf seine leider unvollendet gebliebene Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, die zur Grundlage aller Buddhadstudien wurde. Selbst das militärische Genie stellte sich in den Dienst dieser Forschungen: Napoleons ägyptischer Feldzug brachte die große Description de l'Égypte (1809—1822) und die Entdeckung des Steines von Rosette, dessen Hieroglyphen mit Hilfe der beigelegten demotischen und griechischen Übersetzung von dem Franzosen Champollion endgültig entziffert werden konnten. Das war die Geburtsstunde der Ägyptologie und damit auch des quellenmäßigen Studiums ägyptischer Religion (1823), das in Deutschland besonders durch R. Lepsius' Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien mächtige Förderung fand (1842—1917). Gleichzeitig eröffneten Alexander v. Humboldt, Lord Kingsborough und andere Forschungsreisende weite Blicke in die Religionen Altmerikos, während man auch in der Heimat dem Studium Alteuropas neues Interesse entgegenbrachte (Brüder Grimm, Görres, Mone, Niebuhr u. a. m.). — Aber auch jetzt waren große religionsgeschichtliche Synthesen noch verfrüht. Das Schicksal der bekannten „Symbolik“ des Heidelberger Gelehrten Friedrich Creuzer sollte dies bald lehren. Alle Mythologie ist ihm von Priestern erdachte Symbolik von Naturvorgängen. Schon an den genaueren Einzelkenntnissen eines Hermann Voß, Ch. Aug. Lobeck und Otfried Müller mußten diese lustigen Konstruktionen scheitern.

Defried Müller gerade war es, der zu Anfang des 19. Jahrhunderts den Weg zur Ordnung des ins Unübersichtbare anwachsenden Stoffes wies in seinen „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ (Göttingen 1825). Beeinflusst vom Herderschen Sentimentalismus, aber auch geleitet durch die vortrefflichen Grundsätze der Brüder Grimm, drang er vor allem auf die Beachtung der großen Unterschiede zwischen den einzelnen Mythologien. Er betonte die bei verschiedenen Stämmen ganz verschiedene Art zu fühlen, aus der sich die mannigfachen Mythologien einzig erklären ließen. Um diese in ihrer Urform zu erfassen, gilt es, alles Ord nende, Nivellierende, das sich durch die Tätigkeit der Dichter und Mythographen um den Kern des Mythos gelegt hat, abzustreifen, seine örtliche Herkunft genau festzustellen, ätiologische Züge kultischer oder etymologischer Art, die nur der Erklärung eines später nicht mehr verstandenen Kultes oder Namens dienen, als spätere Zutat zu erkennen. Den Sinn aber des so herausgeschälten Urmythos vermag nur der zu deuten, der Intuition besitzt für die Art des mythenschaffenden Geistes und zugleich Kombinationsgabe zur Erklärung eines Zuges aus einem verwandten. Dabei ist griechische Mythologie zunächst rein aus griechischem Wesen zu verstehen, wenn sie auch aus andern Mythologien beleuchtet werden kann. Die großen Verdienste solch methodischer Grundlegung springen in die Augen: strenge historisch-kritische Einzelerforschung der Stammesmythen anstatt vorschneller Verallgemeinerungen, gewissenhafte Analyse der so gefundenen Tatsachen, reinliche Scheidung zwischen Mythologie und Religion, endgültige Verurteilung aller halblösen Allegorese.

IV. Wir sind in der Mitte des 19. Jahrhunderts angelangt. Der erste Schritt zu einer planmäßigen Religionsvergleichung war getan. Was nun folgt, hat die vergleichende Religionsgeschichte mit allen andern Kulturerscheinungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts gemein: ein beispielloser Fortschritt der positiven Forschung. — Auguste Comtes und Herbert Spencers Positivismus ist der philosophische Exponent des Zeitalters —, dabei die widersprechendsten Versuche, die gewaltig angewachsene Masse der Stoffe unter eine leitende Idee zu bringen — die verschiedenen religionswissenschaftlichen „Schulen“ verdanken diesem Streben ihr Bestehen. Wir können sie nur mehr kurz erwähnen. Ihre Kritik wird uns ein andermal beschäftigen, wenn wir Pinards Methodik noch werden besprechen dürfen. Soviel kann hier schon gesagt werden, daß jede dieser Schulen einen wertvollen Beitrag zu einer besonnenen Methode geleistet hat, wenn auch jede durch einseitige Betonung ihres Weges fehlte. Eine rein philologische Schule verdankte dem gegen Creugers Symbolik entbrannten Kampf ihr Dasein: Den Spuren Defried Müllers und Eugène Burnoufs folgend, erforschte Adalbert Kuhn (1812—1881) auf etymologischem Wege die Bestandteile der ersten gemeinschaftlichen Zivilisation und Religion. Eine Menge ähnlicher Untersuchungen schlossen sich an, während Max Müller durch seine volkstümliche Darstellungsweise die Schule in weitesten Kreisen bekannt machte, zugleich aber durch die unbeweisbaren Aufstellungen über den Ursprung der Religion nicht wenig zu ihrer Geringschätzung beitrug. Und diese wuchs um so mehr, als auch die etymologischen Grundlagen sich als wenig sicher erwiesen. — So kam es, daß

gegen Ende des Jahrhunderts immer lauter der Ruf erscholl: Weg von dem Buchstaben, zurück zum Menschen! Adolf Bastian (1826—1904) war einer der lautesten Rufer im Streite. Er kann darum als Begründer der neuen, anthropologischen Schule gelten. Sie will aus einem eingehenden Studium der heute noch lebenden Naturvölker die Geistesart des primitiven Menschen überhaupt erkennen und daraus erst die religiösen Denkmäler der Vergangenheit erklären. Ausgehend von den Sagen- und Märchenforschungen der Brüder Grimm wird die Linie auf folkloristischem Gebiet fortgeführt durch Wilhelm Schwarz und Wilhelm Mannhardt, auf dem Felde der Altertumswissenschaften durch Erwin Rohde, Hermann Usener, Albrecht Dieterich, Ludwig Radermacher u. a. m. — sie nehmen eine gewisse Mittelstellung ein zwischen der rein philologischen und der anthropologischen Schule —, in der Orientalistik durch H. Oldenberg, D. Schrader, H. Hirt, in der Ethnologie endlich und am allermeisten durch John Lubbock und Burnett Tylor. Tylors *Primitive Culture* (1871) stellte an den Anfang der religiösen Entwicklung den Seelenkult und beherrschte auf Jahrzehnte hinaus, zum Teil bis auf unsere Tage, die ganze Schule und viele volkstümliche Darstellungen. Erst Marrett, Hartland, Preuß u. a. m. setzten an die Stelle seines Animismus einen „dynamistischen Präanimismus“, d. h. sie nahmen als erste Form der Religion die Verehrung unpersönlicher Kräfte an. Andrew Lang dagegen und vor allem P. Wilhelm Schmidt S. V. D. erkannten als älteste Religion die Verehrung eines einzigen höchsten Wesens („monotheistischer Präanimismus“), eine Ansicht, die aufs innigste mit der noch zu besprechenden kulturhistorischen Schule in Verbindung steht. Der von J. F. Mac Lennan (1869/70) ausgehende Versuch, alle Religionen auf Verehrung eines „Totem“ zurückzuführen, mußte schon an der zunehmenden Unklarheit des Grundbegriffes „Totem“ selbst scheitern. Heute ist sogar der religiöse Charakter des „Totem“ bestritten. — Trotz der genannten Einseitigkeiten gebührt der anthropologischen Schule im ganzen die Anerkennung, daß sie unser Beobachtungsmaterial bedeutend erweiterte — man denke nur an Frazers gewaltiges Werk *The golden bough* (1907—1913), das doch eigentlich totemistischen Antrieben seinen Ursprung verdankt —, und daß sie mit Nachdruck die Aufmerksamkeit auf Soziologie und Psychologie der Primitiven hingelenkt hat. — Dieser so bedeutenden Bewegung gegenüber verdient die Schule des Panbabylonismus kaum Erwähnung. Hugo Winckler, dem wir die Entdeckung der hethitischen Inschriften verdanken, hätte ein besseres Los verdient, als es ihm durch Übertreibung seiner Schlussfolgerungen zuteil geworden ist: Alle Mythologien aller Völker sollten nun von den babylonischen Astralmythen beeinflusst sein. Es bedurfte nur der genauen chronologischen Forschungen von F. Rugler S. J., um der ganzen Hypothese für Babylon selbst den Boden zu entziehen. Methodisch bedeutet sie einen Rückschritt in die Zeiten des willkürlichsten Symbolismus. Das einzige Verdienst soll der Schule indes nicht abgesprochen werden, daß sie Babylons Religion uns deutlicher gezeigt hat. — Mit vielen Vertretern der anthropologischen Schule aber verbindet sie der gemeinsame Fehler vorschneller Verallgemeinerung. Gerade dies war der Grund, warum beide Methoden aufs heftigste von den Vertretern nüchterner historischer Forschung bekämpft wurden. Man kann daher von einer historischen Schule sprechen,

die, in den Bahnen Otfried Müllers weiter schreitend, mit Recht der besonnenen geschichtlichen Einzelforschung das Wort redet. Zu ihren bedeutendsten Vertretern gehören Mommsen, Wissowa, Cumont, Chantépie de la Saussaye, E. v. Drelli u. a. m. Indes gehen die Vertreter auch dieser Schule weit auseinander, je nachdem sie diese oder jene Philosophie, diesen oder jenen Begriff von „Entwicklung“ zu Grunde legen. Für viele Historiker gilt es von vornherein für ausgemacht, daß geschichtliche „Entwicklung“ immer nur vom Unfertigen zum Fertigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen geht. — Unsere eigene Zeit könnte schon zeigen, daß auch der umgekehrte Fall eintreten kann. — Dementsprechend wird oft die Frage nach dem zeitlichen Verlauf der Tatsachen oder die nach deren ursächlichem Zusammenhang entschieden, ohne daß man die unbewiesene Grundlage näher prüft. Daher nähern sich in der Frage nach dem Ursprung der Religion viele Vertreter der historischen Schule denen der anthropologisch-evolutionistischen. Die klaren Unterscheidungen, die Newman in seinem klassischen *Essay on the development of Christian Doctrine* (London 1845/46) zwischen Entfaltung und Entstellung (*explication* und *deformation*) einer Idee für das Gebiet der christlichen Dogmenentwicklung aufgezeigt hat, vermöchten gerade auf dem Gebiet der Religionsgeschichte viel Licht zu bringen.

Und noch eine andere Schwäche haftet der historischen Schule an. Sie richtet ihr Augenmerk allzu einseitig auf die literarischen Denkmäler der Vergangenheit — Inschriften, Werke der Literatur, Urkunden — und beachtet zu wenig, daß auch alte Kulturgebräuche und Kultureinrichtungen unter jene Gruppe historischer Quellen fallen, die man als Überreste zu bezeichnen pflegt. Um diesen Quellbezirk den Historikern gegenüber ausdrücklich hervorzuheben, zugleich aber um gegenüber den Anthropologen auf strenge Anwendung geschichtlicher Methoden zu dringen, hat Fr. Graebner eine neue Schule ins Leben gerufen (1904—1911), die er selbst als die „*kulturhistorische*“ bezeichnet hat. Sie ist vor allem für die große Menge jener Völker geeignet, die keine geschriebenen Denkmäler aus ihrer Vorzeit aufweisen. Ihre Hauptvertreter sind Fr. Graebner, B. Ankermann, W. Schmidt S. V. D., W. Koppers S. V. D., ein Hauptorgan die bekannte Zeitschrift „*Anthropos*“. Der Grundgedanke ist kurz folgender: Finden sich bei zwei oder mehreren Völkern eine größere Anzahl von bestimmten, sehr differenzierten Formen des Gedankens, oder der industriellen und künstlerischen Technik, oder des bürgerlichen und religiösen Zeremoniells, oder der sozialen Gliederung, für deren Bestand nicht etwa gleichwirkende, allgemeine Ursachen vorhanden sind (allgemeines Bedürfnis, allgemeine Anlage des Menschengesistes, klimatische Ursachen usw.), so muß von einer kulturellen und geschichtlichen Abhängigkeit dieser Völker untereinander gesprochen werden. Sie bilden Kultureinheiten, ihre Verbreitungsgebiete sind Kulturkreise. Die Sicherheit dieses Schlusses ist um so größer, je differenzierter jene Formen sind (Kriterium der Form) und je größer ihre Anzahl ist (Kriterium der Menge). Trifft man das Lebelgewehr und die Banglekanone bei den Bewohnern von Dahome in Afrika, so wird man diese Waffen ohne weiteres als Entlehnungen aus französischer Kultur bezeichnen. Vernimmt man außerdem noch die Fabeln von Lafontaine, ist man in Dahome à la cuisine parisienne, so wird man an dem Kulturzusammenhang mit Frankreich um so weniger zweifeln. Das gilt mutatis mutandis auch für

die alten Kulturgebräuche und Religionen. Welches aber die Reihenfolge der Fortpflanzung sei, wird man aus der Art ihrer Kreuzung und Überdeckung, ihrer Verteilung an den großen Verkehrswegen und andern Kennzeichen zu erschließen haben. Erst wenn man so die Heimat der betreffenden Kulturerrscheinung gefunden hat, wird man ihr Entstehen aus der geographischen und kulturellen Umgebung heraus erklären können.

An der Hand dieser Kriterien ist es Graebner und Schmidt gelungen, als Vertreter der ältesten Kultur die Pygmäen, die tasmanische und Bumerangkultur festzustellen. Und P. Schmidt konnte die von der anthropologischen Schule bisher mit so widersprechenden Resultaten beantwortete Frage nach der Urreligion auf Grund geschichtlichen Materials lösen: Alle Völker der primitiven Urkultur, die wir bisher kennen, sind im Kern monotheistisch. Schon daraus erhellt, wie bedeutsam die kulturhistorische Methode gerade auf diesem umstrittenen Gebiete zu werden verspricht.

Und doch bedarf auch sie noch einer Ergänzung. Denn Anfang und Ende aller geschichtlich vergleichenden Erforschung der Religionen bildet immer wieder die Frage: Was ist Religion? Welches sind die seelischen Bestandteile dieser allgemeinsten und höchsten aller Kulturererscheinungen? — Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hatte die Frage immer nur gelaute: Welches ist die wahre Religion? Fragestellung und Antwort war Sache der Metaphysik. Seitdem aber Rousseau, Herder, Jacobi, de Wette, Schleiermacher das Gefühl zum Wertmesser aller religiösen Wahrheit erhoben hatten, trat die heute gebräuchliche psychologische Fassung der Frage in den Vordergrund. Seitdem dann die neuere Psychologie sich völlig von der Metaphysik getrennt hatte und unter dem Einfluß der Naturwissenschaften zur reinen Erfahrungswissenschaft geworden war, wurde die Antwort auf die Frage auf rein experimentellem Wege gesucht. Den Anfang machte die französische Experimentalmedizin (J. Charcot, A. Binet, Th. Ribot, P. Janet), die alle religiösen und mystischen Erlebnisse zu pathologischen Erscheinungen stempelte, aber zum Teil aus ihren eigenen Reihen heraus ihre Widerlegung fand (Godfernaux, Leuba, Delacroix). W. James übernahm von der Pathologie den Begriff des Unterbewußten und erklärte die religiös-mystische Erfahrung als Produkt einer Menge schwach vernommener und daher unterbewußter Eindrücke, deren Kristallisation, wenn sie ins Bewußtsein trete, den Eindruck der übernatürlichen Erleuchtung mache. Die Theorie rief ebensowohl den Widerspruch rationalistischer wie katholischer Forscher hervor. Freilich fehlt auch auf dieser Seite noch das nötige Versuchsmaterial gänzlich, um auch nur einige der religiösen Phänomene auf empirischem Wege zu klären. Wilhelm Wundts berühmte „Völkerpsychologie“ steht in dieser Beziehung nicht viel höher als die willkürlichen Konstruktionen J. H. Leubas, so sehr auch Methode wie Resultate beider sich unterscheiden. Mehr darüber zu sagen, überschreitet den Rahmen dieses „Überblicks“.

Wir schließen ihn hiermit ab mit dem Bewußtsein, noch vieles an wertvollsten Beobachtungen des Pinardschen Buches verschwiegen zu haben. Wenn dasselbe Bewußtsein in möglichst vielen unserer Leser erwacht und sie zum Buche selbst führt, das einer deutschen Übersetzung mehr als würdig wäre, so ist der Zweck dieser Zeilen vollständig erreicht.

Otto Faller S. J.