

mehr mit ihnen vertraut zu machen und dadurch zu befähigen, allzeit über ihren Glauben sachlich stichhaltige Rechenschaft abzulegen (1 Petr. 3, 15; Kol. 4, 5 6). Jedenfalls ist in dieser Richtung zu arbeiten. Selbstverständliche Voraussetzung hierfür ist, daß die Theologen die zentralen religiösen Fragen der Gegenwart beherzt in Angriff nehmen und sich nicht in peripherische Bezirke zurückziehen oder abdrängen lassen. Nur dann, wenn die Gläubigen erzogen werden und gewohnt sind, in täglicher Selbstüberwindung ihren Willen an den auftauchenden Schwierigkeiten zu stählen, wenn sie wach und in der festen Zuversicht auf die Kraft von oben zum Einsatz bereit sind, kann man mit Recht die Erwartung hegen, daß Gott ihnen auch in großen und schweren Gefahren die Gnade der Standhaftigkeit verleihen wird.

Endlich wird die Seelsorge im Hinblick auf das christliche Lebensideal (Matth. 5, 48) gut tun, nicht nur in kluger, milder Rücksicht auf die Masse minimale Forderungen zu stellen, sondern auch auf die Hochziele der Heiligkeit hinzuweisen, damit wenigstens eine Minderheit in beispielhafter Weise den andern voranleuchtet, sie stützt und empor-

zieht; denn was Bischof v. Ketteler⁸ vor langen Jahren geschrieben hat, das läßt sich auch auf die heutige Zeit anwenden: „Es ist eine Verknennung der ganzen wunderbaren Geschichte der Kirche, wenn wir glauben, daß eine bloß natürliche Gerechtigkeit und ein ganz gewöhnliches Alltagsleben, wenn es sich nur von groben Verirrungen fernhalte, genüge, um den Geist zu überwinden, der jetzt in der Welt ist. In jedem Jahrhundert — von jenen Märtyrern auf den Blutgerüsten und den Anachoreten in den Wüsten angefangen —, wo das Christentum große Siege errungen hat über Lüge und Irrtum, haben sich dieselben an das Leben der Heiligen geknüpft. Heilige Bischöfe, heilige Priester, heilige Mönche, heilige Laien haben die Welt überwunden, waren die Mehrer des Reiches Christi. So wird es auch in Zukunft bleiben. Wir müssen daher die bequemen Formen des Alltagslebens durchbrechen und uns den hohen Formen des heiligen Lebens unterwerfen, wenn wir die Sehnsucht unseres Herzens, die Verbreitung des Reiches Christi, ... erreichen wollen.“

⁸ Freiheit, Autorität und Kirche⁴ (Mainz 1862) 243.

URZEITFORSCHUNG IN DER SICHT VON HEUTE

Von Alois Cloß

Der Begriff des Urzeitlichen als des Geschehens vor allen Originalaufzeichnungen in einem Volk bzw. im ganzen Menschengeschlecht ist seit längerem genügend klargestellt und kaum mehr umkämpft.

Desgleichen steht der Charakter der Prähistorik (Kunde von den Kulturresten vor der Schriftentwicklung) und der Völkerkunde (Wissen von den Völkern ohne Schrift) als den eigentlichen Wissenschaften von urzeitlichen Zuständen und Entwicklungen nach wie vor fest. Die erste, die Prähistorik, nennt sich deshalb mit einem gewissen Rechte Urgeschichte im besonderen Sinn, weil sie allein mit ausschließlich der Vergangenheit angehörigen Zeugen, nämlich den von Menschenhand stammenden Bodenaltertümern, beschäftigt ist, indem sie diese möglichst vollständig zu Tage zu fördern, zu gruppieren und in ihr Zeitschema (Steinzeit — Bronzezeit — Eisenzeit) einzuordnen sucht. Demgegenüber ist der Stoff der zweiten Wissenschaft, der Völkerkunde, durchaus zeitgenössisch lebendig, nämlich das Kulturleben der heutigen Naturvölker. Trotzdem haben wir auch ihn, weil im Zustand der Schriftlosigkeit und in primitiven Verhältnissen entfaltet, wie sie zur Urzeit der Menschheit geherrscht haben müssen, als ein Überbleibsel aus der Urzeit anzusehen. Nur ist es nicht ohne weiteres möglich, ohne willkürlich ein Entwicklungsschema anzunehmen, sachlich zu entscheiden, welche Lebensformen bei diesen Völkern und welche dieser

Völker selber älter sind als die andern. Vor allem aber bleiben, solange es an einem verlässlichen Maßstab für zeitliche Gliederung der Naturvölker mangelt, notwendig Völkerkunde und Prähistorik unverbunden nebeneinander.

Daran ändert auch der beachtenswerte Umstand nichts, daß sich jetzt immer dringlicher zwischen Prähistorik und Völkerkunde der rassentheoretische Gesichtspunkt und mit ihm die Rassengeschichte der Menschheit einzuschalten beginnt. Die Kunde von den fossilen Menschenresten als Zeugen alter Rassenverhältnisse, an sich ein Teil der physischen Anthropologie, stand ohnedies schon seit jeher in engem Zusammenhang mit der Prähistorik. Heute wird sie aber großzügig mit unserem Wissen von den lebenden Menschenrassen, zu denen auch die Rassen der Naturvölker gehören, zu einer vorwiegend auf das Morphologische achtenden Rassengeschichte (im Sinn v. Eickstedts) verbunden. Darüber hinaus strebt man nach einem Erfassen der im kulturgeschichtlichen Fortgang sich auswirkenden Rassenseelen und verspricht sich erst von dieser allgemeinen Rassenseelenkunde, zu der wieder die Verhältnisse unter den Naturvölkern ihren wichtigen Beitrag zu liefern vermögen, daß sie ein ernstes Wort in Urzeitfragen werde mitzureden haben. Die Möglichkeiten der neuen Rahmenwissenschaft sind freilich vor allem nach dieser Richtung hin noch wenig scharf durchdacht und praktisch

bisher nur in kritischer Auseinandersetzung mit fremden Leistungen gehandhabt worden. Was immer ihr zukünftiger eigener Ertrag sein mag, das Urzeitliche bedeutet für sie jedenfalls bei weitem nicht so sehr den Mittelpunkt und Hauptgegenstand, wie etwa für die beiden früher genannten Fächer.

Eines freilich ist heute schon ganz klar: Die Hauptwirkung des Rassegedankens auf die Ansicht vom Urzeitlichen bezog sich und wird sich beziehen auf die Kernfrage, in die sich schon vorher die ganze Urzeitproblematik wie in einem Brennpunkt gesammelt hatte, nämlich auf die Frage der Eignung der Völkerkunde zu streng historischen Zwecken, d. h. zum Enthüllen von zeitlich aufeinandergefolgten Kulturstufen. Im Licht des Rassegedankens mußte es vor allem als höchst zweifelhaft erscheinen, ob sich aus den Zuständen bei zurückgebliebenen Rassen urzeitliche Verbindungen und Schichten mit den Hochkulturvölkern gewinnen lassen. Vor allem hatte sich in der sogenannten „Wiener Schule“ (WS) eine auf zeitliche Abstufung der Primitiven bedachte Völkerkunde mit der Prähistorik zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammengefunden. Sie hielt sowohl in theoretischen Erörterungen als in praktischen Versuchen mannigfacher Art eine solche „Geschichtsgliederung“ der Naturvölker und durch diese auch eine „Historisierung“ der urgeschichtlichen Vorstufen von Hochkulturvölkern einschließlich der Indogermanen für möglich. Um diese WS entbrannten schwere wissenschaftsmethodische und weltanschauliche Kämpfe. Weil sich gerade in diesen Kämpfen unverkennbar eine ganz neue Lage auf dem Gegenwartsfeld der Urzeitforschung herauszugestalten beginnt, wird in einem auf das Wesentliche ausgerichteten Bericht wie dem vorliegenden der Sinn dieses Ringens ganz von selbst gewissermaßen zur Achse des Gedankengangs.

Der Höhepunkt der WS lag zwischen 1924, dem Erscheinungsjahr des Werkes „Völker und Kulturen“, in dem die beiden Oberhäupter der Forscher von St. Gabriel-Mödling, die Steyler Missionare W. Schmidt und W. Koppers, der weiteren Tätigkeit des von ihnen inzwischen gegründeten Universitätsinstitutes für Völkerkunde in Wien die Wege wiesen, und 1931, da die „Weltgeschichte der Steinzeit“ des Wiener Prähistorikers O. Menghin herauskam. Die durch den Weltkrieg ihres ehemaligen politischen Glanzes entkleidete Kaiserstadt an der Donau wurde so zur Stätte einer weithin bemerkten und siegesfrohen Zusammenschau, in der Urgeschichte und Weltgeschichte nunmehr entscheidend, also nicht mehr bloß zu psychologischem Verstehen, sondern zu streng geschichtlichem Beweis zusammengeschlossen

schienen¹. Der Zauberschlüssel, mit dem man Völkerkunde und Prähistorik gleichzeitig für einen Einblick in weit zurückliegende Urstufen geöffnet zu haben meinte, war die von beiden Seiten angewandte sogenannte Kulturhistorik. Man versteht darunter ein Verfahren, das nicht aus schriftlichen oder mündlichen Nachrichten über frühere Geschehnisse (z. B. aus den bei Naturvölkern oft vorkommenden Wandersagen) auf die Vergangenheit zurückschließt, sondern lediglich aus dem Vergleich von Ähnlichkeiten in der Gesamtkultur und in einzelnen Kulturelementen zwischen einem Volk und einem andern oder mehreren Völkern. Kulturhistorie steht also da als eigenständiges Gegenstück zur Berichthistorie. Soll aber ein derartiger „kulturhistorischer“ Vergleich fähig sein, tatsächliche geschichtliche Zusammenhänge entweder selbständig oder auch unter Zuhilfenahme der Prähistorik zu enträtseln, dann muß natürlich vorher klargestellt werden, unter welchen Umständen etwa verwandte Züge nicht mehr, wie es an sich durchaus sein könnte, bloß zufällig sind und daher als Zeugen eines früheren Vorganges oder Zustandes angesprochen werden können. Diese Klarstellung ist Sache der kulturhistorischen Methode. Sie war bezeichnenderweise zuerst systematisch für die am schwersten historisch aufzulösende Völkerkunde ausgearbeitet worden, und zwar durch den Ethnologen Fritz Graebner, an den sich die Wiener anschlossen². Auf engem Raum oder gar nebenbei lassen sich nun leider weder die Hauptregeln dieses Verfahrens, noch die Unterschiede in der Auffassung solcher Regeln zwischen den Wienern und Graebner auch nur einigermaßen einleuchtend darlegen³. Hier muß es genügen, festzustellen, daß die Kulturhistorik in der Völkerkunde viel weitere Kreise zog als bloß um Graebner und um die WS, ja daß die Zahl und das Ansehen der sich zu ihr irgendwie bekennenden Völkerkundler der Welt längere Zeit schlechthin überragend war, wenngleich immerhin bedeutende Gruppen abseits blieben und, jede wieder in verschiedener Weise, die Naturvölkerkulturen nur rein psychologisch, aus dem Walten einer seelischen Dynamik heraus zu deuten versuchten, ohne sie historisch zu gliedern. Der eigentliche Gegenspieler

¹ Am kürzesten orientiert über den damaligen Standpunkt F. Kern, *Die Anfänge der Weltgeschichte* (Leipzig-Berlin 1933).

² Über das Verhältnis der Wiener Schule zu Graebner siehe den Nekrolog im *Anthropos* 1935, S. 203 ff.

³ Eine volkstümliche Darstellung der kulturhistorischen Methode und ihrer Beziehungskriterien liegt noch am ehesten in „Völker und Kulturen“ Bd. I (Regensburg 1924) vor. Besonders wichtig S. 67–69 über das methodisch am meisten entscheidende sogenannte Form- und Quantitätskriterium. Mühlmann (siehe unten Anm. 11) engt die Geltung dieser Kriterien gegenüber der Wiener Schule, wohl teilweise mit Recht, ein.

der ethnologischen Kulturhistorik war in diesem Sinn die in sich selbst verzweigte sogenannte funktionalistische Schule, die jedes Kulturgut als Funktion eines oder mehrerer anderer Kulturgüter bzw. des Kulturganzes auffaßte und bei den Naturvölkern vorwiegend den Veränderungen nachging, die sich ergaben, wenn eines dieser Güter ausfiel oder ein anderes dafür eintrat. Für eine zeitliche Schichtenfolge war da kein Platz. Menghin entschied sich für die kulturhistorische Ethnologie und gleichzeitig für kulturvergleichendes, beziehungs-forschendes Arbeiten nach den Gesetzen der kulturhistorischen Methode in seinem engeren Fachgebiet; so kam er zu seiner Synthese der prähistorischen Kulturen. W. Schmidt warf sich mit jenem methodischen Rüstzeug auf die von den Reiseforschern (ethnologische „Feld“forscher) eingebrachten Nachrichten über die Verhältnisse bei denjenigen der heutigen Naturvölker, die unter den einfachsten Bedingungen (auf der bloßen Sammelstufe) leben, und er war fest überzeugt, aus der mehr oder weniger engen Verwobenheit, in der diese Stämme mit ihren jetzigen Nachbarn stehen, stichhaltige Rückschlüsse auf ihren Kulturzustand und ihre Religion in früherer Zeit und damit auch auf die Anfänge der Menschheit selbst machen zu können. Dieser Hoffnung und diesem Ziel dient vor allem sein sechsbändiges Werk „Der Ursprung der Gottesidee“, das wohl als die wissenschaftliche Hauptleistung der WS gelten darf. Es ist ein feuriges Bekenntnis zu reinen und edlen Glaubensvorstellungen (Eingottglaube) und Lebensformen (Einehe) am Beginn der Menschheitsentwicklung.

Die ungeheure zueinanderstrebende Summe von Arbeiten stand aber auf einem recht unruhigen Erdreich. Darauf deutete vielleicht weniger das bedenkliche und frostige Abseitsbleiben so gut wie aller Fachhistoriker hin, die nun einmal in erster Linie auf Geschichtsberichten aufzubauen haben und aufgebaut wissen wollen; man konnte hoffen, sie noch durch Einzelarbeiten zu gewinnen, an denen sich die großen kulturhistorischen Auffassungen bewähren würden. Schwerer wog es schon, daß auch dem prähistorischen Synthetiker für seine weltweiten Durchblicke der Beifall der Fachgenossen von der Urgeschichte nicht in dem Maß gezollt wurde, wie es zu erwarten schien. Insbesondere aber verrieten die inzwischen immer deutlicher aufbrechenden Gegensätze in der Völkerkunde, daß eine Entscheidung nicht erreicht war^{3a}.

^{3a} Das Echo der Kritik ist in dem wissenschaftshistorisch wichtigen Buch von Jacob Friesen: „Grundfragen der Urgeschichtsforschung“, weil schon 1928 erschienen, leider nicht enthalten. Andererseits steht auch der II. Band des jüngst begonnenen, großangelegten Werkes: „Die Urgeschichtsforschung und ihre historische Entwicklung in den Kulturstaaten der Erde“, der die

Die St. Gabrieler und Wiener Ethnologen, bereits zu größerer Zahl herangewachsen, aber jeder in oft recht belangreichen Punkten eigendenkerisch⁴ und innerhalb der Gesamtvölkerkunde, ja sogar innerhalb der kulturhistorischen Richtung der Ethnologie vielfach skeptisch beurteilt und in der weiteren Folge immer mehr allein, stellten sich zum Teil gerade damals, als sich Menghin um den Zusammenklang der prähistorischen Kulturgruppen mit den ethnologischen Kulturkreisen von 1924 bemühte, vom Arbeiten mit Kulturkreisen auf bloße Beziehungsforschung (Kulturvergleichung ohne Rückhalt an bereits aufgestellte Kulturprovinzen) um⁵. Menghin war schon bei der Inangriffnahme seines Werkes unangenehm auf das Fließende in dieser Ethnologie gestoßen⁶. Mit der Veröffentlichung geriet er in eine Zeit, da von St. Gabriel aus zum ersten Mal in der Öffentlichkeit das Problematische und Wandelbare an den Kulturkreisen grundsätzlich und dankenswert eingestanden wurde⁷. Demgegenüber konnte Menghin geltend machen, daß er den prähistorischen Stoff ganz aus der eigenen Wissenschaft heraus geordnet und sich erst in zweiter Linie mit den Kulturkreisen auseinandergesetzt habe⁸. In der schon damals als besonders heikel empfundenen Indogermanenfrage befand er sich ohnedies auf Wegen, die den ethnologischen so gut wie entgegengesetzt waren. Er wollte sie überhaupt nur aus dem prähistorischen Befund lösen.

Wäre nicht die ganze WS überdies noch von einem dornigen Geflecht außerwissenschaftlichen Wirrsals umwuchert gewesen, so hätte einer, der als Geologe von außen her kam, sich einfach gesagt, hier entwickle sich ganz augenscheinlich eine Lage wie seinerzeit hinsichtlich des Problems der Gebirgsbildung, als gegenüber dem berühmten, heute noch brauchbaren Werk von E. Sueß „Das

Ostmark und damit auch den Widerhall der Menghinschen Leistungen behandeln wird, zur Stunde noch aus.

⁴ F. Bornemann, Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie: St. Gabrieler Studien VI (St. Gabriel-Mödling 1939) S. 148: „(Man muß) jeden einzelnen Autor individuell würdigen. Und bei manchem muß man beachten, daß er auch in grundlegenden Anschauungen eine Geschichte hat.“

⁵ In diesem Punkt ist es am besten, sich über die Wandlungen im kulturhistorischen Denken am Beispiel der afrikanischen Kulturkreise zu unterrichten. Siehe W. Hirschberg in: Hesch-Spannaus, Kultur und Rasse (Reche-Festschrift) (Leipzig 1939) 317.

⁶ Weltgeschichte der Steinzeit S. 8: „Die kulturvergleichende Ethnologie befindet sich mitten im Flusse.“

⁷ Siehe die Kritik zur „Weltgeschichte der Steinzeit“ durch Koppers (Anthropos 1931, besonders S. 235: „ziemliche Krisis einzelner Kulturkreisaufstellungen...“, nicht der Methode — noch keineswegs die letzte Kulturkreiskrisis“).

⁸ O. Menghin, Die Ergebnisse der urgeschichtlichen Kulturkreislehre: „Neue Jahrbücher“, Leipzig 1935.

Antlitz der Erde“ nach der großartigen Heimschen Enthüllung des Schweizerischen Alpenbaus die Dinge auf neue Erkenntnisse hindrängten. Erst eine dritte Gelehrtenreihe, nämlich Ampferer, Hammer und Sander, erfaßte hier die Sachlage richtig. Nur vollzog sich in diesem Fall die Entwicklung innerhalb ein und derselben Wissenschaft, während dies in der Kulturhistorie aber im Wechselstrom zwischen den zwei Fächern mit dem Urzeitlichen als Eigenstoff der Fall war.

Die zuletzt eingetretenen Ereignisse, nämlich ein grundsätzlicher Angriff auf die WS, ihren Kulturbegriff und ihre Kulturanalysen von der funktionalistischen Völkerkunde her durch W. Mühlmann⁹ sowie von der neuen Prähistorik her durch E. Beninger¹⁰ und schließlich der Wechsel in der Führung des Universitätsinstitutes, sind aber keinesfalls danach, daß ein Kundiger nun das seinerzeit aufgestellte Grundgesetz der Vereinigung von Prähistorik und Ethnologie zu kulturhistorischen Zwecken für erschüttert halten würde. Was die von Mühlmann in durchaus förderlicher Weise gemachten Vorbehalte betrifft, so kam es bisher infolge äußerer Verkettungen¹¹ noch zu keiner ausführlicheren Erwiderung von der Gegenseite; bis dies, hoffentlich bald, eintritt, hat dieser Punkt selbstredend vorläufig als offenbleibend zu gelten. Beninger wehrte sich gegen die schematischen Allgemeinbetrachtungen und verlangte statt dessen Kleinarbeiten. Sodann stellte er sich gegen die einseitige Herleitung der Kulturentwicklung aus dem bloß allgemeinmenschlichen Rationalen; statt dessen müsse ernstlich auf die kulturell aktive erbbiologische Anlagenschicht im Völkerleben geachtet werden, ohne jede Behinderung durch weltanschauliche Gegnerschaft gegen den Rassengedanken: lauter Dinge, die nicht an den Kern der Kulturhistorie rühren. Die Neubesetzung des Wiener ethnologischen Lehrstuhles durch den hervorragenden Kulturhistoriker W. Baumann ist wohl überhaupt der deutlichste Beweis dafür, daß Kulturhistorie als solche unter allen Umständen weiter in Geltung bleibt. Damit scheint nun aber auch der Zeitpunkt gekommen zu sein, aufrichtig darüber zu reden, wie es bezüglich der seinerzeit am heißesten umkämpften Hauptfragen der kombinierten Urzeitforschung, die auch die gebildete Allgemeinheit am meisten betreffen, heute, nach erfolgtem Umbau, bestellt ist. Für diesmal fragen wir:

⁹ Zuerst in der „Preußischen Völkerkunde“, sodann in der „Methode der Ethnologie“ und in Zeitschriftartikeln. ¹⁰ MWAG 1939, S. 2 ff.

¹¹ Das „Handbuch der Methode der Ethnologie“ von W. Schmidt (Münster 1937) kreuzte sich gerade mit den ersten Mühlmannschen Einwänden, so daß diese, wie Mühlmann selbst erklärt (MWAG 1938, S. 102), in jenem Buch leider noch nicht berücksichtigt werden konnten.

Hat sich etwas geändert in der Auffassung von den Anfängen der Menschheit und dem damit zusammenhängenden religiösen Urzustand? Wenn, wie es nun unausweichlich scheint, jene Synthesen als ihrer Natur nach oft locker und streckenweise überhaupt ohne rechten Boden erkannt sind, gehört dann der Sieg von selbst schon dem alten Evolutionismus, der alles lediglich psychologisch von der willkürlichen Grundannahme aus deutete, daß das Menschengeschlecht einst ohne rasche und wesentliche Höhershaltung aus dem Tierreich emporgestiegen sein müsse? Einem, der von vornherein so festgelegt ist, könnte ein Werk wie die letzten von dem jüngst verstorbenen, persönlich überaus liebenswürdigen K. Breysig veröffentlichten zwei Anfangsbände einer neu durchgearbeiteten „Geschichte der Menschheit“¹² wohl als ein Anzeichen für eine volle Niederlage des antievolutionistischen Denkens erscheinen; denn es huldigt im wesentlichen dem Standpunkte Morgans (trotz der vom Autor gemachten Einschränkung Bd. II S. 370), d. h. Hochgottglaube und Einehe werden ans Ende und nicht an den Anfang der Primitiventwicklung gestellt. Breysig bezieht sich aber in keiner Weise auf eine etwa neu geschaffene Lage, sondern er lehnt nur für sich den Standpunkt der St. Gabrieler in diesen Dingen ab unter ausdrücklicher Anerkennung ihrer völkerkundlichen Verdienste. Die seiner Ansicht entgegenstehenden Feldberichte der Missionsforscher verkleinert er beträchtlich (besonders charakteristisch gegenüber Gusinde-Koppers Bd. I S. 15). Vor allem aber spricht er ihnen und den übrigen von Schmidt benützten Materialien jede Eignung zu dem von diesem Forscher versuchten Beweis glattweg ab. Es kommt ihm dabei nicht zum Bewußtsein, um wieviel breiter, tiefer und plastischer all das, was er schildert und an Fragen aufwirft, bei Schmidt erörtert ist. (Hierzu wäre meine Besprechung des Schmidtschen Abschlußbandes im *Anthropos* 1937, S. 997, zu vergleichen, die wirklich an keiner Lücke und Schwäche vorbeigehen will.)

1. Die Frage nach der Urreligion stellt sich Breysig rein entwicklungspsychologisch. Den Beweisstoff wählt er sich willkürlich, läßt ihn beziehungskundlich unbeackert, und seine Psychologie geht nicht so sehr von den Tatsachen als von einer vorgefaßten Meinung über die Zusammengehörigkeit dieser Tatsachen aus. Eine wirkliche psychologische Prüfung könnte nicht daran vorbeikommen, daß, wahrhaftig ganz abseits von allen theologischen Wünschen, in der heutigen Psychologie

¹² K. Breysig, *Die Geschichte der Menschheit*. Walter de Gruyter & Co., Berlin. I. Bd. (1936): *Die Anfänge der Menschheit* (Urrassen, Nordasiaten, Australier, Südamerikaner). II. Bd. (1939): *Völker ewiger Urzeit* (Nordländer, Nordwestamerikaner, Nordostamerikaner).

manche Forscher nur von ihrem Fachgebiet aus ganz ernstlich damit rechnen, der Instinkt der Ur-menschheit habe den Sinn des Lebens und das Walten letzter Zusammenhänge unbefangener zu erleben vermocht als eine spätere „rationalistische Emanzipation“¹³. Solche Ansichten kann man heute sogar recht weit verbreitet finden. Nicht bloß bei Hauer¹⁴, sondern auch bei Neckel¹⁵ begegnet man ihnen beispielsweise. Falls ein Gelehrter wie Breysig sich schon selbst nicht dazu zu bekennen vermag, so muß er doch methodisch mit ihnen rechnen, gerade dann, wenn er der Meinung ist, Schmidt und sein Kreis seien mit ihrer Anschauung über die Ureligion nur durch die Weltanschauung der Bibel bestimmt. Die erwähnte Richtung beweist klar, daß man wirklich nicht bibelgläubig sein muß, um über einen personalen, verhältnismäßig edlen Gottesglauben auf tiefer Menschheitsstufe heute wissenschaftlich nicht mehr zu stolpern. Breysig gibt selbst wenigstens die Bildkraft im Denken der Alt- oder Restvölker zu (Bd. I S. 193), warum sollte also der urtümlichste Mensch nicht fähig gewesen sein zu einem persönlich gedachten Bild des Göttlichen? Und was das Erfassen des Göttlichen als einer Einheit angeht, so hätte ihn ein gründlicher Blick auf Afrika, das bisher von ihm am stiefmütterlichsten bedacht wurde, ohne daß wohl geplant war, es in einem weiteren Band gründlicher zu behandeln, von dem dort geradezu überall vorhandenen „deus otiosus“, d. i. einem durch späteres Beiwerk zurückgedrängten Hochgott hinter den Ahnen- und Heroengestalten überzeugen können. Ein Völkerkundler hat am allerwenigsten ein Recht, einen solchen „deus otiosus“ als bloße gelehrte Erfindung hinzustellen.

In solchen Dingen verfügt die Ethnologie jedenfalls über ein sehr ausgebreitetes Zeugnis. Die beziehungsforschende Untersuchung dieses Zeugnisses vermag wenigstens unter günstigen Umständen in engerem Rahmen das Jüngere von dem an Ort und Stelle Älteren recht wohl zu unterscheiden. Das ist z. B. ganz gewiß der Fall bei dem gut abgeschlossenen australischen Raum, wo sich Breysig dem mehrfachen Schmidtschen Nachweis der Aranda als jüngster Schicht, jenes Musterbeispiel echter kulturhistorischer Arbeit, nur zu seinem Schaden in seiner Tragweite nicht recht aufgeschlossen hat. Aber auch wenn einmal die Dinge nicht so vor-

teilhaft liegen, wie beispielsweise bei dem nach allen Seiten verschwimmenden asiatisch-nordamerikanischen Zusammenhang, kann Schmidt mit seinem Ausscheiden von Schichten noch immer auch vor hohen kritischen Ansprüchen bestehen, zum mindesten besser als Breysig mit seiner bloß geographisch von NW nach SO fortschreitenden Darstellung (II. Bd.), die nicht einmal darauf Rücksicht nimmt, wie die Völker schon sprachlich gruppenweise zusammengehören. Das Ergebnis solcher Untersuchungen betrifft freilich nur so weit die urmenschheitlichen Anfänge, als sie zu einer tieferen Stufe vordringen als der heute zu Tage liegenden. Deutet aber die Lage auch sonst überall einen Hochgott als örtlich älteste Form an, so hat das natürlich schon etwas zu besagen. Wie aber die St. Gabrieler selbst heute über den weiten Weg denken, der von den Endpunkten solcher Teiluntersuchungen, soweit diese auf volle Beweiskraft Anspruch erheben können, bis zu den ersten Menschheitstagen noch immer zurückzulegen bleibt, eine Strecke, die mit wissenschaftlichen Mitteln wohl überhaupt kaum je aufgeheilt werden wird, erübrigt sich nach der Bornemannschen Studie¹⁶, wonach die von Schmidt methodisch vermeintlich erreichte „Ur“kultur und „Ur“religion noch nicht identisch ist mit den ersten Anfängen. So viel können wir allerdings vollgültig sagen, daß irgend ein klarer Anhaltspunkt dafür, in altevolutionistischer Weise religiöse Roheit und Dummheit an den Beginn der Menschheitsgeschichte zu stellen, in der langen, noch im Dunkeln bleibenden Anfangslinie in keiner Weise gegeben ist.

2. Darf nach dem Gesagten die ethnologische Kulturhistorie mit ihrem Versuch, durch den Kulturvergleich an den Jagd- und Sammelvölkern eine früheste Menschheitsstufe zu erschließen, nicht überschätzt, aber auch beileibe nicht unterschätzt werden, so braucht man auch an der Zusammenarbeit der Urgeschichte mit der Völkerkunde, wie sie früher in Wien einmal gedacht war, noch lange nicht ganz zu verzweifeln. In engerem Rahmen hat sie sich seither als recht fruchtbar erwiesen¹⁷. Das Urstadium der Religion in der Menschheit wird durch sie freilich unmittelbar überhaupt nicht, und annähernd nur in ganz wenigen Punkten betroffen, vor allem durch den neuen Stand hinsichtlich der sogenannten protolithischen Knochenkultur. Es ist dies eine dem Hauptteil nach altpaläolithische Kulturgruppe, die zuerst in Höhlen der Schweiz und Mittelfrankens angetroffen wurde und angeblich nur Werkzeuge aus Knochen kennt. In Bärenknochendepots, die dort gefunden wurden,

¹³ Hierüber siehe z. B. E. Mally, *Erlebnis und Wirklichkeit* (Leipzig 1935), insbesondere S. 24 ff. u. 67 ff.

¹⁴ Besonders in seiner Kritik des Schmidtschen Werkes: ARW 1936.

¹⁵ In einem Vortrag „Herman Wirth und die Wissenschaft“, erschienen in der Sammelchrift A. Baeumler: *Was bedeutet Herman Wirth für die Wissenschaft?* (Leipzig 1932) 14. Dort wird der Kampf gegen einen irrigen (evolutionistischen) Entwicklungsglauben als berechtigt hingestellt.

¹⁶ Siehe oben Anm. 4.

¹⁷ So eine Studie von Fürer-Haimendorf über die Prähistorik von Australien und Heine-Gelderns Nachweis über die Polynesier als Träger der sogenannten Vierkantbeilkultur.

glaubte man wegen der Fundumstände und hauptsächlich wegen ethnologischer Parallelverhältnisse die erste Spur eines Opfers in der Menschheit (an einen Jagdglückspender) und damit den ersten prähistorischen Beweis für frühen Gottglauben sehen zu dürfen, während im darauffolgenden Aurignacien der Tierzauber beherrschend wird. Genetisch schien gerade an diesem prähistorischen Kulturkreis die Verbindung mit einer ethnologischen Schicht unter den Paläoartikern außerordentlich einleuchtend. Die Opferdepots entsprachen dabei gut dem samojedischen Hinlegen von Beutestücken zum Opfer, der aurignacensische Tierzauber wieder mehr den ainuiden und gilyakischen Fruchtbarkeitsriten an dem Kultbären.

Es ergab sich in den letzten Jahren prähistorisch mehrfach Neues zu dem früheren Für¹⁸ und Wider¹⁹ an diesem Gegenstand. Zunächst hat sich nun auch der Menghin sonst nahestehende Urgeschichtler L. Franz²⁰ dafür ausgesprochen, jene Knochendepots könnten nur als Jagdzauber angesehen werden. Auf diese Weise hat er die Zahl der Prähistoriker vermehrt²¹, die Menghins lediglich aus den örtlichen Fundumständen zu Gunsten eines echten Opfers geschöpften Argumente²² nicht anerkennen. Demgegenüber wäre es wünschenswert, daß man sich bei solchen negativen Urteilen mehr um die Widerlegung der Gründe im einzelnen kümmerte, weil eine bloß allgemeine Ablehnung

¹⁸ Als erster F. Kern, und zwar am lichtvollsten in: Die Weltanschauung der Eiszeit Europas: Archiv für Kulturgeschichte 1926, S. 273 ff. Ausführlicher Situationsbericht bei W. Schmidt, UdG III 527 ff. Das für einen Primitivmonotheismus eintretende Werk von Th. Mainage, Les religions de la Préhistoire. L'âge Paléolithique (Paris 1921) (siehe Honigsheim in „Ipek“ 1929), erschien zu einer Zeit, bevor diese Diskussionen in Gang kamen.

¹⁹ Am ausführlichsten bei C. Clemen, Urgeschichtliche Religion (Bonn 1932) 32 ff.

²⁰ L. Franz, Religion und Kult der Vorzeit (Wien-Leipzig 1937). Kritik von L. Walk in „Reichspost“, Wien 25. April 1937.

²¹ Auch Hörmann, der Entdecker der mittelfränkischen Höhle, dachte eher an Fruchtbarkeitszauber als an ein echtes Opfer. Bächler hatte aber für seine Schweizer Höhle eine Opferhandlung angenommen. H. Kühn (Grundfragen der prähistorischen Religionsforschung. Tagungsbericht der Deutschen anthropologischen Gesellschaft, Hamburg 1928, S. 95 ff.) tritt in der Religionsentwicklung für Zauber als religiöse Urform ein, aber auch diese lasse sich erst seit dem Jungpaläolithikum nachweisen. B. v. Richthofen (Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer: MWAG 1932, S. 113) sagt nur ganz allgemein, daß er im Falle jener Knochensetzungen Jagdzauber für das wahrscheinlichste halte, ohne näher ins einzelne einzugehen.

²² O. Menghin in WPZ 1926, und in „Geist und Blut“ (Wien 1934) 75 ff.

wissenschaftlich keine Klarheit schafft und auch kaum für gewichtig gehalten werden kann. Die alte ethnologische Ansicht ist durch ein Zweifaches betroffen. Erstens wurden in einer ähnlichen, aber jüngeren Höhle in Oberschlesien seither Spuren von Tierzauber²³ entdeckt, sehr ähnlich der Form, wie sie dem ainuid-gilyakischen Bärenzeremoniell gegenüber der unmagischen samojedischen Opfersetzung eignet²⁴. Mithin lagen jetzt innerhalb der Knochenkultur selbst schon beide religiöse Stufen vor, aber doch nacheinander, was zu den nordasiatischen Verhältnissen noch besser paßte als die Spezialisierung des Tierzaubers erst im Aurignacien. Gegen den behaupteten Zusammenhang einer paläoasiatischen Gruppe mit Frühsteinzeitlern besagt dies zwar nichts, aber der protolithische Kreis wurde von anderer Seite her zweifelhaft. Man hat nämlich zweitens inzwischen die protolithische Knochenkultur als solche bestritten²⁵, nachdem man den künstlichen Charakter aller Knochengebilde, die man als die Werkzeuge jener Leute glaubte ansehen zu dürfen, fast ganz unwahrscheinlich gemacht hatte. Menghin gab der Bestreitung in seiner eigenen Zeitschrift ausgiebig Raum²⁶; er selbst äußerte sich aber noch vor kurzem, freilich nur ganz nebenbei²⁷, für seinen früheren Standpunkt. Mit einer Erschütterung des Kulturkreises ist insofern zu rechnen, daß auf ihn nun nicht mehr religionshistorisch aufgebaut werden kann. Die Verbindung eines prähistorischen mit einem ethnologischen Kreis läßt sich nicht mehr als Stütze verwenden. Das prähistorische Zeugnis der Depots bleibt aber durchaus in Geltung, wie die Bestreiter der protolithischen Knochenkultur ausdrücklich zugeben. Es stehen immerhin jetzt die beiden Kulttypen (einfache fromme Deponierung und Bärenzauber) sowohl völkerkundlich bei den Paläoartikern als prähistorisch in jedesmal ganz ähnlicher Umwelt (wenn schon keine Knochenwerkzeuge, so doch auch in der jüngeren Höhle keine Steinwerkzeuge) nebeneinander. Bleiben die zwei Reihen nun auch kulturkreismäßig gänzlich unverbunden, so ist doch die Parallelität als solche verwirklicht und darum schlagender geworden.

Wie fruchtbar es sich auswirken kann und wie organisch es sich in kulturhistorische Gedankengänge einfügt, wenn man mit einem der vorerwähnten

²³ L. F. Zotz, Die schlesischen Höhlen und ihre eiszeitlichen Bewohner (Breslau 1937).

²⁴ O. Abel und W. Koppers, Eiszeitliche Bären darstellungen und Bärenkulte in paläobiologischer und prähistorisch-ethnologischer Beleuchtung: Paläobiologica V (Wien-Leipzig) S. 1933.

²⁵ Alf. Schmidt, Zur Frage der protolithischen Knochenkultur, in: „Sudeta“, Zeitschrift für Vor- und Frühgeschichte 1936, Heft 4, S. 81 ff. F. Mühlhofer, Gibt es eine protolithische Knochenkultur? MWAG 1936, S. 3 f.

²⁶ WPZ 1937, Mühlhofer S. 1 ff. u. A. Schmidt S. 14 ff.

²⁷ O. Menghin in WPZ 1939, S. 80.

Sachverhalte urzeitlicher Religion den rassentheoretischen Gesichtspunkt verbindet, läßt sich nicht ohne Nutzen gerade an dem durchgeführten Beispiel erkennen. Der frühere Versuch, die protolithische Knochenkultur mit der ethnologischen paläoarktischen Schicht zu verbinden, konnte nicht daran vorbeikommen, zu fragen, welcher Rasse man ursprünglich diese Kultur wohl am ehesten zuschreiben könne²⁸. In Asien wären trotz ihrer vom Eis schon abgerückten Lage die Sinanthropusreste die nächste Anknüpfung, sowohl wegen ihres Anteiles auch an Knochengesetz als insbesondere, weil nach Weinert²⁹ der Sinanthropus nicht dem australoiden, sondern dem ainuiden Typ am nächsten steht. Die Ainus kann man ja tatsächlich auch sonst erfolgreich mit Europa verbinden. Natürlich, von einer wirklichen Schlüssigkeit bei so dünnen und brüchigen Verbindungsfäden ist keine Rede. Aber der Versuch, die Sache nach dieser Seite zu sehen, ist doch anregend. Denn es stellt sich, gar nicht recht zu der zunächst wahrscheinlichsten obigen Annahme stimmend, heraus, daß der Sinanthropus einen religiösen Brauch geübt haben muß, der heute in Nordostasien unbekannt scheint, dafür um so stärker in Australien und bei Pygmäen der Südsee hervortritt, nämlich das fromme Beisichtragen menschlicher Unterkiefer³⁰. Von der Rassentheorie her erhebt sich sogleich die bedeutende Frage, wie weit solche Abweichungen Angriffspunkte für tiefergehende Einschürfe sein können. Die Frage, die sich in so primitiver Form

²⁸ Die fossilen Reste der Menschen, die als Urheber jener rituellen Knochendepots anzusprechen wären, fehlen leider. Walk machte den Heidelbergensis oder den Piltdown-Menschen (Christl.-Päd. Blätter 1935, S. 20) als den vermutlichen protolithischen europäischen Höhlenjäger namhaft, weil für jenen bisher nur (S. 7) und für diesen vorzüglich (S. 11) Knochenwerkzeuge nachzuweisen sind. Da diese Protolithik offenbar im diluvialen Ereignis wurzelt, konnte sie auch ganz gut in Europa aufgekommen sein. Auf weiter östliche Entstehung hätte man aber trotzdem schließen dürfen, vielleicht weniger aus dem Hinüberreichen der Menghinschen protolithischen Knochenkultur über den Ural (bis zum Schigirsee), als aus dem jedenfalls auffallenden Vorkommen der ethnologischen Vergleichspunkte gerade bei (wenigstens heute) im äußersten Sibirien wohnenden Naturvölkern.

²⁹ H. Weinert, Entstehung der Menschenrassen (Stuttgart 1938) S. 55 ff.

³⁰ W. Schmidt, UdG VI S. 226 ff.

hier stellt, kann anderswo, wo die Tatsachen reichlicher fließen, vielleicht mit größerem Erfolg erörtert werden.

Der Nachweis religiöser Sitten überhaupt für den Sinanthropus ist auch seinerseits wieder von Belang für die Frage nach der ganz alten (natürlich noch nicht der ältesten) Religion der Menschheit. Denn nicht nur reicht das Fossil sehr weit zurück; auch der Brauch selber begegnet heute nur bei zweifellos äußerst primitiven Stämmen. Ist der Fund als solcher schon wertvoll, weil wir in ihm den ältesten prähistorischen Beleg für Religion in der Menschheitsgeschichte vor uns haben, so scheint auch hier ohne alle Kulturkreisverbindung die Ähnlichkeit als solche schon eine besondere und daher kulturhistorisch wohl beachtenswerte zu sein.

Ein Rückblick auf den abgewickelten Streifen urgeschichtlicher Fragenkreise läßt die Begegnung eines prähistorischen und eines ethnologischen Tatbestandes in einem bestimmten Einzelfall als besonders bedeutsam erscheinen, wenn mehrfache Ähnlichkeiten auf beiden Vergleichsseiten sich entsprechen. An einem solchen Beispiel kann die Beweiskraft der Abhängigkeitskriterien unter verhältnismäßig durchsichtigen Bedingungen erprobt werden. Liegt der Fall günstig, weil der urgeschichtliche Befund mit einem ihm zuzuordnenden fossilen Menschenrest verbunden ist, dann trifft auch schon die rassenkundliche Visierlinie auf einen so einfachen Gegenstand. Weit durchschlagender ist die Wirkung natürlich dann, wenn nicht bloß im Ethnologischen, sondern auch im Prähistorischen die Gemeinschaft als Träger entsprechender gebündelter Gemeinsamkeiten hervortritt³¹. In diesem Belang wird aber wohl immer mehr das Völkerkundliche im Vordergrund stehen, denn nur dort ist das Volk in seiner allseitigen Lebendigkeit faßbar. Daß aber die Kultur immer Ausdruck eines Volkes und nicht bloß des Einzelwesens ist, damit muß sich die Kulturhistorie in Zukunft ernster vertraut machen als bisher, besonders dann, wenn sie sich mit ihren Mitteln an ein Gebiet heranwagt, das hochwertigen Volkstümern zugehört.

³¹ Über den möglichen Nachweis von Stammesgruppen als Trägern prähistorischer Kulturprovinzen siehe O. Menghin in der Festschrift für H. Hirt I S. 41 ff. (Zum ganzen Werk meine Besprechung im „Anthropos“ 1938, S. 297 ff. Es ist ein Korrekturzettel zu dieser Kritik mitzubeachten.)

BAUKUNST UND VOLK

Von Engelbert Kirschbaum S. J.

Das menschliche Dasein steht von Anfang bis zu Ende in einer ständigen Beziehung zum Raum. So kommt es wohl, daß wir ihn gar nicht mehr spüren und beachten, weil er zu den Selbstverständlich-

keiten unseres Lebens gehört. Ähnlich geht es uns auch mit dem Raum, den der Mensch von dem Allraum abgrenzt, um ihn seinen Zwecken dienstbar zu machen. Der so entstandene Raum beschäf-