

# Vom Gottesglauben primitiver Völker

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Im Jahre 1898 erschien das Werk von Andrew Lang, *The Making of Religion*, worin er dem damals allgemein herrschenden Entwicklungsglauben entgegentrat, nach dem sich die Religion aus dem rohesten Geister- und Fetischglauben allmählich zu dem Glauben an einen Gott emporentwickelt habe. A. Lang konnte nachweisen, daß kulturell sehr primitive Stämme einen zwar einfachen, aber sittlich sehr hochstehenden Eingottglauben besitzen, an einen Gott, der der Schöpfer der Welt und der gütige Vater der Menschheit ist. Diesen Gedanken hat W. Schmidt S.V.D. aufgegriffen und ist dem Bestand dieses Glaubens in allen Weltteilen nachgegangen. Er zeigte, daß ein solcher Glaube am reinsten und ausgeprägtesten gerade bei den primitivsten Völkerschaften zu finden sei. Aber auch bei weiter entwickelten Stämmen könne man als die älteste Schicht der Religion einen solchen Hochgottglauben feststellen, der aber von jüngeren Schichten verdunkelt und in den Hintergrund geschoben worden sei. Es handelt sich um die sogenannten *dii otiosi*, um sehr erhabene Gestalten, die als Schöpfer und Herren zwar anerkannt, aber keinen oder fast keinen Kult mehr erhalten; der Kult, vor allem die Opfer, gehen vielmehr an eine Vielheit von Göttern und Geistern, die sich an sittlich-religiöser Erhabenheit nicht mit dem Herrgott vergleichen lassen.<sup>1</sup>

Seine Schüler Koppers und Gusinde konnten bei den Feuerländern diese Tatsache bestätigen. In seinem neuesten Buch „Der Urmensch und sein Weltbild“<sup>2</sup> berichtet Koppers über den Hochgott Watauinewa der feuerländischen Yamana, über den Hochgott Bhagwan der indischen Bhil und den nicht mehr so reinen Gottesglauben der Chenchu (Südindien). Die Bhil beten zu Bhagwan in sehr einfachen Gebeten, wie sie ihnen die Lage und der Augenblick eingeben. Daneben werden zwar auch die Erdmutter, die Sonne, der Mond und andere Gestalten verehrt; aber sie entstammen deutlich dem Hinduismus, in dessen Nachbarschaft der Stamm lebt. Jedoch gelten alle diese höheren Wesen als von Bhagwan geschaffen und als von ihm abhängig. Bhagwan wird noch vertraut mit „Du“ angeredet, während man sich an die andern Gestalten nach dem Vorbild der Hindu in der Mehrzahl wendet. Die Art ihres Glaubens drückt sich schön in einigen ihrer Sprichwörter aus wie: „Bhagwans Macht ist unendlich.“ „Du bist es, der schlägt; Du bist es, der heilt.“ „Bhagwan gibt ungefragt.“ Er war im Anfang allein; dann schuf er die Götter und stellte sie als seine Diener an. Um die Existenz der Welt kümmert sich die Erzählung nicht. Für dieses Denken ist die Erde selbstverständlich da und erregt keine Fragen. Es wäre, um dies gleich zu bemerken, falsch, daraus die Folgerung zu ziehen, die Erde werde positiv von der Schöpfung ausgeschlossen. Es muß bei der Erforschung der Welt der Primi-

<sup>1</sup> W. Schmidt S.V.D., *Der Ursprung der Gottesidee*. Bis jetzt neun Bände 1912—1949.

<sup>2</sup> Herold, Wien (1949).

tiven immer darauf geachtet werden, was für sie fragwürdig geworden ist und darum eine Antwort erheischt.

Zu ähnlichen Ergebnissen kam Paul Schebesta durch seine Forschungen bei den hinterindischen Zwergvölkern und bei den zentralafrikanischen Pygmäen. Seine letzte Veröffentlichung über die Religion der Bambuti<sup>3</sup> ist für unsern Gegenstand von größter Bedeutung. Läßt sie doch erkennen, wie schwer es selbst für einen so erfahrenen Forscher ist, in das religiöse Denken und Empfinden von Stämmen und Völkern einzudringen, die durch ihre Kultur geistig weit von dem abendländischen Denken entfernt sind. Mit jeder neuen Berührung mit den Urwaldbewohnern, deren Leben er monatelang teilte, gingen ihm neue Einsichten auf, die ihn dazu zwangen, in einzelnen Punkten seine Auffassung zu ändern. Der Forscher geht ja mit seinen bisherigen Ansichten an die Erkundung des geistigen Lebens dieser Völker heran. Durch geduldiges Eingehen auf deren Tun, Benehmen und Sagen soll er diese Ansichten immer gründlicher seinem Gegenstand angleichen. Aber es besteht die Gefahr, daß er die Einzelheiten, die ihm nacheinander zu Gesicht kommen, aus dem Ganzen seines eigenen Weltbildes heraus zu verstehen sucht und sie so mehr oder weniger in ihrer Bedeutung verfälscht. Oder aber er bemerkt die Unterschiede, bemißt aber das fremde geistige Leben starr an seinem eigenen und spricht ihm deswegen die Geistigkeit ab. Je ablehnender und unverstehender seine Haltung ist, um so weniger kommen gewisse geistige Tatsachen ihm in den Blick, und was so an Lücken entsteht, das schreibt er nicht seiner falschen Einstellung zu, sondern behauptet, daß es dies und jenes überhaupt nicht gebe. Diese Gefahr ist besonders groß, wenn es sich um die Religion handelt, über die der Mensch gerade dann allzuviel auszusagen sich scheut, wenn sie für ihn etwas Lebendiges bedeutet.

Die Gefahr, die Religion zu übersehen, ist bei den Bambuti besonders groß. Schebesta charakterisiert ihre gewöhnliche Haltung so:

„Die Bambuti lassen es in der Regel an der ehrfürchtigen Haltung bei ihren Anrufungen fehlen. Von einer Andacht kann nicht die Rede sein. Wenn man betet oder opfert, ändert man weder Haltung noch Stimme. Darum fällt es so schwer, kultische Handlungen zu beobachten. Die Opfergabe wird sang- und klanglos ausgelegt, dabei spricht man die wenigen Darbringungsworte ohne jede Feierlichkeit, oder man schreit seine Bitte in den Wald hinaus, so wie man einen Menschen an- oder ihm nachruft; kaum je würde man eine Anrufung der Gottheit dahinter vermuten. Nur wenige Ausnahmen bestätigen diese Regel. Zu Zeiten allerdings, da die Menschen eingeschüchtert sind, wie zum Beispiel bei einem Gewitter oder dem Erscheinen des Regenbogens, fällt die kultische Handlung eher auf. Man kann mit Fug und Recht den Kult der Bambuti als denkbar unzeremoniös bezeichnen, was aber ihrem Temperament angepaßt erscheint.

<sup>3</sup> Paul Schebesta S. V. D., Die Bambuti-Pygmäen von Ituri, 2. Band, 3. Teil: Die Religion. Brüssel 1950 (Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut) 40, 253 S. und 4 Bildtafeln. Falk zoon.

Der Bafwaguda-Jäger ruft, wenn er auf die Jagd geht: ‚bapae, gapae emi nyama!‘ ‚Vater, gib mir Wild!‘ Dabei mag er zwischendurch auf der Jagdzauberpfeife blasen oder sich unter lautem Johlen der Jagdgesellschaft anschließen. Unter ‚Vater‘ ist niemand anderer als Mungu gemeint, worunter die Buschgottheit zu verstehen ist, der Herr des Waldes und des Wildes“ (S. 67).

Die Erwähnung der Buschgottheit führt zu einer weiteren Besonderheit der Bambuti-Religion. Und diese betrifft den Kern, nämlich ihre Auffassung von Gott. Auf den ersten Blick scheinen die Bambuti neben einigen untergeordneten Wesen eine Dreiheit von Göttern zu verehren. Sie kennen einen Himmels- oder besser Mondgott, einen Wald- oder Buschgott und einen Gott des Totenreichs. Der letzte spielt allerdings eine verschwindende Rolle und könnte dem Einfluß der Neger zuzuschreiben sein, bei denen der Ahnen- und Totenkult fast die ganze Religion ausmacht. Der Himmelsgott steht im Vordergrund des religiösen und mythischen Denkens. Der Waldgott hingegen ist die Gottheit des pygmäischen Alltags, der alltäglichen Sorgen, Gefahren und Erfolge. Er sendet oder versagt das Wild, von dem der Pygmäe lebt, und er läßt die Pflanzen gedeihen, die ihm zur Nahrung dienen. Ihn ruft er darum an, wenn er ausgeht, um Termiten zu sammeln: „O Großvater, gewiß, was mein ist, möge viel werden!“ oder wenn er zur Jagd auszieht: „Mbali, sag meinem Vater, er gebe mir Wild, das ich töte!“, „Gott, Gott, Väter ihr, mit Wild ich gelange ins Lager“; bei Gewittergefahr hörte Schebesta folgende Anrufungen: „Epilipili, Epilipili, Regen möge nicht kommen, möge nicht fallen, möge nicht kommen mit Wehen sehr!“ und: „Kinder sind im Wald, es regne langsam, es regne nicht sehr!“ (S. 69.) Haben die Männer längere Zeit kein Wild erlegt, ist der Wald, wie sie sagen, verschlossen, so bringen sie ein Sühneopfer dar, ein Huhn, und beten durch Vermittlung der Ahnen: „Mbali, Apau du, Tsapoleu du (usw.; es sind Namen von Ahnen)! Unsere Männer haben miteinander gestritten. Darum hat Mugu (Gott), der es gesehen hat, den Wald geschlossen. Gott hat ihn geschlossen. Jetzt aber mögen die Kinder wieder Wild erlegen. Wenn sie in den Wald gehen, so gebt ihnen Wild!“ (S. 81f.)

Diese Dreiheit, zu der noch einige untergeordnete Wesen kommen, wie der sehr gefürchtete Regenbogen, läßt zunächst an eine Vielheit gleichgestellter Götter denken. In Wirklichkeit wurde es Schebesta nach einiger Zeit klar, daß es sich nur um Erscheinungsformen, um verschiedene Seiten der einen Gottheit handle. Der Unterschied wird in den Mythen am vordringlichsten, fast bis zur Auflösung in eine wirkliche Vielheit; die Einheit tritt im Verhalten und im Kult stärker hervor. Hinter der Dreiheit der Gestalten scheint ein fast unfassbares göttliches Wesen durch, das sich sozusagen in den drei Gestalten zeigt und doch hinter ihnen steht. Schebesta berichtet: „Wiederholt äußerten sich alte Bambuti bei den Erörterungen des Gottesbegriffs dahin, daß hinter der alltäglichen Gottheit, die hier tore, dort bali oder muri-muri usw. hieß, noch jemand sei, der Höchste und Erste,

der alles, auch die vorhin genannten Gottheiten geschaffen habe. Sein Name war aber unbekannt oder man nannte ihn kurz ‚Vater, Großvater‘. Die Nachrichten über dieses Wesen waren spärlich... Ich gewann nicht den Eindruck, daß diese ‚Urgottheit‘ im Vordergrund des religiösen Denkens der Bambuti stand, wohl aber, daß es sich um einen tätigen Gott und nicht um einen bloßen deus otiosus handelte. Man wußte sich nämlich von seinem Willen vollständig abhängig. An Aktualität aber wurde dieses Höchste Wesen von der Busch- oder Jagdgottheit überragt und die Mythen behandelten vornehmlich den Mondgott“ (S. 164). Dieser Gott wird weiter beschrieben: „Der namenlose Himmels-gott, der ‚Vater‘ oder ‚Großvater‘, ist allein und unbeweibt, ohne Familie. Die Menschen, seine Kinder, fühlen sich in absoluter Abhängigkeit von ihm, so zwar, daß es unsinnig und zwecklos wäre, sich gegen ihn aufzulehnen. Man kann Gott nicht beikommen und wenn er einmal sterben würde, dann würde auch das All zusammenbrechen. Er ist der ewig-seiende Erhalter der Welt. Seine Güte wird ebenso hervorgehoben wie seine strafende Gerechtigkeit. ... Sie bedient sich des Blitzes, des Sturmes, der die Bäume im Lager des Bösewichts zusammenbrechen läßt, wie sie sich auch des Leoparden, der Krankheiten und selbst des Zaubers bedient, um unbotmäßige Menschen zu züchtigen. Jeden Unfall, aber auch jedes freudige Ereignis führt man auf Gottes Fügung zurück. Man spricht von dieser Gottheit in Ehrfurcht, gelegentliche Anrufungen richten sich an sie. Ein Opferkult wird ihr aber nicht zuteil. Letzteres ist um so auffallender, da ein gut bezeugter Opferkult an die Buschgottheit vorhanden ist“ (S. 167). Dieser Gott ist von den drei göttlichen Gestalten weder einfachhin verschieden, noch fällt er mit ihnen zusammen. Sein Verhältnis zu ihnen kommt am besten in der zunächst widersprüchlichen Aussage zum Ausdruck, daß der Mond den Mond erschaffen habe. Das bedeutet nichts anderes, als daß Gott mit dem Mond eng verbunden ist und ihm doch nicht gleichgesetzt wird, daß er ihm sozusagen nur seine Gestalt entlehnt hat, „die Gottheit in der Mondmaske“, wie Schebesta sagt (S. 166).

Diese Aussage kann uns vielleicht zu einem besseren Verständnis dieses eigenartigen Gottesbildes führen. Das menschliche Denken ist durch die Bindung des Geistes an den Leib nur mehr zusammen mit einer gestalthaften Vorstellung möglich. Gott hat aber keine Gestalt. So entnimmt der Mensch seiner Welt die Gestalt, die ihm am besten zu seiner Auffassung der Gottheit zu passen scheint oder an der er das Göttliche erfahren hat. Für die Pygmäen ist dies einmal der Mond als das glänzende Gestirn, das allem menschlichen Zugriff weit entrückt am Himmel einherwandelt, und dann der Wald als die geheimnisvolle, oft gefährliche Tiefe, die aus gleichsam unerschöpflichen Vorräten Pflanzen und Tiere zum Lebensunterhalt schenkt oder auch versagt, ohne daß der Mensch etwas dazu tun kann. Es ist klar, daß hierin der ganzen Menschheit gemeinsame Grundauffassungen des Göttlichen sichtbar und greifbar geworden sind. Gott ist zunächst der Inbegriff alles Herrlichen und Strahlenden. Und es ist bezeichnend, daß alle afrikanischen Got-

tesnamen nach einer sehr ansprechenden Erklärung Schebestas sich von Stammwurzeln herleiten, die leuchten, glänzen bedeuten. Für die eine oder andere dieser Wurzeln kommt auch die Bedeutung: lebendig, kraftvoll sein, als ebenso ursprünglich in Frage; denn dieses Strahlende ist zugleich der Ursprung aller Lebenskraft. Von dieser Kraft, von ihrem persönlichen Wohlwollen oder Mißfallen weiß sich der Pygmäe abhängig, und er erkennt dies in seinen schlichten Gebeten und Gaben an. Zugleich aber ist ihm unreflex bewußt, daß keine Gestalt Gott in sich beschließen, die Fülle seiner Eigenschaften ausdrücken kann. Daher die Mehrzahl der „Hypostasen“ Gottes, wie Schebesta sie nennt.

Wir sehen hier gleichsam als Augenzeugen das Ringen des menschlichen Denkens mit der Größe Gottes, das Bemühen, die Einheit und die Seinsfülle Gottes zugleich zu ergreifen, das aber immer wieder, da wir reine Einheit nur leer und Fülle nur als Vielheit denken können, scheitert. Dieser Schwierigkeit kann das menschliche Denken aus sich allein nicht Herr werden. Die erfahrene Welt ist so vielgestaltig, daß es nicht gelingt, die Verweise auf das Wesen ihres Schöpfers bis dahin zu verfolgen, wo sie von selbst in einem einzigen Punkt zusammentreffen, ohne daß Gott zu einem abstrakten und leeren Begriff wird, wie es manche philosophische Gotteslehren zeigen. Wir stehen hier an der Quelle des Glaubens an eine Vielheit von Göttern. Vielgötterei besteht aber erst da im vollen Sinn, wo der Mensch das Göttliche ins Innerweltliche herabzieht und die Weltmächte zu vergöttern beginnt. Die Versuchung dazu liegt ihm allerdings auf diese oder jene Weise immer nahe; denn er verspürt wohl, daß diese Mächte an ihn nicht den Anspruch der allerletzten Hingabe erheben können, wie der wahre Gott es tut und tun muß. Nur der selbstlos gewordene Mensch kann den wahren Gott wahrhaft anerkennen und erkennen, und zu dieser Selbstlosigkeit gelangt er nicht ohne die Erlösung, wie auch nur die Menschwerdung die Schwierigkeit behoben hat, die für den Menschen in der Gestaltlosigkeit Gottes liegt.

Die starke Verbindung mit dem Mond ist schon wie ein Abstieg Gottes in das allzu Menschliche. Der Mond ist gewiß das herrliche Gestirn voller Glanz und Schönheit, besonders und viel mehr in den tropischen Nächten als in unseren Breiten. Seine sich wandelnde Gestalt und seine Bewegung durch die Sternbilder hindurch läßt ihn als ein lebendiges, persönliches Wesen erscheinen. Aber in seinem Verschwinden und Wiedererscheinen, in seinem Wachsen und Abnehmen findet der Mensch zugleich sich selbst wieder, das eigene Schicksal und die Verwirklichung seiner tiefen Sehnsucht. Der Mond stirbt wie der Mensch; aber so, daß er immer wieder aufersteht, was gerade dem Menschen versagt ist und wonach er vergeblich ausgreift. Im Hell- und Dunkelmond (dem aschgrauen Licht) spiegelt sich ferner auch das zwiespältige Wesen der Welt und des Lebens wider: sie sind weder reines Glück noch lauter Unglück, sondern aus Gut und Böses mannigfach gemischt. Und so erscheint von der Welt her auch das Göttliche dem Menschen als Quell des Guten, aber auch als Ausgang des oft so unbegreiflichen und harten

Schicksals. Als gut und böß, dies, weil er dem Menschen den Tod schickt, bezeichnen denn auch die Bambuti Gott.

So finden wir denn, daß das Gottesbild dieser einfachen Stämme gerade in dem, was uns zuerst befremdet, einerseits seine Ursprünglichkeit bekundet und anderseits dem entspricht, was der Mensch ohne die Hilfe der Offenbarung aus seiner Welt von ihrem Urheber erkennen kann. Auch bei diesen an äußerer Kultur so armen Menschen fehlt das geistige Erkennen nicht, wenn es sich auch noch ohne jede Reflexion und fast ohne Abstraktion vollzieht. Für dieses Erkennen verweist die sich auf mannigfache Weise bezeugende Brüchigkeit des eigenen Seins wie der Welt Dinge über sich hinaus auf einen einzigen, personhaften Grund von allem, der in sich selbst feststehend niemals stirbt<sup>4</sup> und die sittliche wie die kosmische Ordnung erhält. Dieses Gottesbild kann sich an Reinheit und Fülle nicht mit dem Inhalt der christlichen Offenbarung messen. Aber es ist deswegen doch nicht ohne Größe und Erhabenheit.

Dieser schlichte Glaube scheint sich am lebendigsten bei den Stämmen und Völkern erhalten zu haben, die sich mit Viehzucht beschäftigen, während er in den Ackerbaukulturen fast überall in Vielgötterei und Aberglaube untergegangen ist. Bei den nilotischen Hirtenvölkern ist nach den Quellen das Verhältnis zu Gott noch so frisch und unmittelbar, daß W. Schmidt<sup>5</sup> nicht ansteht, diese Völker als Monotheisten zu bezeichnen. Ein erstaunlich reiches Gebetsleben und ein vielgestaltiger Opferkult sind bei ihnen in Übung. Wir müssen uns begnügen, einige Beispiele dieser Gebete anzuführen. So beten die Dinka:

„Schöpfer Vater, Gott Vater, hilf mir!  
Dich bitte ich, du mein Vater.“

„Vater Schöpfer, komm, wir sind versammelt.  
Gib Leben Rind und Mensch:  
Vater, komm!  
Wie versöhn' ich dich?  
Gehet zum Herrn zum Beten!“

„Gott hat uns den Rücken gekehrt,  
Er hat die Worte der Menschen gehaßt,  
Aber er wird zurückkehren einst!  
Gott hat uns den Rücken gekehrt.“

„Zu Gott dem Schöpfer bete ich am Abend,  
Und er wird mir helfen.  
Vater Schöpfer wird mir helfen!“ (S. 142 ff.)

Folgendes ist ein Morgengebet, das der Älteste vor Sonnenaufgang, nach Osten gewendet, die Lanze in der Rechten, verrichtet:

„Du, o Dyuk, der du alle Menschen geschaffen hast,  
Meine Familie sei glücklich immerdar!  
Meinen Vater und meine Mutter habe ich nicht verletzt,  
Sünde habe ich nicht getan mit der Frau eines anderen.“

<sup>4</sup> Schebesta, a. a. O. S. 216. Vgl. Konrad Zucker, Vom Wandel des Erlebens. Heidelberg 1950, F. H. Kerle, bes. S. 619—636.

<sup>5</sup> W. Schmidt S. V. D., a. a. O., Bd. VIII, Münster 1949, Aschendorff.

Keine Sünde ist in mir, ich bin unschuldig,  
Nichts habe ich gestohlen,  
Keinen habe ich grundlos getötet:  
Laß uns zufrieden sein mit allen Leuten meines Hauses!“ (S. 268 ff.)

Zum Schluß noch ein Hymnus der Schilluk, der vor dem Opfer von alten Leuten oder dem Häuptling, oder von einer angesehenen Person des Dorfes gesprochen wird:

„Ich flehe dich an, du Gott,  
Ich bete zu dir während der Nacht.  
Wie sind alle Menschen behütet von dir alle Tage!

Und du schreitest inmitten des hohen Grases,  
Ich schreite mit dir:  
Wann ich schlafe im Hause,  
Du schläfst mit mir.

Zu dir bete ich um Speise,  
Und du gibst sie den Menschen:  
Und um Wasser zu trinken,  
Und die Seele ist behütet durch dich.  
Niemand ist über dir, du Gott.

Wenn eine Hungersnot kommt,  
Ist sie nicht von dir herbeigeführt?  
So wie diese Kuh da steht, ist es nicht deshalb,  
Wenn sie stirbt, geht nicht auch ihr Blut zu dir?

Du Gott, zu wem sollen wir beten?  
Ist es nicht zu dir?“ (S. 208 f.)

Wie aus diesen Texten hervorgeht und wie auch die Forschungen von Schebesta bestätigen, gilt diesen Stämmen Gott nicht nur als der Herr über Leben und Tod, sondern auch als der Wächter der Sittlichkeit, der alle sittlichen Fehltritte bestraft.

Daß auch in den uns bekannten Hochreligionen Spuren des Hochgottglaubens weiterbestehen, ist eine längst bekannte Tatsache. Von einem solchen stammen Zeus und Jupiter her. Und neuestens hat Hermann Junker in seinem schönen Buch: „Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion“<sup>6</sup> gezeigt, wie stark dieser Glaube in der Frühzeit der ägyptischen Kultur noch wirksam ist, wie sich dies aus den Personennamen und auch aus Gebeten schließen läßt. In diesen Namen erscheint Gott als der Schöpfer, der Erzeuger, der Lebende, der Erhalter des Lebens, der Geber, der Gütige, der Beschirmer. „Gott ist groß“, „Gott ist mächtig“, „Gott ist gütig“, „Gott ist gerecht“, „Gott richtet“, „Ich gehöre Gott an“, „Der Einzige dauert (= ist ewig)“, lauten andere Namen (S. 30f.). Gott wacht über die Gerechtigkeit; er will, daß die Menschen das Gute tun und das Böse meiden. Das sittliche Ideal, das in den Grabinschriften des Alten Reichs der Verstorbene genau erfüllt zu haben sich rühmt, hat einen Bezug auf Gott. So heißt es zum Beispiel: „Ich habe dieses Grab aus rechtmäßigem Besitz erbaut und dazu niemals das Eigentum irgendwelcher Leute weggenommen. Alle Leute, die an ihm irgendetwas gearbeitet haben, habe ich bezahlt, und sie priesen dafür

<sup>6</sup> Zürich und Köln 1949, Benzinger. (148 S.) — Vgl. auch J. Spiegel, Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte, in: Saeculum I (1950) S. 1–72.

Gott für mich gar sehr.“ Oder: „Ich war einer, der das Gute sagte und das Beliebte wiederholte. Nie sagte ich irgend etwas Schlechtes zu irgendeinem Machthaber gegen irgendwelche Leute, da ich wollte, daß es mir gut gehe bei dem großen Gott. Ich gab Brot dem Hungrigen, Kleidung dem Nackten“ (S. 56f.).

Allerdings ist die Reinheit dieses Glaubens durch Vielgötterei stark getrübt und von der Magie gefährlich bedroht. Während das Gericht des Hochgottes einen sittlich reinen Wandel fordert und nach Verdienst belohnt und bestraft, vermeint man bereits ohne den Weg über die sittliche Läuterung durch Zauberformeln, die ins Grab mitgegeben werden, zu einem glücklichen Leben im Jenseits gelangen zu können. Selbst die erwähnten rühmenden Grabinschriften sind von einer solchen Gesinnung nicht frei. Hoffte man doch offenbar, sich durch sie nicht bloß vor den künftigen Geschlechtern, sondern mehr noch vor Gott als untadelig hinstellen zu können, auch wo man es in Wirklichkeit gar nicht gewesen war. In späteren Zeiten hat dieser Zauberglaube die ägyptische Religion fast vollständig überwuchert, ohne daß aber aus dem Totenbuch die Texte entfernt wurden, die eigentlich mit einem solchen untersittlichen Glauben nicht zu vereinen sind. Jedoch läßt sich in vielen Religionen ein ähnliches, unausgeglichenes Nebeneinander von sittlichen Forderungen und zauberischen Möglichkeiten, sie zu umgehen und doch der Segnungen der Götter teilhaft zu werden, feststellen. Es spiegelt sich darin die unausgeglichene, oft so widerspruchsvolle Art des Menschen.

Doch hat auch in Ägypten wie auch in anderen Kulturen die Nachwirkung des Hochgottglaubens nie aufgehört. Mitten aus der Vielgötterei taucht der Gedanke des einen Gottes immer wieder auf. So lesen wir in einem ägyptischen Hymnus an Amon aus dem 15. Jahrhundert v. Chr.:

„Du bist der Einzige, der schuf, was da ist; der Einzigartige, der schuf, was besteht — du, aus dessen Augen die Menschen kamen und aus dessen Mund die Götter sprangen ...

„Preis sei dir“ (sagt) jedes wilde Tier, „Heil dir“ (sagt) jedes fremde Land, so hoch der Himmel ist, und so weit die Erde ist, und so tief das Meer ist ...

Du Vater der Väter aller Götter, der du den Himmel erhobest und die Erde ausbreitetest, der du machtest, was da ist, und schufest, was besteht ...“<sup>7</sup>

Auch in den übrigen Religionen dringt bei einzelnen der Glaube an einen einzigen Gott immer wieder durch, und zwar um so stärker, je inniger und tiefer die Hinwendung des Menschen zur Gottheit wird. Wie Ohm<sup>8</sup> gezeigt hat, ist dankbare Liebe zu Gott keine Seltenheit in den nichtchristlichen Religionen; und bei einzelnen schwingt sie über Dankbarkeit und Hoffnung hinaus zu inniger Liebe. Auf Grund seiner Forschungen kommt Ohm zu dem Ergebnis: „Der Glaube, daß ein Gott existiert und Vergelter und Heilbringer ist, ist viel verbreiteter, als gewöhnlich angenommen wird. Man kann den Monotheismus ruhig als Ur- und Allgemeinbesitz der Menschheit hin-

<sup>7</sup> W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden. (Sammlung Dalp) München 1949, Leo Lehnen, S. 215.

<sup>8</sup> Thomas Ohm O.S.B., Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling vor München 1950, E. Wewel; vgl. die Besprechung des Werkes in diesem Heft.

stellen“ (S. 442). Daß gerade diese Seite der Religion oft übersehen wird, ist nicht weiter verwunderlich, so bedauerlich sich das auf die Religionswissenschaft ausgewirkt hat; dieses Verhältnis zu Gott ist zu persönlich, als daß es der Mensch gerne auf den lauten Markt trüge.

Allerdings liegt dieser Glaube an die Einzigkeit Gottes immer im Kampf mit der Versuchung zur Vielgötterei, zu der die Vielseitigkeit und Buntheit der Welt hindrängt, und zum Glauben an eine unpersönliche Lebenskraft als Weltgrund, zu dem die unpersönlichen Mächte, die im Menschen und in der Welt walten, verleiten. Es spiegelt sich in diesem Kampf die Übermacht des Seelisch-Leiblichen über das Geistige im gefallen Menschen. Darum hat sich der Eingottglaube in den Hochkulturen nirgendwo, außer bei wenigen einzelnen, durchzusetzen und zu behaupten vermocht. Nur das Volk Israel macht darin eine Ausnahme. Aber die Bibel zeigt, wie langwierig auch hier die Kämpfe waren, durch welche schwere Prüfungen das Volk hindurchgehen mußte, bis endlich nach dem Verlust seiner staatlichen Existenz das jüdische Volk nunmehr ohne Schwanken dem einen Gott anhing. Weder seine Rasse noch seine Kultur, die es mit den umliegenden Völkern teilte, erklären diese Ausnahmestellung Israels inmitten einer Welt ungezählter Götter. An Pracht und Schönheit konnte sich sein kleiner Tempel mit den gewaltigen Tempeln und rauschenden Festen in Mesopotamien und Ägypten nicht messen. Nach dem damaligen Maßstab mußten deren Götter mächtiger erscheinen als der Gott des kleinen, politisch unbedeutenden Israel. Israel selbst aber wußte, daß es seinen Glauben nicht der eigenen Weisheit verdankte, sondern führte ihn auf die Offenbarung zurück, die seinen Vätern zuteil geworden war und die sich in seinen Propheten fortsetzte.

Zunächst stießen die Ansichten von Lang und Schmidt bei den Fachleuten auf Widerstand und Ablehnung. Widersprachen sie doch dem Dogma, nach welchem sich der Mensch auch im Religiösen und Sittlichen aus tierischen Zuständen zu immer höheren Kulturstufen entwickelt habe. Andere überspannten den Begriff des Eingottglaubens; nach ihnen läßt dieser außer dem einen Gott keine andern dem Menschen überlegenen Wesen zu. Sie übersahen, daß der Monotheismus nur dies eine fordert, daß alle Seienden, welches auch sonst ihre Bedeutung in der Weltordnung sein möge, als von Gott geschaffen und völlig von ihm abhängig aufgefaßt werden, so daß nur Gott allein als der höchste und absolute Herr anerkannt werde. Ohm sagt daher mit Recht: „Außerdem sind viele anscheinend polytheistische Religionen gar nicht polytheistisch. Die Ainu kennen und verehren viele ‚Götter‘ und ‚Geister‘, zugleich aber ein höheres Wesen. Bei den Negern begegnete ich überall dem Glauben an Natur- und Ahnengeister, überall aber auch dem Glauben an ein höchstes Wesen, das an Stellung, Würde, Wissen und Macht die Geister überragt und nicht mit diesen auf eine Ebene gestellt werden darf. Nie sind die Geister hier allwissend und allmächtig. In diesen und anderen Fällen spräche man besser nicht von Gott und ‚Göttern‘, sondern von

Gott und ‚höheren Wesen‘.“<sup>9</sup> Man darf natürlich nicht erwarten, daß ein solcher Glaube bei primitiven Völkern in Formeln ausgedrückt werde, die ein reflexes Denken voraussetzten. Ebenso unberechtigt ist es, von diesem Glauben die Reinheit und Abgeklärtheit zu verlangen, die nur dem christlichen Offenbarungsglauben eignen, oder von ihm Antworten auf Fragen zu erwarten, die sich der Primitive seiner ganzen Weltanschauung nach gar nicht stellen kann.

Man stieß sich vielfach auch daran, daß bei manchen primitiven Stämmen ein gewisser Dynamismus zu finden ist, der Glaube an eine Macht oder Lebenskraft, die alles in der Welt bewirkt. Einen solchen Machtglauben hat Schebesta auch bei den Bambuti festgestellt. Er sagt: „Vom Besitz dieser Kraft ist das Maß der Persönlichkeit und der Autorität abhängig. Auf ihr fußt die Vorrangstellung der Sippenältesten, ebenso wie damit auch die Vorzüge und Eignungen einzelner hervorragender Individuen erklärt sind. Dieser Kraftglaube ist einerseits mit dem Totemismus verquickt, andererseits geht er auch auf die Gottheit zurück. Die Initiation spielt eine große Rolle in der Vermittlung der Kraft, deren der Mombuti als Mensch und als Jäger bedarf“ (S. 97). Ein solcher Machtglaube schließt den Glauben an ein Höchstes Wesen und seinen Kult nicht ohne weiteres aus. Denn an sich ist der Machtglaube nichts weiter als eine vorphilosophische Welterklärung, eine Art unreflexer Metaphysik; in folgedessen ist er an sich religiös gleichgültig. So sagt Schebesta vom Machtglauben der Bambuti: „Ich vermute, daß die Stelle unseres Geistbegriffs der Kraftbegriff einnimmt“ (S. 163). Religiös ist entscheidend, wie das Verhältnis dieser Macht zur Gottheit gedacht wird. Hält man sie für von Gott unabhängig und glaubt man, sich ihrer durch Zauberriten ohne oder gar gegen seinen Willen bemächtigen zu können, so liegt allerdings bereits ein religiöser Verfall vor. Anders aber ist es, wenn Gott als Inhaber und Ursprung aller Macht betrachtet wird. Dann steht ein solches Weltbild dem Hochgottglauben nicht im Wege. Entsprechend berichtet Schebesta von den Bambuti: „Die Gottheit ist eine Person, in der die Macht und Kraft in höchster Potenz konzentriert ist. Alle Geschöpfe partizipieren an dieser Kraft, jedes Geschöpf in seiner eigenen Art“ (S. 163). Und zusammenfassend sagt er: „Der Glaube an das Höchste Wesen, einen persönlichen Schöpfergott, geht, wie ich glaube, parallel mit der dynamischen Weltanschauung Afrikas. Es handelt sich hier um ein urafrikantisches Gottes- und Weltbild, das den Bambuti ebenso eignet wie den Buschmännern und Nigritiern. Der Kern der Gotteswesenheit ist die Lebenskraft, die es in höchster Potenz besitzt und weitergibt. Darum wird die Gottheit bisweilen schlechthin ‚Lebenskraft‘ genannt... Schaffen heißt so viel wie teilnehmen lassen an der Lebenskraft, die aus Gott stammt. Sterben ist gleichbedeutend mit Entziehen dieser Lebenskraft durch Gott. Die negrobambutide Weltanschauung ist letzten Endes der Glaube an den Kraftglau-

<sup>9</sup> A. a. O., S. 425.

ben, die Lebenskraft, die aus Gott strömt. Darin wurzelt auch die pygmäisch-negerische Magie, der so sehr und so oft mißverstandene Fetischismus“ (S. 215f.). Vieles, was in der Religionsgeschichte als Magie bezeichnet wird, ist infolgedessen gar nicht Zauber im religiösen und verwerflichen Sinn, sondern der Ausfluß einer von der unseren verschiedenen Welterklärung, sozusagen einer primitiven Physik und Metaphysik. Zur Beurteilung menschlicher Tatsachen genügt das äußere Geschehen allein nicht, sondern ausschlaggebend ist die unreflexe Meinung, mit der es vollzogen wird.

Ein weiterer, zunächst häufiger Erklärungsversuch des Hochgottglaubens durch den Einfluß der christlichen Glaubensverkündigung wird heute fast allgemein aufgegeben. Denn er findet sich bei Stämmen, zu denen die christliche Botschaft nie hingelangt war. Vor allem zeigt er so eigentümliche Züge, daß er nur ein ursprüngliches Geistesgut dieser Stämme sein kann.

So hat sich die Tatsache dieses ursprünglichen Hochgottglaubens in der Wissenschaft immer mehr Bahn gebrochen. Ihre Stellungnahme ist zwar auch heute noch nicht einheitlich. Aber Konrad Zucker<sup>10</sup> hat gezeigt, daß der Hochgottglaube der menschlichen Psychologie durchaus entspricht. Und für die Religionsgeschichte sind die Worte des hervorragenden Semitisten und Kenners der vorderasiatischen Kulturgeschichte W. F. Albright bezeichnend: „Die zweite Hauptentwicklung in der neueren Forschung über primitive Religion ist die Erkenntnis, daß neben Geistern Hochgötter verehrt werden. Diese Hochgötter können allmächtig sein, und es kann ihnen die Erschaffung der Welt zugeschrieben werden; im allgemeinen sind sie kosmische Gottheiten, die oft, vielleicht sogar in der Regel, ihren Sitz im Himmel haben. Diese Götter findet man bei primitiven Völkern in allen Teilen der Erde, einschließlich Afrikas, Australiens und Südamerikas. Es ist das Verdienst des großen katholischen Ethnologen W. Schmidt, in seinem monumentalen Werk ‚Der Ursprung der Gottesidee‘ (1912—1936) eine Fülle von Material, das den Glauben an Hochgötter belegt, gesammelt und diesbezügliche ethnologische Phänomene und Auffassungen klassifiziert zu haben.“<sup>11</sup> Und etwas weiter fährt Albright fort: „Es unterliegt nunmehr keinem Zweifel, daß W. Schmidt die zuerst von dem Positivisten Comte aufgestellte einfache Entwicklungsreihe: Fetischismus — Polytheismus — Monotheismus, oder diejenige Tylors: Animismus — Polytheismus — Monotheismus widerlegt hat. Ebensowenig kann Marretts Verbesserung: Präanimismus (Dynamismus) — Animismus — Polytheismus — Monotheismus radikaler Änderung entgegen.“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> A. a. O., bes. S. 619—636.

<sup>11</sup> W. F. Albright, a. a. O., S. 169.

<sup>12</sup> Ebd., S. 170.