

## Wandlungen in der Religionsgeschichte

In dem neuen Handbuch der Religionsgeschichte „Christus und die Religionen der Erde“<sup>1</sup> besitzen wir ein Werk, das sich den besten Handbüchern, etwa dem bekannten „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, begründet von Chantepie de la Saussaye (4. Aufl. 1925), würdig an die Seite stellen kann. Die besten Kenner der verschiedenen Religionen auf christlicher Seite haben an dem Unternehmen mitgearbeitet. Der erste Band hat die ur- und vorgeschichtlichen Religionen zum Gegenstand; der zweite stellt die Religionen der alten Völker und Kulturen in Europa, Asien-Afrika und Amerika dar; der dritte Band ist den noch lebenden Hochreligionen, dem Alten Testament und dem Christentum gewidmet. Über die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung kann sich der Leser hier zuverlässig unterrichten.

Der Titel könnte zwar vermuten lassen, als würden die einzelnen Religionen in Bezug auf das Christentum dargestellt und dauernd an ihm gemessen, ohne in ihrer Eigenständigkeit zur Geltung zu kommen. Das ist aber in keiner Weise der Fall. Nur in der Schlußabhandlung des Herausgebers „Das Christentum und die Weltreligionen“ (III, 731—776) wird die Frage des Verhältnisses der Religionen zum Christentum überhaupt angeschnitten. Man hat nicht, wenn auch in umgekehrter Richtung, den Fehler begangen, dessen sich die Religionsgeschichte in ihren Anfängen nur allzu oft schuldig gemacht hat. Damals ging man mit dem Entwicklungs- und Fortschrittsglauben an die Religionen heran. Infolge der ungeheuren Entwicklung der Verkehrs- und Nachrichtenmittel konnte man sie nun besser erforschen als je zuvor. Immerhin waren aber diese Kenntnisse zunächst noch unzureichend und die Methoden zu wenig ihrem Gegenstand angepaßt. Um so leichter und unbekümmerter füllte man die Lücken so aus, daß das Ganze zum Fortschrittsglauben paßte, und was diesem widersprach, das verwarf man vielfach kurzerhand als unmöglich.

Die Anfänge der Religionsgeschichte<sup>2</sup> waren in der Tat dem Christentum, ja der Religion überhaupt nicht günstig. Berauscht vom technischen Fortschritt hatte das 19. Jahrhundert besonders in seiner zweiten Hälfte den Sinn für das Geistige und seine Wesensgesetze immer mehr verloren. Als Ersatz für die Religion hatte sich der Glaube an den stetig ansteigenden Fortschritt verbreitet; von ihm erhoffte man die Lösung aller Schwierigkeiten, die den Menschen bedrängen und die die bisherigen Religionen nicht hatten beseitigen können. Der Fortschrittsglaube nahm somit den Charakter einer Erlösungsreligion ohne Gott und ohne Erlöser an. Sein letzter Nachfahre ist der Kommunismus, der die Aufgabe zu haben scheint, die Unsinnigkeit solcher Hoffnungen aufs grausamste zu beweisen. Ein solcher Glaube mußte dem Christentum unversöhnlich gegenüberstehen. Dieses konnte sich nicht dazu hergeben, die Erlösung der Menschheit in bequemeren Wohnungen, besserer Ernährung und gepflegterer Gesundheit zu sehen. Denn es wußte um ein Übel, das tiefer liegt als solches mehr äußerliches Elend, so schlimm dieses sein kann; dieses tiefere Übel ist der eigentliche Quell aller menschlichen Leiden und aller menschlichen Unzufriedenheit. Durch technischen Fortschritt ist es nicht zu beheben, ja wesentlich nicht einmal zu vermindern. Das Christentum vermochte nicht, an das erhoffte irdische Paradies zu glauben, das von den Propheten des

<sup>1</sup> Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. Herausgegeben von Franz König. Drei Bände (674, 784 und 776 S.). Freiburg 1951, Herder. Ln. DM 120,—.

<sup>2</sup> Vgl. dazu F. König, Der Mensch und die Religion (Bd. I, S. 11—74). Ferner: H. Pinard de la Boullaye, L'Étude comparée des Religions. 3. Aufl., Paris 1929—1931.

Fortschritts verkündet wurde. Diesen kam es deswegen darauf an, das Christentum, ja die Religion überhaupt, in den Augen der Menge als etwas Rückständiges und Überholtes darzustellen, als eine Stufe, die man in der Entwicklung zu Höherem gerade daran war, hinter sich zu lassen.

Die neue Religionswissenschaft wurde vielfach mit der mehr oder weniger bewußten und eingestandenen Absicht betrieben, diese Behauptung durch die Geschichte zu erhärten. Es sollte gezeigt werden, daß die Religion wie alles Geistige aus sehr ungeistigen, ja unmenschlichen Anfängen sich ganz allmählich herausentwickelt hatte, wie sie dann zu immer höheren Stufen emporgestiegen war, wie sie im Christentum, besonders in seiner liberalen Form, eine bedeutende Höhe erreicht hatte. Aber natürlich konnte auch das Christentum nichts anderes sein als eine Stufe, die man hinter sich zurücklassen mußte. Ja, man lehrte an einzelnen Stellen, daß die Religion überhaupt nur ein Überbleibsel aus dem primitiven Menschheitszustand bedeute. Solange der Mensch die wahren Ursachen des Naturgeschehens nicht kannte, habe er sie höheren Wesen zugeschrieben, die er sich nach Menschenart als personhaft dachte und auch mit entsprechenden Mitteln, wie Bitten und Geschenken, für sich zu gewinnen trachtete. Die neue Naturwissenschaft zeigte aber mit jedem Tag deutlicher, daß das Naturgeschehen nicht auf dergleichen Ursachen zurückgehe. In der Natur wirken mechanische Kräfte auf notwendige Weise. Ja, man gab die Naturgesetze als die eigentlichen Ursachen des Geschehens aus. Selbstverständlich wäre eine religiöse Haltung solchen Kräften gegenüber sinnlos. Als Gegenstand der Religion blieb schließlich nur der menschliche Geist übrig, dessen Macht und Größe sich im Kulturfortschritt so greifbar offenbart.

Den Nachweis dieses Dogmas machte man sich nicht allzu schwer.<sup>3</sup> Die Anordnung der einzelnen Religionen im Ablauf der Zeiten traf man nach dem Grundsatz: je einfacher und primitiver eine Religion oder ein besonderer Glaube oder ein Ritus ist, um so älter muß er sein. Ordnete man die religiösen Phänomene dementsprechend an, so ergab sich mit einer bestechenden Klarheit, daß am Anbeginn die Religion in sehr rohen und fast vorreligiösen Formen wie Zauberei, Machtglauben, Animismus, Fetischismus aufgetreten war und sich ganz allmählich zu höheren Formen des Kultes von Dämonen, dann von Göttern und schließlich eines einzigen Gottes hinaufentwickelt hatte. Man war von der Klarheit dieser Aufstellung so geblendet, daß man völlig übersah, daß man gar keinen Beweis geliefert, sondern unter der äußeren Form eines Beweises das ganze evolutionistische Dogma als bloße Behauptung aufgestellt hatte. Man bewegte sich in einem Zirkelschluß. Wenn man von vornherein beschließt, daß das Primitive das Älteste ist, so muß die Reihe der Religionen in die Ordnung kommen, wie sie die Entwicklungslehre hinstellt. Nur die kritiklose Überzeugung von dem nie bewiesenen Dogma des stetigen Fortschritts konnte einen so schweren logischen Fehler einfach übersehen lassen.

Dazu kam, daß man meinte, eine Wissenschaft sei um so mehr Wissenschaft, je näher sie in ihren Methoden denen der Naturwissenschaft kommt, da diese den Idealfall einer Wissenschaft verwirkliche. Nun ist es eine Voraussetzung der Naturwissenschaft, daß sich die stoffliche Welt aus letzten, absolut gleichen Teilen aufbaut — was heute auch in ihrem Bereich nicht mehr so sicher und selbstverständlich ist —, daß alle Erscheinungen sich aus Anhäufungen, Zusammenballungen und dem Zusammenwirken dieser Teile erklären lassen. In welcher Umgebung sich ein solches Teilchen auch befindet, es bleibt sich in seinem Wesen und in seiner Wirkung gleich.

<sup>3</sup> Vgl. dazu *W. Koppers*, Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft, I 75—109. — *Fr. König*, Das Christentum und die Weltreligionen, III 731—776.

Mit diesen Anschauungen trat man auch an die Religionswissenschaft heran. Man hätte auch hier am liebsten einige beständige Urelemente herausgefunden, die durch ihre Kombination alle religiösen Erscheinungen aus allen Zeiten und Kulturen erklärten. Das ließ sich allerdings nicht durchführen; denn dazu lagen die Dinge doch zu verwickelt. Aber man ging immerhin so vor, daß man Einzelercheinungen aus verschiedenen Religionen aus dem Ganzen herausnahm, sie nach äußerlichen Ähnlichkeiten verglich und Ähnliches als völlig gleichwertig und austauschbar zusammenstellte. Die Ähnlichkeit wurde zudem nach völlig äußerlichen Kennzeichen beurteilt, so wie man es in der Naturwissenschaft tut. Das Ergebnis eines solchen Vorgehens war, daß man Entwicklungsreihen aufstellte, die jede Religion nach einem notwendigen Gesetz habe durchlaufen müssen, und daß man darüber den besonderen Sinn und die Eigenart der einzelnen Religionen vernachlässigte.

Es dauerte lange, bis man das Unsinnige und dem Religiösen Unangemessene einer solchen Methode einsah. Im Bereich des Menschlichen ist es doch so, daß der Sinn einer Handlung, nicht das äußere Geschehen, ausschlaggebend und wesentlich ist. Und dieser Sinn läßt sich nicht auf die gleiche Weise wie ein chemisches Element feststellen. Der gleiche sichtbare Vorgang, z. B. die Aushändigung einer Geldsumme, kann sehr Verschiedenes bedeuten: die Bezahlung einer Ware, die Bestechung zu einer unehrenhaften Handlung, die Linderung einer Not; das letzte kann wieder aus sehr ungleichen Beweggründen erfolgen: man will den Bittsteller los werden oder sich sozial bemerkbar machen oder aus Mitleid oder auch echter Nächstenliebe dem Elend abhelfen. Das sind bei äußerlicher Gleichheit wesentlich verschiedene Handlungen.

Nun gehört, wenn irgend etwas, die Religion zu den menschlichen Handlungen, deren Sinn und Rang aus der inneren Haltung und Absicht, und nicht aus dem äußern Vollzug allein beurteilt werden muß. Jede Religion ist ein aus einer inneren Haltung geborenes Ganzes. Aus diesem Ganzen erhalten die einzelnen Teile ihren Sinn. Im Zusammenhang eines anderen Ganzen ergäbe sich für den gleichen äußeren Vorgang eine neue Bedeutung. Einzelheiten aus verschiedenen Religionen herausnehmen und dann miteinander vergleichen, das kann nur zu Irrtümern führen. Schon in der Erforschung des Lebendigen ist die Funktion, die ein Organ im Gesamtorganismus hat, von ausschlaggebender Bedeutung; keine noch so sorgfältige physikalische und chemische Analyse ist hier ohne Rücksicht auf sie sinnvoll noch kann sie das Wissen davon ersetzen. Um wieviel wichtiger ist im Religiösen die Kenntnis des Sinnzusammenhanges, der den einzelnen Elementen eine bestimmte Bedeutung zuweist.

Es ist hier nicht unsere Absicht zu schildern, wie sich hierin allmählich ein Wandel anbahnte. Man bemühte sich, eine Chronologie der Religionen aufzustellen, die nicht auf einer vorgefaßten Ideologie, sondern auf geschichtlichen Kennzeichen beruhte. Ebenso wurde man sich immer deutlicher bewußt, daß Religionsgeschichte eben Geschichte und nicht Naturwissenschaft ist, daß sie somit mit geschichtlichen Methoden betrieben werden muß, nachdem man zuerst praktisch und dann auch immer klarer theoretisch<sup>4</sup> eingesehen hatte, daß man die Methoden des einen Wissenschaftszweiges nicht auf den andern übertragen kann. Erst als man so weit war, wurde es möglich, das Religiöse in der unermeßlichen Verschiedenheit seiner Formen, in dem wahren Rhythmus seiner Bewegung und in seinen echten Sinnzusammenhängen zu erschauen und darzustellen. Statt zu erklären, bemühte man sich zu verstehen, wie dies geistigen Phänomenen gegenüber am Platz ist.

<sup>4</sup> Vgl. *A. Brunner*, Erkenntnistheorie. Köln 1948. Viertes Teil: Die Wissenschaft.

Wie sehr sich dadurch das Bild der Religionsgeschichte geändert hat, das zeigt das neue Handbuch der Religionsgeschichte. Es ist natürlich unmöglich, im Rahmen dieses Berichtes auf die einzelnen Beiträge einzugehen. So sei hervorgehoben, was uns als für das ganze Werk bezeichnend auffällt. Da ist zunächst die Aufgeschlossenheit für die religiöse Wirklichkeit. Keine vorgefaßte Meinung und kein System hinderte die Verfasser daran, die Tatsachen, so wie sie von der Forschung erschlossen werden, anzunehmen. Entscheidend ist immer die geschichtlich festgestellte Tatsache. Nie wird diese aus außergeschichtlichen Gründen abgelehnt, etwa, weil der Mensch in frühen Zeiten oder primitiven Kulturen unmöglich so hoher Einsichten fähig gewesen sei.

Ferner ist bemerkenswert, daß ihre christliche Überzeugung die Verfasser nicht hindert, den verschiedenen Formen, die in der Religionsgeschichte zutage getreten sind, volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Zeiten sind vorbei, wo man meinte, der Religionswissenschaftler müsse, um möglichst unparteiisch zu sein, selbst keine Religion haben. Man übertrage diesen Grundsatz einmal auf die Kunst, um seinen Widersinn einzusehen: der Musikhistoriker muß, um unparteiisch zu sein, möglichst für Musik unzugänglich sein. In Wirklichkeit setzt ein solcher Grundsatz voraus, daß die Religion eine überholte Sache sei, die man nur dann in ihrem Wesen als Illusion richtig beurteilen kann, wenn man sich von ihr freigemacht hat. Tatsächlich kann nur der religiöse Mensch auch bei andern ein tieferes Verständnis für religiöse Haltungen und Bestrebungen aufbringen, weil sein Sinn für diesen Wirklichkeitsbereich feiner entwickelt ist als bei dem religiös Gleichgültigen. Erklären erfolgt vom Einfachsten her, Verstehen hingegen am besten aus der Fülle. Darum hat der Katholik hier unbestritten einen bis jetzt nicht ausgenützten Vorsprung. Zudem betrachtet er aus seiner innersten Überzeugung heraus das religiöse Gut der Menschheit als die auch durch die Erbsünde nicht völlig verdorbene Wirkung der Schöpfungsordnung mit Ehrfurcht und verwirft nicht alles in den anderen Religionen in Bausch und Bogen als Götzendienst. Soweit etwas sich christlich erlösen und einordnen läßt, stellt er es gern in den Vor- und Nebenräumen des Heiligtums auf, was ihm gerade immer wieder zum Vorwurf gemacht worden ist. Ungetrübten Blickes vermag er die bunte, oft schöne, oft auch erschreckende Welt der Religionen zu betrachten; denn er weiß zu scheiden — eine Aufgabe, die nicht der Religionsgeschichte zukommt und die sich darum auch in dem vorliegenden Handbuch in keiner Weise vordrängt — zwischen dem, was in den einzelnen Religionen auf die Sehnsucht des Menschen zu Gott zurückgeht, und dem, was daran durch die Einstellung des erbsündlichen Menschen verdorben ist. Da die menschliche Natur von Gott geschaffen ist, stellt er auch nicht eine Religion leibloser Geistigkeit als idealen Maßstab auf, welcher der Leibgebundenheit des menschlichen Geistes in keiner Weise angemessen ist.

Das Werk widerlegt durch die Tat auch den etwas sonderbaren Einwand, der von gewisser Seite vorgebracht wurde, daß der Absolutheitsanspruch des Christentums es daran hindere, das Gute in den andern Religionen anzuerkennen. Als ob man darum alles für schlecht erklären müsse, weil man eine bestimmte Form für die beste und unübertreffbare erkannt hat! Der Absolutheitsanspruch ist für das Christentum kennzeichnend und wesentlich. So wie er von Christus und seiner Stiftung erhoben wird, findet er sich außer im Alten Testament nicht mehr. Er beruht auf der göttlichen Natur Christi. Einen solchen Anspruch hat sonst kein Religionsstifter erhoben. Die Göttersöhne der Heiden sind damit überhaupt nicht zu vergleichen, abgesehen davon, daß sie keine geschichtlichen Persönlichkeiten waren. Die heidnischen Religionen sind, wie dies Indien, China und Japan auch heute noch zeigen, immer bereit, andere Religionen als ebenfalls berechnete

Formen des Verkehrs mit dem Göttlichen anzuerkennen; oft hängt der gleiche Mensch mehreren Religionen an, z. B. dem Schintoismus und dem Buddhismus.

Daß hingegen das Christentum von Anfang an hiervon eine Ausnahme gemacht hat und heute noch macht, das liegt daran, daß es sich bewußt ist, auf Offenbarung im strengen Sinn zu beruhen (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 148, September 1951, S. 401—410: Der eifersüchtige Gott). Infolgedessen wendet es sich nicht zunächst an eine innerweltliche Schicht des Menschen und nur durch sie hindurch an die Person; es spricht vielmehr den tiefsten Grund seiner Person unmittelbar an. Damit fordert es eine umfassende Hingabe, die für eine zweite der gleichen Art keinen Platz mehr läßt. Dafür vermag aber diese Haltung alle menschlichen Formen, so weit sie gut sind, in sich aufzunehmen und sie deshalb auch da weitherzig anzuerkennen, wo sie vorkommen, ohne von der letzten Hingabe überformt zu sein, und darum ungenügend sind.

Diese Weitherzigkeit fällt dem Leser bei dem vorliegenden Werk bald auf. Die schönen und erhebenden Seiten der einzelnen Religionen werden so stark betont, daß zuweilen die Schattenseiten und minderwertigeren Formen des religiösen Lebens wie die Zauberei, die Fruchtbarkeitsriten und ähnliches wohl zu sehr zurücktreten. Es ist dies sicher auch aus dem Bestreben zu erklären, jene Seiten einmal kräftig zur Geltung zu bringen, die der Evolutionismus gerne übersah und mit Stillschweigen übergang, weil sie schlecht in sein Schema paßten.

Dazu gehört vor allem der Hochgottglaube, dessen weite Verbreitung immer mehr von der Wissenschaft anerkannt wird, nachdem er anfänglich für reine Konstruktion aus dogmatischer Voreingenommenheit erklärt worden war. Er ist am reinsten bei den primitivsten Völkern bewahrt; das zeigen die Abhandlungen von Koppers und Schebesta, die beide aus unmittelbarer Kenntnis solcher Völker sprechen.<sup>5</sup> Auch in den Hirtenkulturen ist er noch lebendig, wie dies W. Schmidt in seinem großen Werk „Der Ursprung der Gottesidee“<sup>6</sup> bewiesen hat. Dagegen tritt er in den Religionen der Ackerbaukulturen und auch der Hochkulturen, und hier wiederum in den Staatsreligionen am stärksten zurück.<sup>7</sup> Hier zeigt sich, daß es eine geistige Erkenntnis gibt, die von der technischen Entwicklung und von der Weltkenntnis weitgehend unabhängig ist und erstmalig immer einzelnen begabten Menschen zuteil wird, die sie den andern übermitteln. Was in primitiven Kulturen fehlt, das ist die Übung, derartige Erkenntnisse in Worten ausdrücklich zu machen und darüber zu reflektieren. Ferner besteht da noch eine stärkere Bindung des Geistigen an den leiblichen Ausdruck. Solange aber dieser Ausdruck unreflex als undurchsichtiges Symbol für das Unsagbare empfunden wird, ist dagegen nichts einzuwenden, da solche Vergegenständlichung der menschlichen Natur entspricht. Allerdings liegt hier auch eine große Gefahr, die sowohl den einzelnen wie ganze Religionen immer bedroht, daß mit dieser Vergegenständlichung das Göttliche ins Innerweltliche herabgezogen wird und der Hochgott als *deus otiosus* immer mehr gegenüber untergeordneten, aber menschlich näheren Gestalten zurücktritt, um schließlich ganz zu verschwinden.

Da wir nicht auf die einzelnen Abhandlungen eingehen können, möchten wir die hervorheben, die aus äußeren Gründen von besonderer Wichtigkeit sind, und dann auch auf neue Entdeckungen und Auffassungen aufmerksam machen, die man hier findet. Für weitere Kreise von Bedeutung wegen ihrer Nachbarschaft zum Neuen Testament und zum Frühchristentum sind die Darstellungen der griechischen und hellenistischen Religion von Prümm, der Religion des Judentums in

<sup>5</sup> *W. Koppers*, Der älteste Mensch und seine Religion, I, 111—160; *P. Schebesta*, Die Religion des Primitiven, I, 539—578.

<sup>6</sup> Bis jetzt 10 Bände, Münster 1926—1952.

<sup>7</sup> *W. Koppers*, Das Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens, II, 615—698.

Palästina zur Zeit Christi von Bonsirven und der Religion des Mani von Puech. Schon die Namen dieser anerkannten Fachleute verbürgen eine übersichtliche und zuverlässige Behandlung.

Die Abhandlung von Wölfel über „Die Religion des vorindogermanischen Europa“ (I, 161—537) bringt viele neue Ansichten. Die Überreste dieser Religion sind die megalithischen Denkmäler, die man von den kanarischen Inseln bis in die Südsee findet. W. beschränkt sich auf den Mittelmeerraum. Der Hauptbestandteil dieser Religion war neben dem Hochgottglauben der Totendienst und der Kult von Naturdämonen. Die Steine waren keine Darstellungen des Toten, sondern Seelensitze. Den Toten wurden Opfer, auch Menschenopfer, dargebracht. Von den einwandernden Indogermanen wurden viele Elemente dieser Religion übernommen. Der Heroenkult in Griechenland stammt aus dieser Quelle. Alle Toten wurden ursprünglich als Heroen geehrt; der spätere Unterschied zwischen den gewöhnlichen Toten und den Heroen ginge darauf zurück, daß der Staat seine Toten viel prächtiger ehren konnte als Privatleute. Die megalithische Religion ist auch einer der Hauptbestandteile der mykenischen Kultur, die nicht eine indogermanische, sondern eine Kultur von Seefahrern war, die sich von Westen nach Osten ausbreitete. Der megalithische Einfluß ist in ihr stärker als der kretische. Über diese megalithische Religion, die zu ihrer Zeit eine Weltreligion war, lagerte sich später von Osten kommend eine polytheistische Schicht. Der eigentliche Polytheismus findet sich nur in Hochkulturen, und auch hier nicht in allen; so ist China davon frei geblieben und erst die buddhistische Mission hat ihn in Ostasien verbreitet. W. nimmt an, er sei aus einer Verschmelzung von Polydämonismus und Heroenkult entstanden. Die Opfer an die Götter entstammen dem Heroenkult, wie auch im Orakelwesen die Götter den Platz von Heroen eingenommen haben. Es sind dies anregende Sichten, die zu weiterer Forschung Anlaß geben und ihr die Richtung weisen können. Es ist verständlich, daß es W. bei der Neuheit seiner Behauptungen daran lag, das Beweismaterial möglichst lückenlos vor dem Leser auszubreiten. Aber für ein Handbuch ist er vielleicht doch bei der Beschreibung der megalithischen Denkmäler zu sehr ins Einzelne gegangen.

Die Religion der Urindogermanen, soweit sie sich aus der Sprache erschließen läßt, stellt Havers dar. Auch in ihr bestand der Hochgottglaube. Der Machtglaube spiegelt sich ebenfalls in den sprachlichen Ausdrücken wieder, desgleichen Gebet, Opfer, Totenehrung und der Bestand eines Priestertums. Die sakrale Bedeutung von Worten scheint häufig durch eine eigene Veränderung oder Erweiterung der Wurzel (das u-Element) hervorgehoben zu werden.

Im Buddhismus gibt das Hinayana nach Regamey, „Der Buddhismus Indiens“ (III, 222—306), der auch „Die Religionen Indiens“ (III, 73—228) behandelt, die ursprüngliche Gestalt nicht besser wieder als das Mahayana, wie dies bislang die allgemeine Auffassung war. Die französisch-belgische Schule vertritt vielmehr die Ansicht, daß das Mahayana Motive des ursprünglichen Buddhismus selbständig weiterentwickelt hat. Buddha ist von Anfang an Gegenstand der Verehrung gewesen. Er ist zwar auch nach der ursprünglichen Lehre kein Schöpfer und Weltenrichter; aber er galt als persönlich allwissend, ewig und erlöst von Anfang an. Er ist die Inkarnation der absoluten Realität. Wenn er auch die Welt nicht direkt retten kann, so vermag er ihr doch indirekt zu helfen, indem er ihr den Heilsweg zeigt. Der Atheismus des Hinayana hingegen ist kein Bestandteil der ersten Lehre, sondern das Ergebnis scholastischer Spekulationen gewisser hinayanistischer Schulen.

Wir dürfen uns freuen, in dem vorliegenden Werk ein gediegenes Handbuch zu besitzen, das dank seiner ausführlichen Register auch als Nachschlagewerk dienen kann.

August Brunner S. J.