

4

Evolution und Geschichte im Fokus der Urkultur

4. EVOLUTION UND GESCHICHTE IM FOKUS DER URKULTUR

Die Auseinandersetzung mit der Spiritualität eines Menschen dient vornehmlich dem Zweck, sowohl den geistigen Rahmen kennenzulernen, in dem sich dessen Leben entfaltet, als auch die Motive und Prinzipien zu erfassen, die seinem Verhalten zugrunde liegen und es maßgebend bestimmen. In der Zusammenschau einzelner Verhaltensformen richtet sich der Blick auf den Geist, der in der Daseinsgestaltung des betreffenden Menschen zum Ausdruck kommt und ihn als Person und Persönlichkeit prägt. Dank der im Geist gestifteten Gegenwart ist es möglich, sowohl gegenwärtige als auch vergangene Formen der Spiritualität zu unterscheiden und mit Inachtnahme ihres Umfeldes an Einzelbeispielen zu untersuchen. Doch möchte ich darauf nicht weiter eingehen, sondern der Frage nachgehen, wie P. Schebesta seine Aufgabe als Wissenschaftler wahrgenommen hat und sich der Herausforderungen wissenschaftlichen Denkens stellte.

Die mit der Berufung zum Anthropos notwendig gewordene Einarbeitung in die Welt wissenschaftlichen Denkens vollzog sich weitgehend auf der Grundlage von *docendo disco, scribendo cogito*, lehrend lerne ich, schreibend denke ich. Hierbei konnte P. Schebesta zum Teil auf seine Erfahrungen in Afrika und Arbeiten in den Bibliotheken Lissabons zurückgreifen, wie etwa bei der Darstellung der Simbabwe-Kultur,⁷⁴ in der er unter Heranziehung portugiesischer Geschichtsquellen und ethnologischen Materials das Simbabwe-Problem historisch zu beleuchten versuchte. Von Bedeutung waren aber neben dem Studium einschlägiger Publikationen vor allem die Gespräche und Diskussionen in der Redaktion des Anthropos.

Zur Verdeutlichung von P. Schebestas Gedankenwelt zu Beginn der zwanziger Jahre möchte ich auf seine Schrift *Der Urmensch und seine Religion. Entstehung der Religion nach den Ergebnissen der Völkerkunde* näher eingehen.⁷⁵ Auch wenn Positionen und Stellungnahmen im Laufe der Jahre wesentlich revidiert oder aufgegeben wurden, so kommt dem Text dennoch insofern eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, als er P. Schebestas Einstieg in die Wissenschaft dokumentiert.⁷⁶

4.1 Theoretische Erörterungen

Wie P. Schebesta im ersten Abschnitt des „Urmenschen“ ausführt (45ff), geht es ihm um die Gegenüberstellung von Evolution und Geschichte im Rahmen der Religionsforschung. Sein Ziel ist die Thematisierung der Religion in den (nach Auffassung der damaligen Völkerkunde) der „Urkultur“ zuzurechnenden Kulturen. Im Unterschied zu dem 1961 erschienen Buch über den *Ursprung der Religion* beschränkt er sich demnach nicht auf eine kritische Stellungnahme zu bestimmten Theorien, sondern stellt diesen die von Wilhelm Schmidt im Rahmen von dessen Kulturkreislehre entwickelte – und von ihm übernommene – Auffassung der „Urreligion“ als angemessenere Theorie entgegen.

74 „Die Zimbabwe-Kultur in Afrika“. Anthropos, Band XXI, 1926, 484–522.

75 Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Bd. XXXXI, 3./4. Heft (Breer & Thiemann, 1922), 45–100.

76 Etwa vierzig Jahre später hat P. Schebesta die Thematik dieser Schrift wieder aufgegriffen, indem er die Teilnehmer seines ethnologischen Seminars anregte, den gegenwärtigen Stand der Ursprungsforschung in einem gemeinsamen Buch darzustellen; nicht um den bestehenden Theorien eine neue hinzuzufügen, sondern um Tatsachen und Theorien zu sichten und darüber nachzudenken, wo die Lösung des Problems möglicherweise liegen könnte. Vgl. dazu Paul Schebesta, Hg., *Ursprung der Religion, Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen*, Berlin: Morus-Verlag, 1961. Den Anlaß zu dieser Veröffentlichung bildete sowohl das neu erwachte Interesse an diesen Theorien als auch die Art und Weise, wie damit umgegangen wurde. So heißt es im Vorwort des Herausgebers (S. 7): „In einer seltsamen Mischung werden zurechtgebogene Tatsachen aus Ethnologie und Urgeschichte, unbewiesene Hypothesen und phantastische Schlüsse dargeboten, um zu ‚beweisen‘, daß der Mensch der Urzeit religionslos war und der vollkommene Mensch der Zukunft wieder religionslos sein wird.“ Dem Sinn nach entsprach dem dasselbe Bedenken, das P. Schebesta ehemals den von ihm zurückgewiesenen Theorien gegenüber äußerte.

In der Auseinandersetzung mit evolutionistischen Theorien in der Völkerkunde unterstreicht Schebesta die Bedeutung des Evolutionismus für die Naturwissenschaft, lehnt aber die Entwicklungstheorie als „archimedischen Punkt im Weltall, von wo aus mit Hülfe [*sic!*] der Wissenschaft jede Schwierigkeit und jedes Geheimnis der Weltordnung aus den Angeln gehoben werden kann“ ab (45). „Das Evolutionsgesetz hat in den Naturwissenschaften hervorragende Dienste geleistet, und die Resultate blendeten die Männer der Wissenschaft derartig, daß sie dieses Gesetz auch auf andere Wissenszweige ausgedehnt wissen wollten, wie z.B. auf die Geschichte, die Kulturgeschichte der Menschheit“ (43). Als Produkt des menschlichen Geistes gehört die Religion nicht nur zur Geschichte, sondern ist auch nach deren Methoden zu untersuchen (45). Was auch immer die Wurzeln der „Urreligion“ gewesen sein mögen, als historische Erscheinung kann sie nur auf Grund und mit Hilfe historischer Fakten rekonstruiert werden. Die Frage nach der Entwicklung der Religion ist nicht unberechtigt, die tatsächliche Entwicklung muß aber nachgewiesen werden. Wie auch immer diese Entwicklung verlaufen sein mag, jedenfalls geht es nicht an, sie in vorgefaßter Stufenfolge festzulegen statt sie an Hand historischer Tatsachen aufzudecken. „Der letztere Weg ist Wissenschaft, der erstere aber unbewiesene Hypothese und, wenn man will, eine plausible Erklärung für den Gläubigen“ (46). Auch genügt es nicht, wie Schebesta im Anschluß an Andrew Lang ausführt,⁷⁷ nur auf Tatsachen zu achten, welche eine Theorie stützen, ohne sich mit dem auseinanderzusetzen, was der entsprechenden Theorie widerspricht und entweder deren Revision oder Verwerfung erfordert.

Schebesta hält es den vom Evolutionismus geprägten Theorien zu Gute, daß sie dazu geführt haben „einen einheitlichen Ursprung der Menschheit zu fordern“ (48). Er verweist auf das Bemühen von Sprachwissenschaft und Völkerkunde, die beide immer größere Zusammenhänge in der Kulturgeschichte entdecken, sowie auf die physische Anthropologie, die „feststehende Artunterschiede“ ablehnt und nur „fließende Rassenunterschiede“ kennt, weshalb „man die Rassenunterschiede nicht überschätzen [darf]“ (49). Zwar kann der Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts die Vermutung nahelegen, „auch die Einheit des Ursprungs der Religion anzunehmen“. Da es sich aber um eine Vermutung handelt, steht und fällt diese Annahme mit den Gründen, die dafür oder dagegen sprechen. „Es wäre ja immerhin möglich ..., daß es anfänglich überhaupt keine Religion gegeben habe“ (49); daß sich diese vielmehr „erst später, vielleicht nach jahrtausendelanger Entwicklung“ ergeben hätte; sodaß „der Mensch in einer bestimmten Entwicklung die Religion [auf Grund der gleichen Veranlagung des menschlichen Geistes] erfunden [hätte]“ (49). Doch läßt P. Schebesta diese Überlegungen vorerst auf sich beruhen. Im Unterschied zu evolutionistischen Ansätzen schlägt er einen anderen Weg ein, nämlich den der geschichtlichen Forschung, um zu den „uns bekannten und zugänglichen Uranfängen der Menschheit“ zu gelangen. „Die Religion ist ein Produkt des Menschen als eines geistigen, freien Wesens, und darum fällt die Untersuchung über deren Ursprung und Entwicklung der Geschichte zu“ (49). Zwar gibt es noch den Weg der „inneren Überlegung“ von Philosophie und Theologie. Da dieser Weg jedoch vom „Unterbau“ abhängt, den ihm die geschichtliche Forschung (mit Einschluß von Völkerkunde und Archäologie) zur Verfügung stellt, wird deren Durchführung um so dringender, je wichtiger sich das philosophische und theologische Verständnis der Ursprungsproblems erweist.

Bei der Durchführung der geschichtlichen Forschung denkt P. Schebesta an einen Zeitraum von mindestens „12–15000“ Jahren (50).⁷⁸ Er stellt sich die Frage, ob und unter welchen Bedingungen

77 Vgl. dazu Andrew LANG, *The Making of Religion*, London: Longmans, Green and Co., 1909 (1898).

78 Obwohl Schebesta die genaue Grenze des Menschheitsalters offen läßt, sollte nicht außer Acht gelassen werden daß sich dieser Zeitraum nach heutigem Kenntnisstand viele Male erweitert hat und nicht nur 100 000, sondern mehrere hunderttausend Jahre, umfaßt, wenn wir den Stammbaum von *homo sapiens* und z.B. den Gebrauch des Feuers beachten. Auch wenn ein wesentlich größerer Zeitraum der Absicht, sich „in die Uranfänge der Menschheit zu versetzen und die geschichtlichen Daten abzulesen, und zwar an noch lebenden Völkern, welche den Urtypus darstellen, was

die „moderne“ Ethnologie dem Ursprungsproblem gerecht werden kann. Mit Leopold von Schroeder ist er der Meinung, daß die Erforschung von „Ursprung, Wesen und Entwicklung der Religion“ in der Ethnologie einem „unabweisbare[n] Bedürfnis“ entspricht, und daß der „Standpunkt der Ethnologie, der Anthropologie“ für die theologische und philosophische „Frage nach dem Wesen der Religion“ eine „notwendige Ergänzung“ darstellt. Denn „die Ethnologie hat nicht nur das Recht, sie hat die Pflicht, das Problem auf Grund des ihr zu Gebote stehenden Materials zu beurteilen.“⁷⁹ Gegenstand ethnologischer Untersuchungen sind „die Völker der Erde, zumal die Naturvölker, aber nur insoweit als deren geistiges Leben und die daraus entspringende äußere Lebensführung in Erscheinung treten, deren ursächliche Zusammenhänge aufgedeckt werden sollen“ (51).

Den Evolutionismus in der Ethnologie betrachtet P. Schebesta als eine Sackgasse, da es ihm sinnlos erscheint, die Kulturen der Naturvölker als Äußerungen von ‚Tiermenschen‘ identifizieren zu wollen. Er hebt jedoch hervor, daß von den Anhängern evolutionistischer Auffassungen viel Material versammelt wurde, freilich ohne den Beweis für ihre Auffassungen vom Material her anzutreten. Auch unterstreicht er die Bedeutung des von Adolf Bastian (1826–1905) in die Ethnologie eingeführten Elementar- und Völkergedankens,⁸⁰ wobei der Elementargedanke die Vielfalt kultureller Erscheinungen auf die gleiche Naturanlage zurückführt, und der Völkergedanke diesen insofern ergänzt, als „Modifikationen in der Entwicklung ihren Grund in den klimatischen, geographischen und sonstigen äußeren Verhältnissen“ [haben]“ (51/52). Er kritisiert jedoch den Umstand, daß man bei Lücken in der Entwicklung allzu leicht den Elementargedanken herangezogen hat, ohne daß im Einzelnen Belege dafür beigebracht worden wären“ (52). Dagegen lobt er den Ethnologen Fritz Graebner (1877–1934), weil dieser die „junge Wissenschaft... von dem Gerank des Evolutionismus befreite und sie ihrer Natur entsprechend zur Geschichtswissenschaft machte“ (52).⁸¹ Für ein historisches Verständnis des Ursprungsproblems war damit ein wichtiger Schritt getan. Denn „jetzt erst konnte man sich unbefangen den Tatsachen zuwenden“ (52).

Unter der Voraussetzung, daß der Verlauf der Geschichte durch die Verbreitung (Diffusion) einmal gemachter Erfindungen und Veränderungen bestimmt war, ergab sich zum einen die Möglichkeit, „größere Völkerverbindungen“ auf Grund materieller und geistiger Tatsachen herauszuarbeiten.⁸² Zum anderen ermöglichte die kulturhistorische Methode nicht nur die Unterscheidung verschiedener Kulturkreise, sondern gestattete es auch, an Hand von Beobachtungen, wonach ältere Kulturelemente durch neuere überlagert wurden, das relative Alter der einzelnen Kulturkreise zu bestimmen.⁸³ „Auf diesem und ähnlichen Wegen sind wir in der Lage, bis zu einer ältesten, der Ur-

ihren Wert noch erhöht“ (50), an sich keinen Abbruch tut, so ändern sich dennoch die Rahmenbedingungen, unter denen sie sinnvollerweise thematisiert und ausgeführt werden kann.

79 Leopold von SCHROEDER, *Arische Religion*, 2 Bde, Leipzig: Haessel, 1914, 7f (50). Leopold von Schroeder (1851–1920) lebte und arbeitete als Professor der Indologie seit 1899 in Wien.

80 Vgl. dazu z.B. *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, 2 Bde, Berlin 1895. Schebesta zitiert nach Heinrich Cunow, *Der Ursprung der Religion und des Gottesglaubens*, Berlin: Vorwärts, 1913, 7.

81 Vgl. dazu *Methode der Ethnologie*, Heidelberg: Winter, 1911. Mit Bernhard Ankermann (1859–1943) entwickelte Graebner im Anschluß an Leo Frobenius (1873–1938) die Kulturkreislehre, welche insbesondere von Wilhelm Schmidt (1868–1954) aufgegriffen und ausgearbeitet wurde.

82 Die Reichweite und Tragfähigkeit dieser Voraussetzung, d.h. des von Friedrich Ratzel (1844–1904) vertretenen Diffusionismus, wonach kulturbestimmende Erfindungen und Veränderung singuläre Ereignisse sind, die sich ausbreiten und damit die Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Kulturen begründen, stellt P. Schebesta in diesem Text noch nicht zur Diskussion.

83 Sieht man genau hin, dann übernimmt die Kulturkreislehre m.E. den Ansatz von E. Tylor, wonach der hypothetische Urzustand sich bei den „heutigen Wilden“ weitgehend (to a considerable degree) erhalten hat, sodaß diese als Survivals früherer Zeiten anzusehen sind. Vgl. dazu *Primitive Culture*, part I, London 1958 (1871): Harper & Rowe, 21). Wenn sie sich dennoch von Tylor unterscheidet, dann betrifft dies vor allem den Versuch, die Geschichte schriftloser Kulturen ganzheitlich zu rekonstruieren; d.h. sie als selbständige Gebilde wahrzunehmen und so miteinander zu

schicht der Menschheit vorzudringen, insoweit wenigstens, als uns Spuren davon zugänglich sind“ (52). Damit ist zwar die Frage nach dem Ursprung der Religion noch nicht beantwortet. Soweit die historische Forschung in Frage kommt, ist aber deutlich, daß sie mit der Religionsform beginnt, „welche der älteste Volksstamm bewahrt hat“ (42).

Die Ausrichtung auf die Religion des relativ ältesten Kulturkreises unterbindet weder die Frage nach deren Entwicklung im Laufe der Geschichte, noch schließt sie das Entstehen neuer Religionsformen aus, die auf ihre Weise zum Verständnis der ‚Urform‘ herangezogen werden können. Sie widersetzt sich aber entschieden gegen die Vermengung möglicher Ursprünge und den Versuch, die von der Geschichte vorgezeichnete Ordnung kultureller Entwicklungen aus welchen Gründen auch immer zu ignorieren. Doch bevor Schebesta darauf näher eingeht, fragt er sich, was unter Religion und, da die Frage nach dem Ursprung der Religion auch den der Sittlichkeit berührt, was unter Sittlichkeit zu verstehen sei.

4.2 Begriff der Religion

P. Schebesta beginnt die Erörterung des Begriffs der Religion mit der Frage, ob es religionslose Völker gibt. Da es immer noch unerforschte Kulturen gibt, läßt er es offen, wie diese Frage letztendlich zu beantworten sei. Gleichwohl erweist es sich als nützlich, auf die Umstände einzugehen, unter denen von religionslosen Völkern gesprochen wird. Es stellt sich nämlich heraus, daß die bisherigen Behauptungen der Religionslosigkeit entweder auf unzulängliche Kontakte mit den betreffenden Menschen zurückgehen, oder auf Vorurteilen beruhen, die den „Blick trübten“ (53). Im ersten Fall denkt er an Reisende, die gewissermaßen im Vorübergehen und ohne gediegene Kenntnis der Menschen und ihrer Sprache, zu diesem Urteil gelangten. Im zweiten Fall stellt er fest: „Andere wiederum, auch Missionare, welche den von Haus aus mitgebrachten Begriff von Religion zu den Wilden mitgenommen hatten, suchten vergebens nach dieser Religion bei ihnen. Für sie waren sie darum religionslos“ (53).

Die bisher vorliegende Behauptung der Religionslosigkeit verdeutlicht die Macht vorgefaßter Meinungen und unangemessener Begriffe. Zur Unterstützung zitiert er C. P. Tiele, der diese Behauptung auf „unexakte Beobachtungen oder auf eine Konfusion der Begriffe“ zurückführte und die These vertrat, daß „die Religion, im weitesten Sinne aufgefaßt, ein Phänomen [sei], das der ganzen Menschheit eigen ist“, ⁸⁴ sowie L. v. Schroeder, der ebenfalls darauf hinweist, daß „Oberflächlichkeit in der Beobachtung oder auch mancherlei Vorurteil und Unklarheit“ zu dieser Auffassung verleiten. ⁸⁵ Dagegen verweist er (mit Msrg. Alexandre Le Roy, 1854–1938) ⁸⁶ auf den „Evolutionisten“ Salomon Reinach (1858–1932), um die Religionslosigkeit als Forderung seines Systems herauszustellen; d.h. eines Systems, das sich schon dadurch ad absurdum führt, daß es verlangt, „seine Zuflucht zum Studium der Seele des heutigen Wilden [zu] nehmen, der ja dem Urmenschen am nächsten stehe, ebenso zu der des Kindes und des Tieres“ (53).

vergleichen, daß die im Nebeneinander der Kulturen sich andeutende Tiefe der Zeit ihre Struktur freigibt. Ob damit, falls die von der Kulturkreislehre erarbeitete Struktur der Zeit zutrifft, von einem Monotheismus der Urkultur gesprochen werden kann, bleibt, gelinde gesagt, problematisch. Fragt man dagegen, ob bei den Kulturen, welche in der kulturhistorischen Rekonstruktion der Geschichte als die ältesten in Erscheinung treten, Monotheismus zu finden sei, dann hängt die Antwort davon ab, wie die entsprechenden Kulturen sich präsentieren und damit dem entsprechen, was zu Recht oder Unrecht unter Monotheismus verstanden wird.

84 Cornelis Petrus TIELE, *Manuel de l'histoire des religions*, traduit par Maurice Vernes, Paris: Leroux, 1885, 12.

85 Leopold von SCHROEDER, *Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung*. München: J. F. Lehmanns Verlag, 1905, 1f.

86 Alexandre LE ROY, *Die Religion der Naturvölker*, Rixheim im Els.: Sutter und Comp. 1911, 40.

Da Wahrnehmung und Erforschung der Religion von Vorstellungen und Auffassungen abhängen, mit denen man sich der Religion zuwendet, erweist es sich als notwendig, zurückhaltend und offen zugleich zu sein. Dementsprechend „dürfen wir nicht erwarten, bei jedem Volke und Stamm eine und dieselbe Religionsform anzutreffen, und vor allem ist davor zu warnen, den Begriff, welchen wir uns von unserer Religion bilden, auch auf die Religionen der Naturvölker auszudehnen“ (54). Wenn man feststellen muß, daß „die Begriffsbestimmungen Legion [sind]“, daß Religion z.B. als „eine Art von Erkenntnis und Verehrung Gottes“ oder, wie bei Harnack, „als Gottes- und Nächstenliebe“ aufgefaßt wird,⁸⁷ dann fehlt Schebesta zufolge „der Blick aufs Ganze“ (55). Um diesen Blick zu gewinnen, bedarf es der Ethnologie, sofern sie sich auf alle Völker und Kulturen bezieht. „Sie überblickt wie aus der Vogelschau alle Religionen der Welt und schält aus ihnen das allen Gemeinsame heraus, was eben den Begriff der Religion darstellt“ (55).

Um den gesuchten Begriff der Religion zu finden, skizziert Schebesta „eine Wanderung durch die Völker der Erde“ (55–61). Diese führt ihn von den Europäern mit der Vorstellung eines geistigen, persönlichen Gottes zu den Göttern der Griechen, Römer und Indogermanen. Von dort geht es weiter zu den Assyro-Babyloniern, den Anhängern des Islams, zu den Buddhisten, und ins Reich der Mitte. Er erwähnt den Animismus, Schamanismus, die Semang in Britisch Malaya, die „Negritos“ auf den Philippinen, die Dajak in Borneo, die Völker der Südsee und Australiens. Es folgen Abstecher nach Sibirien. Afrika und Amerika. In den Andeutungen des religiösen Lebens und Bewußtseins folgt er Viktor Cathrein, Wilhelm Schmidt, Felix von Luschan und Le Roy.⁸⁸

Die von P. Schebesta skizzierten Andeutungen sind insofern problematisch, als er auf die Gründe, weshalb man etwa bei Ahnenkult und Geistervorstellungen von Religion spricht, nicht näher eingeht. Umso wichtiger ist aber die Schlußfolgerung: „Jedenfalls dürfen wir unsere Anschauungen darüber nicht in die der Eingeborenen hinein projizieren.“ (61). Damit erhebt sich freilich die Frage, wieso die einzelnen Religionstypen „ihrem wesentlichen Charakter nach“ einander ähnlich sein sollen, zumal die meisten Völker keine Religion haben, die „unserer“ Auffassung entspricht. Entscheidend für P. Schebesta ist die Beobachtung, daß Menschen mit Wesen und Kräften leben, denen zwar menschliche Eigenschaften verschiedenster Art zugesprochen werden, die selbst aber keine Menschen sind – zu denen sie sich in unterschiedlichen Beziehungen verhalten können und es auch tatsächlich tun. „Oft, sehr oft werden diese Wesen mit menschlicher Gestalt, mit menschlichen Schwächen und Gebrechen umhüllt, haben dabei aber doch übermenschliche Kraft, sind keine Menschen mehr, es sind zum mindesten Übermenschen“ (62). Abstand und Nähe wechseln einander ab im Verhältnis zu diesen Wesen und Kräften, sodaß etwa „die ursprünglich höchsten Wesen, die Schöpfer, vor den niedrigeren, denen die Obhut der mannigfachen Menschenschicksale anvertraut erscheinen, zurückweichen müssen, so daß ihnen kaum eine Verehrung gezollt wird“ (62). Im Umkreis dieser Beziehungen manifestiert sich „Zauberei“, wenn Menschen davon überzeugt sind, Mittel und Wege zu besitzen, die es gestatten, sich dem Einfluß übermenschlicher Wesen und Kräfte zu entziehen, sodaß man, wenn die entsprechenden Handlungen nicht von ‚oben‘ sanktioniert sind, eher von Antireligion als von Religion sprechen muß.

Schebesta schließt seine Überlegungen mit dem Vorschlag, den „Begriff der Religion allgemein“ wie folgt zu bestimmen: „Religion ist die Äußerung des Gefühls der Abhängigkeit des Menschen von übermenschlichen Wesen, an welche er glaubt“ (63). Als Erläuterung fügt er die höchst denkwürdige und noch stets aktuelle Feststellung hinzu: „Die Religion kann darum die hohe und erhabene Idee eines persönlichen Gottes, welcher ein Geist ist, allwissend und allmächtig, barmherzig und gerecht, in sich

87 Adolf von HARNACK, ‚Das Wesen des Christentums‘, Leipzig: Hinrichs, 1900, Sechzehnte Vorlesung.

88 Vgl. dazu Viktor CATHREIN, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit: eine ethnographische Untersuchung, Freiburg: Herder, 1914; Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch-kritische und positive Studie, Münster: Aschendorff, 1912; Felix von LUSCHAN, Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart: Strecker & Schröder, 1910. Le Roy wurde bereits zitiert.

schließen, wie auch die Verehrung von Lehmklumpen, die als von einem mächtigen Geiste bewohnt geglaubt werden, oder auch Naturserscheinungen, deren augenfällige Wirkung so großen Eindruck auf das Gemüt des Naturmenschen machen, daß er sie personifiziert und ihnen Verehrung zollt“ (63)

4.3 Religion und Sittlichkeit

Wie aber, so fragt sich P. Schebesta, steht es mit dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit? Ist jede Religion notwendigerweise auch moralisch, oder liegt, wie zumal Evolutionisten annehmen, die Begründung der Moral außerhalb der Religion? Nach E. Tylor haben beide gar keine, oder höchstens rudimentäre Beziehungen zueinander. „Die moralischen Gesetze der wilden Rassen ruhen auf eigenem Boden.“⁸⁹ Andere wiederum verweisen auf den schlechten Einfluß, der von religiösen Vorstellungen ausgeht, und sehen darin einen Grund, um die Sittlichkeit von der Religion zu trennen.

P. Schebesta geht davon aus, wie übrigens auch E. Tylor, daß Vorstellungen von Gut und Böse allen Völkern gemeinsam sind, und daß es Situationen gibt, in denen kein Zusammenhang von Religion und Moral zu bestehen scheint. Wie bereits bei der Frage nach der Religion, betont er auch hier, daß ein Verhalten *nach unserer Anschauung* zwar moralisch verkehrt zu sein scheint, daß es dies aber deshalb noch nicht sein muß. „Deshalb ist es verkehrt, den Begriff unserer Moralität bei den Naturvölkern vorauszusetzen“ (64). Überhaupt ist er der Meinung, daß die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral anders gestellt werden muß; nämlich, „ob am Anfang Religion und Moral sich bedingen, ob bei der Urreligion die beiden ein Ganzes bilden“ (64). Es ist dies ein Grund mehr, „dem Ursprung der Religion bis in die Uranfänge nachzuspüren“, um von dort her – anders als Tylor, der sich nicht auf „Urvölker“ bezieht – sowohl das Verhältnis von Religion und Moral als auch die Entwicklung dieses Verhältnisses besser zu begreifen (64). Zuvor erachtet P. Schebesta es für angemessen, verschiedene Ursprungstheorien zu erörtern und auf die kulturhistorische Methode und Kulturkreislehre näher einzugehen.

4.4 Ursprungstheorien

Im Unterschied zu einer Vorgehensweise, welche auf der Suche nach dem Ursprung der Religion die „größten, ungeschlachten Formen“ willkürlich auswählt, um sie dann dem „Urmenschen“ als Ausdruck von dessen Geistesverfassung zuzuschreiben und aus dieser die Ursachen seiner Religion zu ermitteln, möchte er die Tatsachen sprechen lassen. Sein Ziel ist es auf geschichtlichem Wege die „tatsächlich erste Religionsform“ zu entdecken, „möchte sie nun grobsinnlich oder erhaben sein“ (65). Zwar will auch er versuchen, aus dem „Geisteszustand“ des auf diesem Wege erreichten Menschen dessen Religionsform zu erklären. Ein solcher Versuch ist aber nur insoweit zulässig, als er den Bedingungen entspricht, unter denen dieser Geisteszustand erfaßt werden kann.

P. Schebesta erwähnt die natur-mythologische Theorie, die im Rahmen der indogermanischen Sprachwissenschaft entwickelt wurde, sowie den Panbabylonismus, dem zufolge sich die Astralmythologie als Kern menschlicher Religion, über die Welt verbreitet hätte. Auch wenn beide Theorien das Verständnis vieler Phänomene gefördert haben, so lassen sie die Welt der Naturvölker wegen fehlender Kenntnisse unberücksichtigt. Darin brachte erst der Aufschwung der Völkerkunde Abhilfe. Dies zeigt sich in der Folge, wie etwa die von August Comte (1798–1857) und John Lubbock (1834–1913) aufgestellten Stufenfolgen belegen, wonach der Fetischismus zum Ursprung der Religion erklärt wurde, aus dem sich dann Polytheismus und daran anschließend der Monotheismus entwickelten; bzw. wo-

89 Edward B. TYLOR, *Primitive Culture*, vol. 2, London: John Murray, 1871, 326.

nach der Religion eine atheistische Stufe vorausging, von der her sie sich über Fetischismus, Naturverehrung, Idololatrie bis zur Verehrung des Schöpfergottes entfaltete. Nach Lubbock findet die Verbindung von Religion und Moral erst in der letzten Stufe statt. Schebesta bemerkt dazu, daß von Lubbocks Aufstellung nur die Trennung von Religion und Sittlichkeit „von Späteren“ übernommen wurde (67).

Da der Animismus oder Seelenglaube zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts „die am meisten verbreitete Theorie über den Ursprung der Religion“ (67) war, widmet ihm Schebesta seine besondere Aufmerksamkeit. „Eine rechte Begründung, Ausgestaltung und Illustrierung des Animismus durch gesammeltes Material aus den Religionen der Naturvölker hat der englische Forscher E. B. Tylor versucht und seine Hypothese zum größten Ansehen bis auf den heutigen Tag gebracht“ (67). Nach Tylor liegen dem Ursprung der Religion die Erfahrungen von Sterben und Tod sowie die daraus erwachsene Vorstellung der Seele als belebender und bewegender Kraft zugrunde. Da der Tote aufgehört hat zu atmen, lag es nahe, die Vorstellung von der Seele mit dem Atem zu verbinden und die Seele als etwas Unkörperliches und Geistiges aufzufassen, das man weder berühren noch sehen kann (68). Unterstützt wurde diese Auffassung durch Traumerlebnisse, in denen man u.a. Verstorbenen begegnete, und die den Gedanken aufkommen ließen, daß man sich um die Toten sorgen müsse, indem man ihnen Speise und Trank zur Verfügung stellte, zu ihnen betete, und sie als Ahnen verehrte. Aus Seelenvorstellungen ergab sich die Annahme von Geistern mit Eigenschaften, welche diesen Vorstellungen entsprachen und je nach Bedürfnis und Phantasie umgestaltet und erweitert werden konnten bis zum Begriff des reinen Geistes. Nimmt ein Geist von einem Gegenstand Besitz, dann führt dies zum Fetischismus. Denkt man sich die ganze Natur von Geistern erfüllt, dann führt dies zur Naturverehrung; zur Vorstellung von Göttern, die sich in den Naturerscheinungen offenbaren; und in Analogie zu den hierarchischen Formen der Macht, schließlich zum Monotheismus oder zur „Lehre, welche das ganze Universum als von einer größten, alles durchdringenden Gottheit be-seelt ansieht“ (68). P. Schebesta billigt der Theorie des Animismus eine größere Glaubwürdigkeit zu als anderen, vom Evolutionismus bestimmten, Theorien, „da sie auf hinlänglichem ethnologischen Material aufgebaut wird. Der Seelenglaube und der Seelen- und Geisterkult findet sich sehr weit verbreitet“ (69). Dagegen übersieht der Animismus, trotz eines scheinbar folgerichtigen Aufbaus, daß bei vielen Völkern, auf die sich Tylor beruft, mehr und anderes vorkommt als Seelenglaube. Auch fehlt der Nachweis, daß es sich hierbei wirklich um „die erste Stufe“ der Religion handelt. Letzteres wurde insbesondere von den Vertretern des Präanimismus bestritten.

Zwar läßt der Präanimismus die von E. Tylor aufgestellte Stufenfolge religiöser Entwicklung gelten. Er geht aber davon aus, daß ursprüngliche Verwunderung über die Rätselhaftigkeit der Dinge zur Annahme von unterschiedlichen Zauberkraften geführt hätte, die je nach Umständen positiv oder negativ aufgefaßt wurden. „Die Zauberkraften bildeten eine Welt für sich, sie waren über den Menschen und der natürlichen Ordnung fremd“ (69). Die Lokalisierung dieser Kräfte in verschiedenen Gegenständen legte es nahe, sich der entsprechenden Objekte zum eigenen Vorteil und zum Nachteil anderer zu bedienen, oder, wenn es sich um Vorgänge handelte, in denen sich die Zauberkraften darstellten, diese nachzuahmen, um „dieselbe Wirkung zu erzielen.“ Später personifizierte man die Zauberkraften, oder lokalisierte sie in bestimmten Personen, die als Zauberer tätig wurden und „auf dem Wege der Besessenheit, des Traumes und anderer neurotischer Zustände zum Geistesbegriff“ gelangten, womit ein Stadium erreicht war, von dem her sich die Religion so entwickelte, wie es Tylor beschrieben hat (69). P. Schebesta bemerkt dazu: „Dies mag eine annehmbare Erklärung der Zauberei sein, nicht aber der Religion, zumal da wir nirgendwo finden, daß sich aus Zauberei wirkliche Religion entwickelt, vielmehr laufen beide nebeneinander her“ (69). Außerdem ist er der Meinung, daß die Suche nach Ursachen ein Trieb sei, der dem Menschen überhaupt eigen ist, und nicht erst geweckt wird, wenn er Außergewöhnlichem begegnet. „Und gerade dieses Moment der Ursachenforschung des primitiven Menschen auch bei den gewöhnlichen Dingen wird von den Anhängern der präanimistischen Zauberbertheorie bei Erklärung des Ursprunges der Religion vernachlässigt“ (70).

Im Unterschied zu den am Erkennen orientierten Theorien führt die „Sozialdemokratie“ die Religion auf den Zweck ihres Entstehens zurück.⁹⁰ Am Anfang steht „das bedrängte Menschenherz“, das „vom Jammer dieses irdischen Lebens“ erlöst sein möchte. „Das Bedürfnis der Erlösung, die erbärmliche Not des anfänglichen unkultivierten Menschen“ bilden demnach den „Urschleim der Tiefe, aus dem sich die Religion erzeugte. Die unbeholfene Rat- und Hülfslosigkeit [*sic!*] in einer Welt von Drangsal treibt den Menschen, anderwärts Allmacht und Vollkommenheit zu suchen, treibt zur Verehrung von Tieren, Gestirnen, Bäumen, Blitz, Wind, einzelnen Menschen usw. Die nachfolgende, unvermeidliche Erfahrung, daß alle diese Dinge selbst macht- und hülfslos [*sic!*] sind, veranlaßt den Fortschritt, das höchste Wesen zu suchen, das weitab über den Wolken thronet“ (nach Hepner, S. 46). Nach Dietzgen führt das Unverständnis zur Vergötterung von allerlei Wesen. „Die Essenz der Religion besteht darin, diejenige Erscheinung des Natur- und Menschenlebens, welche je nach Zeit und Umständen von eminenter Bedeutung ist, zu personifizieren und im Glauben auf eine so hohe Säule zu stellen, daß sie über die Zeit und Umstände hinwegsieht“ (nach Hepner, S. 47). Diese Erklärung von Josef Dietzgen trifft sich mit dem evolutionistischen Denkschema. Neu ist zwar der Gedanke „daß die jeweilige ökonomische Lage und die Produktionsformen auch die Religion umgestalten wie alle anderen sozialen Verhältnisse der Menschheit“ (70). Die Begründung aus der Menschheitsgeschichte für den Ursprung der Religion wird jedoch nicht geliefert. Seine Behauptung „ist nur eine ad hoc aufgestellte Vermutung, die ins System paßt und das System selbst stützen soll“ (71).

Der Vollständigkeit halber erwähnt P. Schebesta die Auffassung, „welche den Monotheismus an den Anfang aller Religionen stellt“ (71). Sie paßt aber nicht ins Schema, weil diese Theorie auf kulturhistorischem Wege entwickelt wurde. Seiner Meinung nach hat sie „mit den evolutionistischen Erklärungen nichts gemein, weil sie sich eben von dem Prinzip des Evolutionismus freigemacht hat und unbefangen die Tatsachen prüft“ (71). Wie dies zu verstehen ist, sollen die folgenden Schritte zeigen.

4.5 Kulturhistorische Methode

Nach P. Schebesta stehen und fallen die evolutionistischen Erklärungsversuche mit den Tatsachen, auf die sie sich berufen. Gibt es dagegen andere Tatsachen, die den Erklärungsversuchen widersprechen, oder sollte sich zeigen, daß das Tatsachenmaterial einen anderen Aufbau verlangt, dann fallen diese in sich zusammen. Hierbei verlangen zwei Fragen eine klare Antwort. Die erste betrifft die Reichweite der Wissenschaft: Kann diese „bis auf die Urvölker zurückdringen und uns deren Religionsanfänge zeigen“? Die zweite bezieht sich auf die Begründung der evolutionistischen Ursprungshypothesen: Haben sie „ihr Material diesen Urvölkern entnommen“ (71)? Da die „neuere Ethnologie“ in der Lage ist, die Altersstufen festzustellen, kann die erste Frage mit Ja beantwortet werden. Dagegen muß die zweite verneint werden, weil man „das Beweismaterial unterschiedslos aus allen Völkern“ herangezogen hat (72). Die Betonung der Ethnologie bei der Behandlung religiöser Ursprungsfragen „mag jenen befremdlich erscheinen, welche den Wert dieser Wissenschaft und auch ihre Gefahr – nicht nur für die Religion, sondern auch für andere Gebiete, wie die Soziologie – nicht kennen oder noch nicht erfaßt haben“ (72). Die Ethnologie erweist sich aber umso wichtiger als sich gerade die verschiedenen Ursprungstheorien auf sie berufen. Aus diesem Grund wird sie nach P. Schebestas Überzeugung „einmal die Grundlage jeder Apologetik werden. Die kulturhistorische Methode hat nämlich der Ethnologie ihren Forschungsgegenstand, ihr Objekt wiedergegeben, das ist den Menschen, und zwar als ganzen Menschen mit Verstand und Willen begabt.“ (72). Ihm geht es darum, die Entwicklung der Naturvölker auf die gleiche Art zu studieren, „wie es die

90 P. Schebesta bezieht sich auf den sozialistischen Theoretiker Josef Dietzgen (1828–1888) in der Darstellung von Adolf Hepner, Josef Dietzgens Philosophische Lehren, Stuttgart: J. H. W. Dietz, 1916.

Geschichte bei den Kulturvölkern tut“, da der Naturmensch gerade so Mensch [ist] wie der kulturell hochstehende Eruopäer‘ (72). Denn wo immer wir in der gegenwärtigen Welt dem Menschen begegnen, lernen wir keinen Tiermenschen, sondern geistig tätige Wesen kennen. Was dagegen „die Entstehung des ersten Menschen“ betrifft, so sagt uns heute die Wissenschaft noch gar nichts‘ (73). Auf die Ausarbeitung der kulturhistorischen Methode wurde bereits hingewiesen. Hier fügt P. Schebesta dem noch hinzu, daß Entwicklung nicht abgewiesen wird. Vielmehr geht es darum, diese zu konstatieren, wo immer sie in Erscheinung tritt und „so weitgehend sie auch sei.“ Sie wird jedoch „nicht a priori“ angenommen, sondern erst „nach Feststellung von Tatsachen und deren Vergleich untereinander“ (73).

Sein Verständnis der kulturhistorischen Methode erläutert P. Schebesta an Hand eines Gedankenexperiments, in dem ein Ethnologe, der von den Zuständen auf der Erde nichts weiß, in Japan seine Forschungen beginnt. Wenn dieser auf gotische Gotteshäuser, auf Eisenbahnen, und vieles andere mehr, stößt, kann er nicht umhin festzustellen, daß diese mit dem, was er nach und nach als typisch japanische Kultur kennenlernt, nicht zusammenpassen. Er reist weiter zu den Sundainseln, nach Australien, wo er Städte besucht und Eingeborenen begegnet, und wo er ähnliche Phänomene kennenlernt wie in Japan, aber mit anderem Hintergrund. Schließlich besucht er England, wo ihm deutlich wird, daß die Phänomene, die sich vorher nicht recht einordnen ließen, zusammenpassen und bodenständig zu sein scheinen. Indem er die verschiedenen Kulturen miteinander vergleicht und auf Unterschiede ebenso wie auf Zusammenhänge achtet, gelingt es ihm, den Weg einzelner Kulturelemente zurückzuverfolgen und die Geschichte ihrer Ausbreitung zu rekonstruieren (74).

4.6 Kulturkreislehre

P. Schebesta schließt sich der kulturhistorischen Methode an und übernimmt das Schema der Kulturkreise, wie es damals von W. Schmidt und W. Koppers verstanden wurde.⁹¹ Den Begriff des Kulturkreises führt er wie folgt ein: „Entsprechungen von Kulturgütern auf materiellem, geistigem, und sittlichem Gebiete, welche zusammen eine Gruppe bilden und über einzelne begrenzte Erdstriche oder auch über die ganze Erde verteilt aufgefunden werden, nennt man Kulturkreise“ (75). Auf Einzelheiten seiner Darstellung möchte ich nicht näher eingehen. Ihn interessiert der Kreis der „Urkulturen“ und in diesem die „Pygmäenkultur“, welche Schmidt an erster Stelle (vor der tasmanischen, d.h. altaustralischen, Kultur und der Bumerangkultur) nennt. Die Pygmäenkultur umfaßt die „kulturärmsten Völker“, wie die der „Buschmänner, verschiedene Pygmäenstämme Mittelafrikas, die Semang auf Malakka, die Andamanesen auf den Andamaninseln und die Negritos [*sic!*] auf den Philippinen“ (75). Mit W. Schmidt weist P. Schebesta darauf hin, daß „die Kulturkreise durchaus als selbständig entstandene und unabhängig neben einander sich entwickelnde Kulturen aufzufassen [sind] und nicht etwa als Durchgangsstufen zu einer höheren und damit zu unserer Kultur“ (80). Im Unterschied zum Evolutionismus „muß betont werden, daß sie der unsrigen in ihrer Art gleichwertig zur Seite stehen. Sie sind ärmer in ihrem Besitz, und auch unter sich steht die eine der anderen nach. Immer aber ist im Auge zu behalten, daß eine jede Kultur ihre Eigenheiten, ihre Vorteile und Nachteile hat“ (80). Der „landläufigen Auffassung... in allem Älteren und Ältesten ‚nur die unreifen Vorstufen zu Höherem und Höchstem [zu] erblicken‘⁹²“, stellt er „die durch Forschung festgestellte Wahrheit“ gegenüber.

91 Er verweist auf Lieferung 26–28 des noch nicht, bzw. erst 1924, in der Serie ‚Der Mensch aller Zeiten‘ erschienenen Werkes: W. Schmidt und W. Koppers, Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker, Regensburg: Habel, 1924.

92 Moritz HOERNES, Kultur der Urzeit, Leipzig: Götschen, 1912, S. 10.

Wie P. Schebesta feststellt, stand die Religion nicht im Vordergrund bei der Ausarbeitung der Kulturkreislehre. Dies änderte sich jedoch, als ernsthaft darüber nachgedacht wurde, daß der Monotheismus möglicherweise wesentlich ‚älter‘ sei, als man bisher angenommen hatte; daß er bereits in der Urkultur in Erscheinung trat. Wenn sich dies so verhält, dann „braucht man nur die jedem Kulturkreise charakteristische Religionsform ins Auge zu fassen, um zu sehen, daß keine der Theorien bis auf die Urvölker vorgedrungen war, und darum werden ihre Erklärungsversuche unhaltbar“ (81). P. Schebesta erläutert dies, indem er den kulturellen Kontext, auf den sich die verschiedenen Ursprungstheorien stützen, kurz zur Sprache bringt und zeigt, daß sie die Urkultur außer Betracht lassen, und sich auch sonst oftmals auf inzwischen überholte Forschungsergebnisse berufen. Hervorheben möchte ich, daß er den Animismus Tylors als „die am meisten ernst zu nehmende Hypothese des Evolutionismus“ betrachtet (84). Zugleich wirft er Tylor aber vor, daß er nicht auf die „Völkerschichten“ achtet und, wie Andrew Lang ihm vorgeworfen hat, den Gottesglauben in den „allerältesten Schichten“ vernachlässigt. Tylor übersieht demnach, daß „das Auftreten [des Animismus] in eine spätere Kultur fällt“ (84). Dasselbe gilt vom Fetischismus, der sich, da er den Geistbegriff voraussetzt, als „eine noch spätere Bildung“ erweist (84).

Weniger eindeutig verhält es sich mit der Zauberei als Anfang der Religion. „Wir müssen zugestehen, daß Zauberei, Magie, schon bei den primitivsten Völkern auftritt“ und auch bei „christlichen Völkern“ nicht fehlt (84). Sofern jedoch Zauberei die Religion vergleichsweise fast zu vertreten oder zu verdrängen scheint, gehört sie (dem Schema von W. Schmidt entsprechend) nicht mehr in den Bereich der Urkulturen, sondern in den der primären Kulturen. Abgesehen davon, daß die Zauberbertheorien ihre Beispiele aus späteren Kulturschichten heranziehen, zeichnet sich die Lösung des Problems in der Feststellung ab, daß Religion und Magie nebeneinander und nicht nacheinander auftreten. Zur Zeit der Abfassung der vorliegenden Arbeit ist P. Schebesta noch der Meinung, daß die Zauberei als ein Gebilde erscheint, das in der Urkultur „ein kümmerliches Dasein [neben der Religion] fristet, während [diese] scharf umrissen hervortritt. Aber auch dort, wo die Zauberei höher entwickelt erscheint, wie bei den Semang, geht die Zauberkraft auf das höchste Wesen selbst als deren Urheber zurück und ist dann keine Zauberei im eigentlichen Sinne“ (85).

Bevor P. Schebesta versucht, die Religion der Urkultur in Grundzügen darzustellen, bringt er einige Beispiele, in denen „die Zwerge der Menschheit“ selbst zu Wort kommen (85). Das erste betrifft ein Gespräch in einem Pygmäenlager der Aschongo (in Gabun), das Le Roy aufgezeichnet hat (a.a.O. 403), und Vorstellungen von „Nzambi“ wiedergibt, die ihn als Schöpfer und Herr über Leben und Tod kennzeichnen. Das zweite bezieht sich auf „Puluga“, von dem Edward Horace Man (1846–1929) berichtet, daß er im Himmel wohnt und mit Ausnahme der Bösen alles erschaffen habe; daß er die Seele nach dem Tode richtet und mit Opfern und Gebeten besänftigt werde; und anderes mehr.⁹³ Das dritte Beispiel betrifft den „ausgeprägten Monotheismus“ bei den zur Urkultur gehörenden Stämmen von Süd-Ost-Australien, bei denen, wie etwa bei den Kurnai, Mungan ngaua (unser Vater) „als Schöpfer, Regierer und Richter“ (87) in Erscheinung tritt.⁹⁴

Auf die Frage nach der Verlässlichkeit und vor allem nach dem eigentümlichen Sinn der in den Beispielen herangezogenen Zeugnisse geht P. Schebesta nicht näher ein.⁹⁵ Schebesta schließt die-

93 Vgl. dazu Edward Horace MAN, „On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands“, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 12 (1883), 88ff.

94 Schebesta folgt hier Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912, 119ff), der sich seinerseits vor allem auf Alfred William Howitt (1830–1908), *The Native Tribes of South-East-Australia*, London: Macmillan, 1904, stützt.

95 Die Gelegenheit dazu hätte ihm insbesondere der Aufsatz von A. R. Radcliffe-Brown, „The Religion of the Andaman Islanders“, (*Folklore*, vol. 20. Nr. 4. (1909), 492–497) geboten, in welchem dieser die Untersuchungen von Man zwar bestätigte, die Vorstellung eines höchsten Wesens aber als Mißinterpretation ablehnte. Dies wäre schon deshalb

sen Absatz vielmehr mit den Worten: „Ich glaube, daß diese herausgegriffenen Beispiele (sie hätten weitergeführt werden können, denn tatsächlich haben so ziemlich alle Völker der Urkultur eine Art Monotheismus mehr oder weniger rein erhalten) deutlich genug zeigen, welch vergleichsweise edle und erhabene Vorstellung diese niedrigsten der Menschen von Gott haben“ (88).

4.7 Grundzüge

P. Schebesta beginnt den Abschnitt über „die Grundzüge der Urreligionen“ (88-94) mit einem längeren Zitat aus L. v. Schroeder.⁹⁶ In diesem Zitat verweist von Schroeder auf „ein höchstes gutes Wesen“ bei den „primitiven und primitivsten Völker[n]“, das sich „nicht in Einklang bringen läßt“ mit der Ableitung der Religion aus „Seelenkult“ und „Naturverehrung.“ Da dieses Wesen selbst gut ist, fordert es von den Menschen, „gut, gerecht, moralisch, in mancher Beziehung selbstlos und aufopfernd zu handeln.“ Dieses Wesen, das über die Menschen wacht, sie belohnt oder bestraft, war immer schon da. Man kennt es unter verschiedenen Eigennamen, oder bezeichnet es allgemein als Vater, Alter im Himmel, Macher des Alls, Schöpfer, großer Freund, großer Geist, der Gute. „Über seine Natur, ob es ursprünglich geistlicher oder geistiger Art ist, läßt sich nichts Bestimmtes sagen.“ Einen eigentlichen Kult hat es nicht. „Man ehrt es, indem man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich.“ Seine Kultlosigkeit mag mit ein Grund gewesen sein, warum es in der Forschung nicht hinlänglich beachtet wurde (89).

P. Schebesta bemerkt zu diesem Zitat, das er bis auf eine Korrektur des Opferkults und fehlender Gebete stehen läßt, daß der Grund für die Zurückhaltung der Evolutionisten, ernsthaft über den Monotheismus der Urkultur nachzudenken, wohl die Annahme war, „daß zu Anfang nur einfache Ideen und Begriffe auch in der Religion vorhanden gewesen sein können.“ (90). Er weist diese Annahme nicht zurück, betont aber, „daß einfache Ideen nicht immer auch grobsinnlich und roh sein müssen. Natürlich dürfen wir unseren Gottesbegriff den Urvölkern nicht beilegen, welche ja nicht einmal den Geistbegriff besaßen. Trotzdem kann aber ihre Idee vom höchsten Wesen – und sie ist es auch in der Tat – von einer einfachen Schlichtheit und Erhabenheit zugleich sein“ (90). Auch hier weiß er sich von L. v. Schroeder unterstützt, wenn dieser sich für die Möglichkeit genialer Erkenntnisse „in sehr frühen Stadien der Kulturentwicklung“ ausspricht und dazu bemerkt: „Das Wunder des Menschengesistes besteht bereits am Anfang der Menschheitsentwicklung“ (Arische Religion, a.a.O. S. 104). Den „Sozialisten“ gegenüber vertritt P. Schebesta die Auffassung, daß so wie diese meinen, „die Religion der Urzeit wahrlich nicht aus[sieht].“ Als „ein inniger Verkehr wie zwischen Kindern und Vater“ ist sie vielmehr „das Gegenteil von elendem Seufzen und Kriechen“ (90). Wie Le Roy belegt (a.a.O. S. 441), fühlen sich „die Pygmäen in Afrika z.B. durchaus glücklich mit der Art ihres Daseins“.

„Daß wir es bei den Primitiven mit einer tatsächlichen Religion zu tun haben, welche fruchtbar ist und befruchtend wirkt, ist außer Zweifel, wenn es auch vielen Forschern anders schien. Die Pygmäenvölker fühlen sich tatsächlich abhängig von ihrem höchsten Wesen und zollen ihm Verehrung“ (91). Dafür sprechen sowohl Primitiialopfer wie etwa das Verbrennen der ersten Nkula-Nüsse und

nicht uninteressant gewesen, weil Andrew Lang sich in seinem, noch im selben Jahr publizierten, Aufsatz „The Religion of the Andaman Islanders“, (Folklore, vol. 20, Nr. 4 (1909), 492–497), mit der Interpretation von Radcliffe-Brown kritisch auseinandersetzte.

⁹⁶ Leopold von SCHROEDER, Über Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung, München: J. F. Lehmanns Verlag, 1905, 17f. Der Autor hatte W. Schmidt in einem Vortrag, den er 1902 in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft hielt, auf Andrew Lang aufmerksam gemacht, und damit seinen religionsgeschichtlichen Arbeiten einen wesentlichen Impuls gegeben. Vgl. dazu Der Ursprung der Gottesidee, a.a.O. S. 111. Möglicherweise war dies der Grund, weshalb P. Schebesta es angemessen fand, v. Schroeders idealisierende Skizzierung des ‚ursprünglichen‘ Monotheismus gewissermaßen als von Schmidts unabhängige Auffassung zu zitieren.

der damit verbundenen Tänze und Gesänge sowie von „den Bedürfnissen des Augenblicks“ bestimmten Anrufungen (91). Da dies in einem Rahmen geschieht, in dem das Verhalten der Menschen sich der mit dem höchsten Wesen verbundenen Ordnung verpflichtet weiß, besteht ein unverkennbarer „Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit in der Urkultur“ (92). Auch hier kommt wieder v. Schroeder zu Wort, der im „Gedanken des einen, höchsten, guten, das Gute wollenden und fordernden Wesens“ nicht weniger als „die große Geburtsstunde der Menschheit als Menschheit, die eigentliche Geburtsstunde der Religion, und mit Eins auch die der Moral, im menschlichen Verstandes des Wortes“ erblickte (Wesen und Ursprung, a.a.O., S. 23).

P. Schebesta schließt den Abschnitt über die Grundzüge mit einem, längeren Zitat von W. Schmidt aus dessen Pygmäenwerk, in dem dieser seine „Erörterung über die Religion der Urkultur der Zwergvölker unserer Erde“ (92–94) zusammenfaßt.⁹⁷ In diesem Zitat unterstreicht Schmidt die „allgemeine Gleichartigkeit“ dieser Menschen, von der er meint, daß sie „keiner langen Erörterung mehr bedarf.“ Schmidt hebt zunächst die „negativen Gemeinsamkeiten“ hervor, wonach es zwar „die Personifikation einiger großer Naturgegenstände“ gibt, aber keinen Animismus, keine Allbeseelung und keine Deifikation derselben. Die Ableitung von Hochgöttern oder eines höchsten Gottes aus dem Totenkult ist aussichtslos. Der Zauberglaube bleibt (bis auf die „Buschmänner“) rudimentär. Positiv dagegen ist „die deutliche Anerkennung und Verehrung des höchsten Wesens,“ das als „der Schöpfer und höchste Herr der ganzen Welt ... die Theorien jener widerlegt, die meinen, daß so primitive Völker gar nicht imstande wären, die bunte Mannigfaltigkeit der großen Welt in eines zusammenzufassen, und noch weniger, sie auf *eine* Ursache zurückzuführen.“ Da dieses Wesen deutlich über allem steht, „haben wir das Recht von einem wirklichen Monotheismus bei diesen Völkern zu sprechen.“ W. Schmidt betont das sittliche Bewußtsein dieser Völker und bemerkt dazu: „Wer also nicht überhaupt ‚jenseits von Gut und Böse‘ sich aufgestellt hat, wird auch hier den später in der Menschheitsentwicklung vielseitig eingetretenen Verfall zugeben müssen.“

4.8 Dekadenz statt Fortschritt

Zurückblickend hält P. Schebesta fest, daß es mit Hilfe der kulturhistorischen Methode gelungen sei, „aus den mannigfachen Wucherungen der Naturreligionen jene der Urkultur herauszuschälen“ und damit „die Anfänge der Religion überhaupt, soweit sie uns erhalten geblieben sind,“ zu erfassen. Was davor gewesen sein mag, „entzieht sich der menschlichen Kenntnis, soweit sie auf dem Wege rein natürlicher Forschung gewonnen werden kann“ (94). Da die heutigen „Zwergvölker“ die älteste uns bekannte Kultur darstellen, „sind wir gezwungen, den Monotheismus als den Anfang der Religion überhaupt anzuerkennen“ (94). Im Unterschied zu einer fortschreitenden Entwicklung religiöser Vorstellungen erblickt P. Schebesta in diesem Sachverhalt den Grund für ein dem Evolutionismus entgegengesetztes Entwicklungsschema, das über Animismus, Naturdienst und Polytheismus im Atheismus zu Ende kommt. Es ist dies eine Entwicklung, der man, wie er meint, folgendes „Gesetz“ zuordnen könnte: „Je höher die materielle Entwicklung emporschreitet, um so tiefer sinkt die Religion, um so grobsinnlicher und entarteter wird sie, um so mehr verfällt auch die Moral“ (94). Während mit der Entdeckung des Ackerbaus und zunehmendem Gewerbe die materiellen Kulturgüter zunehmen, sinkt der Mensch „religiös und sittlich immer tiefer“ bis hin zur Praxis „gräßlicher Menschenopfer und Verstümmelungen.“ „Die Religion ist zum Alp der Naturvölker geworden. Auch die heidnischen Kulturvölker stehen nicht anders da. Auch in deren Religion ist das Reine und Erhabene verschwunden, und sie selbst ist zu einem Mittel der Selbstsucht und Sinnlichkeit der Menschen geworden“ (95).

⁹⁷ Wilhelm SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart: Strecker und Schröder, 1910, 241ff.

Wie aber sind die Menschen überhaupt zur Religion gekommen? Historisch gesehen könnte man zwar annehmen, daß dem Entstehen des Monotheismus in der Urkultur eigene Entwicklungsstufen vorangegangen sind. Da wir davon aber nichts wissen, betreten wir an dieser Stelle das Feld spekulativer Überlegungen. Hierbei sieht Schebesta zwei Möglichkeiten. „Entweder hat der Urmensch die Religion durch eine Uroffenbarung empfangen, oder der Menscheng Geist, welcher damals ebenso rege war wie heute, wenn auch nicht so ausgebildet, suchte für all das, was um ihn herum geschah und entstand, nach der einen großen Ursache, bis er sie im Weltschöpfer gefunden, den er sich in seiner naiven Art vorstellte“ (95). Die erste Möglichkeit entzieht sich dem Umkreis ethnologischer Forschungen und kann damit weder bejaht noch bestritten werden.⁹⁸ Dagegen kann die Ethnologie die zweite Möglichkeit insofern unterstützen, als sie Menschen der Urkultur näher kennenlernt und deren Fähigkeiten zu würdigen weiß. In dieser Hinsicht stellt P. Schebesta die rhetorische Frage: „Wer wollte aber andererseits auch den Urvölkern die Fähigkeit absprechen, die Ursache allen Geschehens in einem Weltschöpfer zu finden, nachdem wir an Beispielen gesehen haben, daß sie einen Weltschöpfer als solchen anerkennen“ (95)? – und verweist nochmals auf L. v. Schroeder (Arische Religion, S. 83), der den Gedanken eines Weltschöpfers als „eine höchst einfache“, aber zugleich „eminente wichtige Bildung“ skizziert.

Das Resultat seiner Untersuchung faßt P. Schebesta dahingehend zusammen, daß wir gesehen haben:

1. Daß es keine religionslosen Völker gibt.
2. Daß mit dem ersten Auftreten des Menschen auch die Religion auftritt, und daß die Religion kein späteres Gebilde in der menschlichen Entwicklung darstellt.
3. Daß die erste Religionsform Monotheismus war.
4. Daß die Theorien der Evolutionisten über Ursprung und Anfangsformen der Religion nur Annahmen sind, welche aber den Tatsachen widersprechen.
5. Daß Religion und Sittlichkeit in der Urstufe zusammen auftreten und sich bedingen.
6. Daß, je höher der materielle Kulturaufschwung, umso tiefer und grobsinnlicher die Religion wird. Ein Sich-Hinwenden zum Mammon wird ein Sich-Abwenden von Gott (96).

4.9 Religion als Bedürfnis der Menschheit

Die Abhandlung endet mit einem Schlußwort (96–99), in welchem P. Schebesta nochmals die Bedeutung der kulturhistorischen Methode hervorhebt und auf die gerade stattfindende Auseinandersetzung mit der Religion im öffentlichen Leben näher eingeht, wobei er Gottfried Naumann und Carl Becker zitiert.⁹⁹ Wie Carl Becker zu Recht bemerkt, glaubte „das neunzehnte Jahrhundert die Religion überwunden zu haben – es hat die Religionen überwunden, nicht aber die Religion.“ Da die Religion einem „Bedürfnis der Menschheit“ entgegenkommt, kann es nicht gleichgültig sein, wie diesem Bedürfnis entsprochen wird. „Der Mensch ohne Gott fühlt sich losgelöst und ohne Zusammenhang mit der Welt und seinem Mitmenschen. Das fühlte der Urmensch gerade so gut, wie es der Mensch von heute empfindet. Er will sich anlehnen, hingeben, er will zu seinem Ursprung zurück“ (98). Im Grunde genommen geht es um die „Erhabenheit und Schönheit“ der Religion, die freilich nur derjenige zu würdigen weiß, der sie auch erfahren hat. P. Schebesta verweist auf die „Eindrücke des Weltmeeres“ und die „Erhabenheit der Alpen“, denen man sich aussetzen muß, um zu wissen, was damit gemeint ist. „So etwas will erlebt, verkostet sein.“ Er denkt aber auch an die Bedeutung

⁹⁸ Schebesta verweist hier auf Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, a.a.O. 78–80.

⁹⁹ Vgl. dazu Gottfried NAUMANN, Sozialismus und Religion, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1921, S. 17; und Carl Becker, Religion in Vergangenheit und Zukunft, Berlin: Hugo Steinitz, 1915, S. 8ff.

der Kunst: „Wie aber die Kunst innerlich erlebt und gleichsam innerlich in jeder Menschenseele wiedergeboren werden muß, wenn sie ihren Zweck erreichen soll, ebenso und noch mehr die Religion“ (94).

„Die Ethnologie zeigt uns, daß die Religion stets mit dem kulturellen, politischen und persönlichen Leben des Menschen verknüpft war. Soll es in unserer Zeit anders werden“ (98)? P. Schebesta denkt an die Bedeutung von Eid und Gottesurteil, die er am Sambesi kennen gelernt hat. Er verweist aber auch auf das Verhältnis von Religion und Poesie sowie insbesondere auf „die Einwirkung der Religion auf das Denken des Menschen. Die Religion mag einzelne hervorragende Individuen, die sogenannten Genies, schon [in] der Urmenschheit angeregt haben, über den Zusammenhang des Menschen mit der Außenwelt und dem Urheber derselben nachzudenken“ (99). Dementsprechend beschließt er seine Abhandlung mit den Worten: „Was die Religion im Anfang war und in der Menschheitsentwicklung bis auf den heutigen Tag geblieben ist, das soll sie weiterhin nicht mehr bleiben? Womit will man dann das Bedürfnis der Menschheit nach Religion stillen? Die irregeleitete Menschheit kann sich wohl mit Religionsersatz bescheiden, sie kann auch für kurze Zeit jeder Religion den Rücken kehren, aber auf die Dauer kann sie ohne Religion nicht bleiben“ (99).

Der vor beinahe hundert Jahren verfaßte Text ruft eine geistige Welt in Erinnerung, die es in dieser Form nicht mehr gibt. Auffassungen und Fragen, die damals aktuell waren, haben im gegenwärtigen Diskurs ihre unmittelbare Bedeutung weitgehend verloren. Obwohl die angesprochenen Probleme wie etwa das Verhältnis von Evolution und Geschichte oder die Beziehungen zwischen Menschsein und Religion auch weiterhin bestehen, präsentieren sie sich unter Bedingungen, die eine Neuorientierung erforderlich machen. Gleichwohl gibt der Text Einblicke in die Welt, in der P. Schebesta seinen Weg in die Wissenschaft zu finden versuchte. Will man diesen Weg verstehen, dann sollte man zumindest einige der Voraussetzungen kennen, unter denen der Weg begann.

Wie insbesondere die Darstellung der „Urreligion“ zeigt, übernimmt P. Schebesta mehr oder weniger unbefangen die Ansichten von W. Schmidt und L. von Schröder. Wie sich noch herausstellen wird, verlor er diese Unbefangenheit sehr schnell im Laufe seiner ersten Feldforschung. Auch wenn er es vermied, gegen W. Schmidt zu polemisieren, so war meines Erachtens der bereits erwähnte Entschluß, sich ganz der Pygmäenforschung zu widmen, mit von dem Gedanken motiviert, seine Unabhängigkeit zu gewinnen, indem er einen anderen Weg einschlug. Da W. Schmidt seinerseits größten Wert auf verlässliche Quellen legte, konnte er dessen Unterstützung gewiß sein, ohne sich mit dessen Theorien auseinanderzusetzen zu müssen.

Wichtiger als die Übernahme der von W. Schmidt vertretenen Auffassungen scheint mir Schebestas Absicht zu sein, die verschiedenen Ursprungstheorien auf ihre Voraussetzungen hin zu überprüfen und mit der Frage zu konfrontieren, ob und inwieweit sie den Menschen und ihren Kulturen gerecht werden. P. Schebesta besteht darauf, daß es nicht angeht, abendländische Begriffe unbesehen auf andere Kulturen zu übertragen und letztere in vorgefaßte Entwicklungsschemata zu pressen. Statt vorschnell davon auszugehen, daß sich etwa Religion aus Fetischismus erst noch entwickeln müsse, spricht er sich dafür aus, daß „die Verehrung von Lehmklumpen, die als von einem mächtigen Geiste bewohnt geglaubt werden“ (63) ebenfalls unter den Begriff der Religion fallen. Am Sambesi war ihm, so möchte ich hinzufügen, deutlich geworden, daß es viele Perspektiven für das Verständnis der Wirklichkeit gibt, und daß die der sogenannten „Wilden“ ebenso wie die der Europäer durchaus sinnvoll sein können, wenn man sie angemessen begreift. Es ist dies mit ein Grund, weshalb er Tylors Theorie des Animismus mit Sympathie begegnet und mit den marxistischen Theoretikern die Religion als „Bedürfnis der Menschheit“ versteht. Dagegen lehnt er die von der „Sozialdemokratie“ beschriebene Erfüllung dieses Bedürfnisses im Rahmen primitiver Kulturen vor allem deshalb ab, weil er darin eine gründliche Mißdeutung des primitiven Menschseins erblickt.