

Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum

von

D. Dr. Carl Clemen

Professor an der Universität Bonn



Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1916

In demselben Verlag erschienen früher von dem Verfasser dieses Buchs:

Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.s

**Die Abhängigkeit des ältesten Christentums
von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen**

Geh. 10 M. 1909. — 312 S. u. 12 Abb. auf 2 Tafeln. Geb. 11 M.

**Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das
älteste Christentum**

1913. 92 S. [Religionsgesch. Verf. u. Vorarbeiten XIII, 1] M. 3.40

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten.

Copyright 1916 by Alfred Töpelmann

(Vorgeschriebene Formel für den Schutz des Urheberrechts in den Ver. Staaten v. Amerika.)

Seiner Hochwürden
dem Erzbischof von Upsala
Herrn D. Nathan Söderblom
in herzlichster Verehrung
gewidmet

Vorwort.

Es soll nicht zur Empfehlung meines Buches, sondern nur zur vorläufigen Aufklärung über seinen Inhalt dienen, wenn ich mir zu bemerken erlaube, daß es mehr enthält, als man nach seinem Titel wohl erwarten wird. Aus Gründen, die im folgenden zur Sprache kommen werden, mußte ich zunächst die primitive Religion selbst schildern, soweit sie irgend hier in Betracht kam, und weiterhin wenigstens im allgemeinen oder in einzelnen Fällen auch ihre Nachwirkung in andern Religionen, als dem ältesten Christentum, untersuchen. Ich zweifelte sogar zuerst, ob ich nicht die Reste der Naturreligion in den Kulturreligionen überhaupt darstellen sollte; aber wenn auch der gegenwärtig bedeutendste Religionshistoriker, dem dieses Buch gewidmet ist, im Vorwort zu der 3. Auflage des Tiele'schen Kompendiums der Religionsgeschichte mit Recht bemerkt, „die Zeit sei gekommen, in einer derartigen Zusammenfassung der Religionsgeschichte vieles von dem jetzt unter den einzelnen Religionen aufgenommenen Stoffe in den Prolegomena im Zusammenhang zu geben“, und wenn man auch, wie ich selbst es seit Jahren tue, in akademischen Vorlesungen im Anschluß an die Naturreligion gleich ihre Nachwirkung in den Kulturreligionen mitbehandeln wird: zur literarischen Erörterung der Frage, und zwar in einer allen Ansprüchen genügenden gelehrten Monographie ist ein Einzelner wohl überhaupt nicht imstande. Ich beschränkte mich daher auf eine Untersuchung des ältesten Christentums unter dem angegebenen Gesichtspunkte; denn dieses glaubte ich zur Genüge zu kennen, und bei ihm lohnt sich außerdem eine derart gründliche Durchforschung des gesamten Materials, wie sie für eine wissenschaftliche Abhandlung ja die selbstverständliche Voraussetzung bildet.

Um des praktischen Interesses willen habe ich außerdem im wesentlichen nur das Neue Testament (einschließlich der in ihm angezogenen alttestamentlichen Vorstellungen oder Einrichtungen) auf Reste der primitiven Religion durchgesehen; denn diese klassische Ausprägung des ursprünglichen

Christentums ist es ja, die der Predigt und dem Unterricht zugrunde gelegt zu werden pflegt. So ist sie uns so vertraut, daß wir in der Regel gar nicht merken, wieviel in ihr doch unsern jetzigen religiösen Anschauungen — auf den besondern theologischen Standpunkt kommt es dabei nur wenig an — nicht mehr entspricht. Untersucht man aber nun diese uns fremden, ja vielleicht völlig unverständlichen Vorstellungen oder Ausdrücke, so erkennt man, daß viele von ihnen nicht erst aus andern Kulturreligionen, sondern schon aus der Naturreligion stammen, die ja in allen jenen nachgewirkt hat und nachwirkt. Auf anderes solches primitives Gut im ältesten Christentum wird man umgekehrt erst von der primitiven Religion aus aufmerksam; entspricht es aber nicht mehr unsern jetzigen Anschauungen, so wird man es nun ebenfalls in Predigt und Unterricht zurücktreten lassen. Die im folgenden anzustellende Untersuchung wird also, wenn sie auch zunächst vielfach nur ein gelehrtes, archäologisch-antiquarisches Interesse zu haben scheint, doch zugleich der kirchlichen Praxis zugute kommen können.

Als ich diese Arbeit zuerst unternahm, hoffte ich mit ihr noch besonders der christlichen Mission unter den Naturvölkern dienen zu können, denen man ja natürlich nichts bringen sollte, als was sie über ihre primitiven religiösen Anschauungen, soweit diese unhaltbar sind, wirklich hinaushebt. Durch den Krieg der ersten europäischen Kulturmächte gegeneinander, namentlich durch seine Ausdehnung auf unsre Kolonien und Schutzgebiete und die Verwendung farbiger Truppen auch in Europa wird diese Arbeit vielfach auf lange Zeit außerordentlich erschwert sein; denn dadurch hat zugleich das Christentum bei allen nichtchristlichen Völkern ungeheuer an Ansehen eingebüßt. Aber fortgesetzt oder neu aufgenommen muß die Missionsarbeit natürlich doch werden. Und ihr Erfolg wird nicht zwar um so äußerlich größer, wohl aber um so innerlich wertvoller sein, je mehr man sich auch hier darauf besinnt und beschränkt, was die eigentliche Hauptsache am Christentum ist, und dasjenige beiseite läßt, was überwundenen Vorstellungen, namentlich aus primitiver Zeit, entstammt.

Bonn, den 25. Juni 1916.

Carl Clemen:

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
I. Der religiöse Glaube	6
1. Fetische	35
2. Die Elemente	43
3. Himmel und Himmelskörper	51
4. Pflanzen und Bäume	55
5. Tiere	59
Exkurs. Der Totemismus	68
6. Menschen	78
7. Geister	88
II. Das religiöse Verhalten	92
1. Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte	93
2. Beeinflussung der höheren Mächte	106
a) Magie	106
b) Abwehr feindlicher Mächte	132
c) Sonstige Beeinflussung höherer Mächte	139
3. Befolgung des Willens der höheren Mächte	147
Exkurs. Das Leben nach dem Tode und das Ende der Welt	151
Anhang. Primitive Mythen und Sagen	155
Schluß	162
Register	164

Abkürzungen für Zeitschriften und Sammelwerke.

- AMZ. = Allgemeine Missionszeitschrift.
 AR. = Archiv für Religionswissenschaft.
 ARPj. = Archiv für Religionspsychologie.
 ASGW. = Abhandlungen der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.
 BCH. = Bulletin de correspondance hellénique.
 DLZ. = Deutsche Literaturzeitung.
 EB. = Encyclopaedia biblica.
 ERE. = Encyclopaedia of Religion and Ethics.
 Exp. = Expositor.
 ExpT. = Expository Times.
 FHG. = Fragmenta historicorum graecorum.
 JAL. = Journal of the Anthropological Institute.
 IAQR. = Imperial Asiatic Quarterly Review.
 JHSt. = Journal of Hellenic Studies.
 IMWKL. = Internat. Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik.
 IWWKL. = Internat. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik.
 NJkIA. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.
 PrJ. = Preussische Jahrbücher.
 RE. = Protestantische Real-Encyclopädie.
 RGG. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
 RHLR. = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
 RhM. = Rheinisches Museum.
 RHR. = Revue de l'histoire des religions.
 ThR. = Theologische Rundschau.
 ThT. = Theologisch Tijdschrift.
 ZAW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
 ZEthn. = Zeitschrift für Ethnologie.
 ZMR. = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.
 ZNW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
 ZVD. = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.
-

Einleitung.

Es ist üblich geworden, unter religionsgeschichtlicher Erklärung des Neuen Testaments mindestens in erster Linie die Herleitung eines kleineren oder größeren Teiles seines Inhalts aus anderen Kulturreligionen zu verstehen. Dieser Sprachgebrauch ist verständlich, da diejenige religionsgeschichtliche Erklärung, bei der der Nachdruck sozusagen vielmehr auf der ersten Hälfte des Wortes liegt, bei der es sich also um das Verständnis des ältesten Christentums als Religion handelt, schon (wenn auch noch nicht seit langem) von der Theologie besorgt wurde und da andererseits, sobald man das älteste Christentum mit anderen Religionen verglich, diese Zurückführung gewisser Seiten an ihm auf ältere Kulturreligionen am nächsten lag; aber zu eng bleibt dieser Gebrauch des Ausdrucks religionsgeschichtlich doch. Die in Rede stehende Erklärung des Neuen Testaments führt indes auch ganz von selbst vielfach weiter; denn damit, daß gewisse Anschauungen aus anderen Religionen hergeleitet werden, sind sie häufig noch nicht erklärt; sie gehen vielmehr schließlich auf ältere, vielleicht primitive Anschauungen zurück. Und ebenso finden sich in dem übrigen Neuen Testament manche Vorstellungen oder Gebräuche, die diesen Ursprung haben. Gewiß handelt es sich dabei in der Regel — das sei hier zu Anfang ein für allemal mit allem Nachdruck betont — um Nebensachen, vielleicht nur um Ausdrücke, die jetzt anders verstanden werden; aber so wichtig das später für die Beurteilung der Stärke des Einflusses der primitiven Religion auf das älteste Christentum sein wird: zunächst kommt es nur darauf an, alle Spuren eines solchen zusammenzustellen.

Nun ist „primitive Religion“ natürlich eigentlich ein ungenauer Ausdruck: es gibt keine primitive Religion im strengen Sinne des Wortes. Aber da man sich gewöhnt hat, den Ausdruck von der ältesten uns bekannten Religion zu verstehen, so kann er in diesem Sinne auch hier gebraucht werden. Von den Unterschieden in der Primitivität, die die einzelnen hierher gehörigen Religionen zeigen, dürfen wir dabei absehen; es ist ja auch bisher nur zum Teil gelungen, aus der somatischen Beschaffenheit der betreffenden Stämme, ihrer Sprache oder den Kulturkreisen und Kulturschichten, denen die betreffende religiöse Anschauung oder Einrichtung an-

gehört, mit Sicherheit ihr Alter zu erschließen.¹ Ebenso könnten wir an sich die Frage auf sich beruhen lassen, wie sich im einzelnen Falle die weitgehende Übereinstimmung in den religiösen Anschauungen und Gebräuchen der Primitiven, die von einer primitiven Religion im Singular zu reden erlaubt, erklärt, ob durch den sog. Elementar- und Völkergedanken oder durch die Wanderhypothese. Selbst ob eine aus primitiver Zeit stammende Anschauung oder Sitte auf dem Boden, auf dem das Neue Testament entstanden ist, von Anfang an vorhanden war oder, wie das häufig geschehen sein wird, erst unter dem Einfluß einer andern Religion bekannt wurde, ist an sich gleichgültig. Wohl aber fragt es sich in diesem Zusammenhange, ob wir gewisse primitive Anschauungen und Gebräuche, die wir auf diesem Boden früher nicht nachweisen können, doch, weil sie anderwärts vorkommen, auch hier voraussetzen dürfen. Und ebenso müssen wir endlich, um danach unsere Darstellung der Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum anordnen zu können, untersuchen, wie diese selbst entstanden ist. Denn daß wir danach disponieren müssen, daß wir nicht etwa das Neue Testament Schrift für Schrift und Kapitel für Kapitel nach Resten der primitiven Religion durchgehen dürfen, das versteht sich ja wohl von selbst.

Wenn jene Untersuchungen als völkerpsychologische bezeichnet werden, so kann man freilich zweifeln, ob dieser Ausdruck, sowohl was seine erste als was seine zweite Hälfte angeht, zutreffend ist. Zunächst „kann doch in einer Psychologie immer nur das Psychische selber und die Weisen und Gesetze seiner Leistung als Gegenstand vorkommen, aber nicht zugleich auch das, was es nun nach diesen im einzelnen leistet“.² Und was die erste Hälfte des Wortes angeht, so hebt Wundt,³ der hochverdiente Neubegründer dieser Wissenschaft, selbst hervor, daß „man es in ihr doch nicht bloß mit den Völkern, sondern auch mit engeren wie mit weiteren Gemeinschaften zu tun habe“; er meint aber, kaum eine der vorgeschlagenen Verbesserungen des Ausdrucks sei brauchbar. Ich kann das nicht finden; indes schließlich kommt es ja nicht so sehr auf den Namen, als auf die Sache, die Annahme einer von der sog. allgemeinen oder individuellen Psychologie verschiedenen Wissenschaft an. In dieser Beziehung erkennt wieder Wundt selbst an, „daß das geistige Leben einer Gemeinschaft schließlich doch nur aus den Leben der Einzelnen besteht, die ihr angehören, und daß daher alle die geistigen Erzeugnisse, die wir auf die Gemeinschaft als solche zurück-

¹) vgl. Ratzel, Anthropogeographie II, 1891. ² 1912, 375 ff., Gräbner, Die Methode der Ethnologie 1911, 125 ff. und demgegenüber Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, 5.

²) Otto, Mythos und Religion in Wundts Völkerpsychologie, ThR. 1910, 255. Wenn Wundt selbst, Völkerpsychologie I 1, 1900. ³ I, 1904, 19 die Völkerpsychologie event. eine angewandte Psychologie nennen will, so hat das einen andern Sinn.

³) Elemente der Völkerpsychologie 1912, 4, vgl. auch Völkerpsychologie ² I, 2.

führen, wenn sie auch ohne das Zusammenleben und seine Wechselwirkungen nicht möglich sein würden, doch in den individuellen Eigenschaften ihre letzte Quelle haben".¹ Aber er meint, wenn auch vielleicht schon früh individuelle Einflüsse sich geltend gemacht hätten, vieles sei im Leben eines Volkes doch als gemeinsames Erzeugnis zu bezeichnen – und wird damit unbedingt recht haben. Auf diese Weise wird sich namentlich die älteste Entwicklung auch der Religion, mit der wir es hier zu tun haben, erklären und dann die vorhin aufgeworfene Frage beantworten lassen, ob und wie weit wir Anschauungen und Gebräuche, die wir nur an bestimmten Stellen nachweisen können, anderwärts voraussetzen dürfen.

Auch das ist zweifellos richtig und bezeichnet wohl den Hauptfortschritt Wundts über seine Vorgänger hinaus, daß man dem Primitiven nicht unser Empfinden und Denken, auch nicht dasjenige unserer Kinder zuschreiben darf, sondern daß man ihn selbst daraufhin studieren muß. Freilich kann man dabei vielfach nur aus seinen Anschauungen und Gebräuchen zurückschließen; d. h. diese Untersuchungen sind sehr schwierig und, wenn man nicht ganz vorsichtig verfährt, manchen Irrtümern ausgesetzt. Ob sich solche auch in Wundts Konstruktion – denn darum handelt es sich bei ihm, wie bei anderen – finden, wird sich später zeigen; hier, in der Einleitung, ist zunächst noch das Verhältnis der Religion zu zwei anderen Gebieten zu besprechen, von denen sie manchmal unterschieden wird, zum Mythos und zur Magie.

Wundt bezeichnet als Religion nur „das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchstes Ziel menschlichen Strebens erscheinen“,² alles andere ist nur Mythos. Aber gewöhnlich versteht man den Ausdruck Religion in einem viel weiteren und den Begriff Mythos in einem engeren Sinne. Manchmal allerdings spricht man auch jetzt noch von mythischen Motiven oder Bildern (so z. B. Helm³) oder einzelnen mythischen Ideen (so z. B. Greßmann⁴), die der notwendige Bestandteil jeder primitiven Religion seien; indes zumeist versteht man unter Mythos dasjenige, was ersterer den Mythoskomplex und letzterer, wie auch E. v. Lehmann,⁵ noch deutlicher eine mythische Erzählung nennt. Sie aber gehört nun streng genommen überhaupt nicht zur Religion; „denn sie hatte für deren Anhänger keine geheiligte Bestätigung und keine bindende Kraft“. ⁶ Ich werde daher auch hier von den

¹) ebd. 4, vgl. 13. 17.

²) ebd. II 3, 1909. ³ VI, 1915, 522.

³) Altgermanische Religionsgeschichte I, 1913, 56 f.

⁴) Mythen und Mythologie, religionsgeschichtlich, RG. IV, 1913, 619.

⁵) Erscheinungswelt der Religion, ebd. II, 1910, 539 ff.

⁶) Robertson Smith, Die Religion der Semiten 1899, 13. Vgl. Lagrange, Études sur les religions sémitiques 1902. ² 1905, 28 ff. Nur mit dieser Mo-

Mythen der Primitiven und ihren Nachwirkungen im ältesten Christentum nur im Anhang reden.

Namentlich in England und Frankreich stellt man neuerdings vielfach die Religion der Magie gegenüber, wie man auch beide voneinander zu unterscheiden suchen mag. Haltbar ist von diesen Distinktionen nur diejenige, die in der Magie einen Zwang auf höhere Mächte ausgeübt werden läßt, in der Religion dagegen einen Einfluß, dem diese nicht zu folgen brauchen. Magic . . ., sagt der Urheber dieser Unterscheidung, Frazer,¹ *constrains or coerces instead of conciliating or propitiating . . . as religion would do.* Und doch bildet den Gegensatz zu dieser Magie nicht, wie man in seiner Nachfolge fast allgemein immer wieder sagt, die Religion, sondern, wie namentlich E. v. Lehmann² klar erkannt hat, der Kultus oder vielmehr (da sich beide nicht als die einzigen Verhaltensmöglichkeiten gegenüber den höheren Mächten erweisen werden) eben das sonstige Verhalten ihnen gegenüber. Oder gehören doch manche magische Gebräuche wirklich nicht zur Religion? Denkt man auch nur an diejenigen, die auf dem Glauben beruhen, daß man durch irgendwelche Berührung mit einem Wesen oder Gegenstände sich dessen Eigenschaften aneignet oder durch Vermeidung dieser Berührung sie von sich fernhält, so kann man in der Tat zweifelhaft sein; aber wenn es sich dabei um eine über die Erfahrung hinaus liegende Kraftübertragung handelt und die Religion im weitesten Sinne des Wortes in dem Glauben an höhere Mächte und dem diesem Glauben entsprechenden Verhalten besteht, dann werden wir doch auch jene Gebräuche zu ihr mitrechnen und also auch hier mitberücksichtigen müssen.

In der eben angeführten Definition sind nun endlich zugleich die beiden Seiten der Religion angegeben, die wir unterscheiden müssen; ja, es scheint sich von selbst zu verstehen, daß wir mit der theoretischen (wenn wir diesen ungenauen Ausdruck gebrauchen dürfen) zu beginnen und dann erst die praktische folgen zu lassen haben. Trotzdem stellt noch E. v. Lehmann die heiligen Bräuche (unter denen er allerdings die Kultobjekte gleich mitbehandelt) den heiligen Worten und Menschen voran und begründet das damit, daß jene, „soweit wir wissen, dem Religiösen den primitivsten Ausdruck geben und weiteren Ausgestaltungen (durch Worte und Theorien)

diskussion sollte daher auch der noch von Küchler (Babylonien und Assyrien, RGK. I, 1909, 876) wiederholte und von Greßmann bekämpfte Satz gelten: „in allen antiken Religionen nimmt die Mythologie die Stellung des Dogmas ein“. Deutlicher sagt Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions* 1914, 280: *le dogme est . . . une forme stéréotypée du mythe.*

¹) The Golden Bough 1890. ²) I, 1911, 1, 225. Ausführlicher habe ich über die ganze Frage gehandelt: Wesen und Ursprung der Magie, ARPs. II (noch nicht erschienen).

²) vgl. auch Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, 476 ff.

zugrunde liegen".¹ Diese Anschauung geht bekanntlich auf Robertson Smith zurück, der aber nur vom Mythos, soweit er rituelle Bräuche deuten will, und von der Theologie behauptete, daß sie später als der Ritus seien. Das ist zweifellos richtig; wenn uns also keine anderen Nachrichten über die religiösen Anschauungen eines Volkes erhalten sind, dann müssen wir in der Tat von seinen Bräuchen ausgehen.² Aber zugrunde liegen diesen doch, auch wenn wir sie aus ihnen erst erschließen müssen, Anschauungen; wir werden also, obgleich sich manchmal beides schwer trennen läßt, doch auch hier mit der Darstellung dieser (und ihren Nachwirkungen im ältesten Christentum) zu beginnen haben, und können erst später diejenige der religiösen Gebräuche folgen lassen.³

¹) a. a. O. 498; vgl. auch Hardy, Glaube und Brauch oder Brauch und Glaube? AR. 1899, 177 ff.

²) So sagt auch Lange bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I (1887). ³1905, 188: „die ägyptische Religion kann in ihrem Kern nicht von der Theologie, sondern nur vom Kultus aus verstanden werden; denn die Kultusformen liegen eben der Lehre zugrunde, und das Verständnis der dogmatischen Entwicklung ist durch das Verständnis der Kultusformen bedingt“ — und Dieterich, Mutter Erde 1905. ²1913, 1: „wer Volksreligion erforschen will, wird immer zuerst und vor allem den Volksbrauch zu befragen haben. Weder die mythische Erzählung, die vom Ritus mehr oder weniger losgelöst ihre eigenen, immer freieren Entwicklungsformen ausgestaltet, noch die Deutungen, die das Volk selbst mit dem Wechsel religiöser Hauptanschauungen und mit dem Schwinden der Erinnerung an verlorenen und vertriebenen Glauben fortwährend verändert, können uns den Aufschluß über Grundformen religiösen Denkens geben, den die allezeit am zähesten festgehaltene ‚heilige Handlung‘, soweit sie durch scharfe Beobachtung und zuverlässigen Bericht jedem Zweifel und jedem Schwanken enthoben werden kann, allein noch zu bringen imstande ist.“

³) Am richtigsten urteilt über alle diese Fragen Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912, 141: puisque toute religion est composée de représentations et de pratiques rituelles, nous devrons traiter successivement des croyances et des rites . . . Sans doute, les deux éléments de la vie religieuse sont trop étroitement solidaires pour qu'il soit possible de les séparer radicalement. Bienque, en principe, le culte dérive des croyances, il réagit sur elles; le mythe se modèle souvent sur le rite afin d'en rendre compte, surtout quand le sens n'en est pas ou n'en est plus apparent. Inversement, il y a des croyances qui ne se manifestent clairement qu'à travers les rites qui les expriment. Les deux parties de l'analyse ne peuvent donc pas ne pas se pénétrer. Cependant ces deux ordres de faits sont trop différents pour qu'il ne soit pas indispensable de les étudier séparément. Et comme il est impossible de rien entendre à une religion quand on ignore les idées sur lesquelles elle repose, c'est tout d'abord ces dernières qu'il nous faut chercher à connaître. Vgl. auch R. M. Meyer, Ritus und Mythos, JMWK. 1914, 964 ff.

I. Der religiöse Glaube.

Um auch innerhalb der einzelnen Teile und zunächst dieses ersten die ältesten Anschauungen voranstellen zu können, müssen wir natürlich untersuchen, welches diese waren.

Darüber sind, auch wenn wir von der Theorie, schon zu Anfang sei der Glaube an einen höchsten Gott vorhanden gewesen, zunächst absehen, im Laufe der Zeit sehr verschiedene Hypothesen aufgestellt worden, zum Teil allerdings nur auf Grund von Rückschlüssen aus den Kulturreligionen. So ist die sog. naturalistische oder naturalistische Theorie von W. Schwarz¹ und anderen entstanden, nach der die älteste Form der Religion die Verehrung von Naturerscheinungen und dergl. gewesen wäre. Für die primitiven Religionen hat diese Anschauung nie große Bedeutung gehabt; von ihnen aus hat man vielmehr nacheinander folgende drei Theorien über den Ursprung der Religionen aufgestellt.

Nach de Brosses² und anderen hätte der Fetischismus im Sinne der Verehrung von (auch nach der Meinung des Primitiven selbst) unbeseelten Gegenständen an der Spitze der religiösen Entwicklung gestanden; doch definiert Comte³ denselben vielmehr als Verehrung von Gegenständen, die als von einem Leben, unserem eigenen analog, belebt aufgefaßt würden. So führt er in Wahrheit schon zu der zweiten der hier in Rede stehenden Theorien hinüber, die zugleich als die zurzeit noch herrschende gelten kann.

Das ist die animistische Theorie, die zunächst und vor allem von Tylor⁴ in der Form vertreten wird, daß the belief in Spiritual Beings die älteste Form der Religion gewesen sei. Aber dabei wurden unter diesem Begriff zu verschiedene Dinge zusammengefaßt, ohne daß er für alle in

¹) Der Ursprung der Mythologie 1860, 1 ff.

²) Du culte des dieux fétiches 1760.

³) Cours de philosophie positive 1839, V, 30.

⁴) Primitive Culture 1871. ⁵1913, I, 424 ff. Doch sagt er II, 144: of course, among the endless multitude of objects . . . we are not to apply indiscriminately the idea of their being considered vessels or vehicles or instruments of spiritual beings; 205: but part or all of them are connected with material objects, and the negro can say, 'In this river, or tree, or amulet, there is a wong.' But he more usually says, 'This river, or tree, or amulet is a wong'; 255: they are Heaven and Earth, Rain and Thunder, Water and Sea, Fire and Sun and Moon, worshipped either directly for

derselben Weise paßte; es war daher verständlich, wenn er von anderen in einem engeren Sinne gebraucht wurde, in dem er zugleich die wirklich früheste Entwicklungsstufe der Religion bezeichnen sollte.

Zwar wenn zunächst Max Müller¹ den Ausdruck im Sinne des Glaubens an Ahnengeister und der damit verbundenen Verehrung derselben verstehen wollte, so sah er selbst darin nicht die älteste Form der Religion. Das tat zuerst Herbert Spencer,² ohne daß diese seine Theorie hier schon nachgeprüft zu werden brauchte. Der Name Animismus wäre für sie oder vielmehr die von Spencer als die älteste angesehen Form der Religion offenbar nicht passend gewesen; denn in ihm liegt kein deutlicher Hinweis auf Ahnengeister.

Um so berechtigter ist es, wenn Wundt unter Animismus, dem Ursprung des Wortes entsprechend, den eigentlichen Seelenglauben und Seelenkult versteht; es wäre daher in der Tat (mit Rade³) zu begrüßen, wenn sich dieser Sprachgebrauch allgemein durchsetzte. Ob dieser Animismus auch, wie Wundt will, wenigstens die eine letzte Wurzel der Religion ist, kann freilich erst später untersucht werden; aber der von ihm empfohlene Sprachgebrauch ist jedenfalls gut und verdient auch gegenüber der von manchen Missionaren des indischen Archipels und Melanesiens sowie einigen anderen⁴ eingeführten Verwendung des Begriffs den Vorzug.

Wenn nämlich hier unter Animismus der Glaube an einen Seelenstoff verstanden wird — ein von Chantepie de la Saussaye aufgebrachter Begriff —, so deutet darauf in dem Ausdruck selbst offenbar nichts hin. Daß dieser sog. Animismus zugleich älter sei als der Spiritismus, der Glaube an eine selbständig fortlebende Seele, will Kunt, auf den diese Unterscheidung wohl zurückgeht, nicht eigentlich behaupten, wenngleich er, wie die späteren, jenen vor diesem behandelt. Damit führt die animistische Theorie aber schon zu der letzten hier zu besprechenden Anschauung über

themselves, or as animated by their special deities . . . In the religion of the North American Indians, the Heavengod displays perfectly the gradual blending of the material sky itself with its personal deity; 256: West Africa is another district where the Heaven-god reigns, in whose attributes may be traced the transition from the direct conception of the personal sky to that of the supreme creative deity.

¹) Natural Religion 1889, 157.

²) Principles of Sociology I, 1876, 411.

³) Animismus, RGÖ. I, 1909, 489. Dagegen halte ich die weitere Fassung des Begriffs, die Heinzelmann, Animismus und Religion 1913, 11 empfiehlt und auch manchmal bei Wundt selbst findet, nicht für glücklich.

⁴) vgl. Skeat, Malay Magic 1900, 579, Kunt, Het animisme in den ind. archipel 1906, 1 ff., Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums 1908, 25, Die Religion der Batak 1909, 2 f., Visscher, Religion und soziales Leben der Naturvölker 1911, I, 137 ff. 198, Kessler bei Neuhauß, Deutsch-Neuguinea III, 1912, 111 ff., Nieuwenhuis bei Colijn, Neerlands-Indië (1910.) ²I, 1913, 202 ff.

die Anfänge der Religion hinüber, die erst in den letzten Jahren mehr Anklang gefunden hat.

Vertreten wurde sie allerdings schon früher, nämlich von Guxau¹ und J. H. King,² aber erst ihre Erneuerung durch Marrett³ machte größeren Eindruck. Freilich will er wieder nicht leugnen, daß some sort of animism in Tylor's sense of the word was a primary condition of the most primitive religion of mankind; er meint nur, that there were other conditions no less primary; aber er behauptet doch, that it can be shown conclusively that, in some cases, animistic interpretations have been superimposed on what previously bore a non-animistic sense.⁴ Natürlich wird durch diese oder die von Marrett sonst bevorzugte und von anderen übernommene Bezeichnung präanimistisch die in Rede stehende Anschauung noch nicht genauer bezeichnet; auch der von jenem daneben gebrauchte Ausdruck Animatismus ist nicht glücklich, da er doch wieder von anima oder animus abgeleitet ist, wovon hier keine Rede sein soll. Auch der neuerdings von Karuz⁵ vorgeschlagene Ausdruck Emanismus ist nicht nur unrichtig gebildet, sondern auch deshalb weniger zu empfehlen, weil die in den Dingen angenommenen Kräfte gar nicht immer emanieren; außerdem kränken die beiden Bezeichnungen daran, daß sie dasjenige, worauf es eigentlich ankommt, nicht zum Ausdruck bringen. Das tut erst der von van Gennep⁶ geprägte Ausdruck Dynamismus; denn besondere Kräfte findet man auf dieser Stufe in den Gegenständen des religiösen Glaubens. Aber wie man diese Anschauung auch des näheren bezeichnet, jedenfalls gewinnt sie als Theorie über die Anfänge der Religion immer mehr Anhänger⁷ und scheint bestimmt, schon recht bald die animistische Theorie aus dem Felde zu schlagen.

¹⁾ L'irréligion de l'avenir 1886. ¹² 1906.

²⁾ The supernatural 1892; vgl. über beide Werke W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, 1912, 413 ff.

³⁾ Pre-animistic Religion, Folk. 1900, 162 ff. = The Threshold of Religion (1909), 1 ff.

⁴⁾ ebd. X; vgl. auch 8: this being assumed, we reach our special problem: Before, or at any rate apart from, Animism, was early man subject to any experience, whether in the form of feeling, or of thought, or of both combined, that might be termed specifically "religious"?

⁵⁾ Emanismus, ZEthn. 1913, 545 ff.

⁶⁾ Animisme en dynamisme, De Beweging 1907, 394 ff.

⁷⁾ vgl. darüber van Gennep, Les rites de passage 1909, 8 ff., meinen Artikel über die neuesten Arbeiten über Animismus und Totemismus, JWZK. 1911, 965, W. Schmidt a. a. O. I, 433 ff., sowie noch Söderblom bei Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte 1912, 24 ff., bei Stadling, Shamanismen i norra Asien 1912, VII ff. und diesen selbst 8 ff., sowie Söderblom, Wissenschaftliche Erforschung und religiöse Beurteilung des primitiven Heidentums, Deutsch-evangelisch 1914, 196 ff., Weule, Leitfaden der Völkerkunde 1912, 134, Alton,

Freilich die Beweise, die man bisher in der Regel dafür angeführt hat, scheinen mir nicht zwingend zu sein — sollten es wohl auch ursprünglich nicht sein; denn, wie wir eben sahen, Marrett wenigstens wollte ja den von ihm gewöhnlich sogenannten Präanimismus gar nicht als die älteste Form der Religion erweisen. Und wenn ihn die Späteren dafür ansehen, so dürfte es ihnen mit den bisher üblichen Argumenten eben noch nicht gelungen sein, ihn als solche zu erweisen.

Am wenigsten genügt natürlich der Hinweis auf gewisse religiöse Vorstellungen, in denen keine Beseelung des betreffenden Gegenstandes angenommen wird oder angenommen zu werden scheint — denn manchmal ist das in der Tat nur Schein. Aber auch wo es anders steht, braucht diese Vorstellung natürlich nicht deshalb schon gegenüber der anderen, animistischen, die ältere darzustellen; es kann vielmehr die Wohnung oder das Bild einer Seele oder eines Geistes mit dieser oder diesem verwechselt worden sein. Soll das nicht zutreffen, so müssen sich also besondere Gründe dafür anführen lassen; und auch dann ist diese Vorstellung damit offenbar noch nicht als älter als die animistische erwiesen.

Auch daraus kann keine voranimistische Entwicklungsstufe der Religion erschlossen werden, daß es in den verschiedensten Sprachen (nicht nur von primitiven Stämmen¹⁾ Ausdrücke für das Außerordentliche gibt, die auch von unbeseelt gedachten Gegenständen gebraucht werden. Denn zugleich wendet man sie eben auf Gegenstände und Wesen an, die als beseelt oder als Seelen vorgestellt werden. Oder wie Marrett² von diesem mit verschiedenen Namen — der bekannteste ist ja das polynesishe mana — bezeichneten Begriff sagt: it is the common element in ghosts and gods,

Fetishism, ERE. V, 1912, 895, Ebd. Lehmann, Kultur der Gegenwart I 3, 1 (1906.) ²1913, 17 f., Karuḥ a. a. O., Greßmann, Mantik, Magie, Astrologie, RGG. IV, 1913, 126 f., Holmberg, Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker 1913, 1 ff.

¹⁾ vgl. über diese Marrett a. a. O. 98 ff., The Conception of Mana, Transact. of the Third Internat. Congress for the Hist. of Religions 1908, I, 46 ff., The Tabu-mana Formula as a Minimum Definition of Religion, AR. 1909, 186 ff., Hartland, President's Address, Transact. I, 28 ff., Clodd, Preanimistic Stages in Religion, ebd. 33 ff., Preuß, Religionen der Naturvölker, AR. 1910, 425 ff., Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, 54 ff., auch schon Waitz, Anthropologie der Naturvölker II, 1860, 183. 439 f., Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, 1909, 465 f., Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914, 123 ff., S. R. Lehmann, Mana 1916, Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 1916, 34 ff., über Kulturvölker de Groot, The Religion of the Chinese 1910, 3 f. (vgl. auch Franke, Die religionswiss. Literatur über China seit 1900, AR. 1910, 113), Revon, Le Shintoïsme, RHR. 1904, 49, 27 ff., auch das Zitat aus Motoori bei Harada, God (Japanese), ERE. VI, 1913, 294, sowie Söderblom a. a. O. 97 ff., Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, 479 ff., van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de oud-egyptische pyramidetexten 1916, 7 ff.

²⁾ The Threshold 12; vgl. auch S. R. Lehmann a. a. O.

in the magical and the mystical, the supernal and the infernal, the unknown within and the unknown without. Aber daß zuerst das nicht beseelt Gedachte verehrt worden sei, das läßt sich natürlich daraus nicht entnehmen.

Endlich ist es zwar klar, daß ein Kind, wenn es einen leblosen Gegenstand doch anredet oder schlägt, in ihm ebensowenig wie in sich selbst eine Seele annimmt; aber ob wir von da aus auf die hier in Betracht kommenden Vorstellungen des primitiven Menschen zurückschließen dürfen, das ist bei dem Unterschied, der zwischen unseren Kindern und den erwachsenen Primitiven besteht, doch sehr zweifelhaft.

Um so zwingender ist eine andere Argumentation, die man merkwürdigerweise bisher nur selten angewendet hat, die Argumentation aus der Vorstellung, die sich der Primitive ursprünglich von sich selbst macht. Ergibt sich nämlich, daß er bei sich selbst ursprünglich nicht Leib und Seele unterscheidet, so kann man das ebensowenig für seine Vorstellung von den Dingen seiner Umgebung annehmen; denn daß er diese sich selbst analog denkt, ist wohl ohne weiteres klar.

In dieser Beziehung ist nun bei weitem das meiste von Wundt zu lernen, obwohl dieser selbst ja die präanimistische Theorie ablehnt. Er findet eben (wie auch schon Frühere¹⁾ überall dort, wo nur besondere Kräfte angenommen werden, auch Seelen vorausgesetzt; aber das liegt nur an seiner Befangenheit in animistischen Vorstellungen.² Allerdings nehmen manche Stämme an, daß in ihren verschiedenen Gliedern verschiedene Seelen wohnen, aber das beweist nicht, daß auch andere, und zwar von Anfang an, so dachten. Tatsächlich ist in der Regel gar nicht von einer Körper- oder Organsseele, auch nicht von einem Seelenstoff die Rede, sondern der ganze Körper oder die einzelnen Organe als solche gelten als mit besonderen Kräften ausgerüstet,³ und das kann nicht etwa erst aus jenem

¹⁾ vgl. besonders Schulke, Psychologie der Naturvölker 1900, 251 ff.

²⁾ vgl. Söderblom a. a. O. 10: „seine (Wundts) Beschreibung der Körperseele nähert sich den neueren Erkenntnissen von der . . . primitiven Machtvorstellung. Doch dürfte der Name Seele . . . hier eine irreleitende Bezeichnung für ‚Macht‘ sein;“ 187 f.: „was . . . Wundt betrifft, so muß die sehr bedeutsame Modifikation in Betracht gezogen werden, welche die animistische Theorie bei ihm erfährt, insofern als er die Körperseele von der freien Seele scheidet, und die erstere auf eine Weise beschreibt, die zuweilen den Machtvorstellungen ganz nahe kommt“; auch Schreuer, Das Recht der Toten, Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft 1916, 342: „nach allem, was sich mir ergeben hat, muß ich den Ausgangspunkt für das Problem nicht in einer ‚Körperseele‘, sondern in einem beseelten oder, noch richtiger gesagt, belebten Körper sehen“; 367: „am Anfang der Entwicklung steht nicht ein Dualismus von Leib und Seele, sondern die Einheit des lebenden Körpers vor und nach dem Tode“.

³⁾ Wenn Teshmann, Die Pangwe 1913, II, 7 diese Kraft Körperwesen nennen will, so kann ich das nicht für glücklich halten.

Seelenglauben entstanden sein.¹ Denn nachdem einmal Leib und Seele unterschieden worden waren, konnte das nicht wohl wieder so völlig vergessen werden; finden sich also Ausdrücke und Anschauungen, die keine solchen Unterschiede machen, so gehen sie auf eine ältere Zeit zurück, so handelt es sich zunächst auf diesem Gebiet um Präanimismus im chronologischen Sinne des Wortes.

Im einzelnen darf ich nun hier dem Folgenden nicht zu sehr vorgreifen. Ich habe erst später zu zeigen, welche Gegenstände des religiösen Glaubens man annimmt, und wie man sich zu ihnen verhält; so beschränke ich mich hier möglichst auf die Vorstellung, die man sich in jener besonderen Beziehung, und zwar zweifellos, von ihnen macht — mehrdeutige Anschauungen oder Gebräuche bleiben außer Betracht —, und behandle außerdem nur diejenigen Begriffe eingehender, die auch im Neuen Testament eine Rolle spielen. Im übrigen spreche ich zunächst von der präanimistischen oder dynamistischen Auffassung des ganzen Körpers, dann seiner einzelnen Teile.

Die erstere ergibt sich vor allem aus der Art, wie man mit dem Körper ursprünglich und später noch nach dem Tode verfährt. Man begräbt die Toten — um hier nur von dieser Form der Bestattung zu reden — von Haus aus vielleicht, weil man sich ihrem Einfluß entziehen, sie unschädlich machen will: das folgt mit Sicherheit wenigstens für bestimmte Fälle aus der besonderen Art und Weise, in der man sie begräbt. Manche Stämme in Australien und Südafrika zerschlagen ihnen, damit sie nicht wiederkommen können, die Knochen, ja die am Herbert River füllen ihnen Magen und Lungen mit Steinen.² Ausgesprochenenmaßen, um dem Toten (ursprünglich nicht seiner Seele, sondern ihm selbst) das Speerwerfen unmöglich zu machen, schneidet man ihm in Australien den Daumen der rechten Hand ab;³ auch der bei den Griechen gelegentlich erwähnte *μαχαλιμός*, das Abschneiden und Umhängen der Extremitäten, und das bei den Ägyptern auch später, wo es keinen Zweck mehr hatte, übliche Abschneiden des Kopfes⁴ hatte ursprünglich einen ähnlichen Zweck. Wurden doch in Litauen Selbstmörder, von denen man besondere Nachstellungen fürchtete, damit sie nicht wiederkommen und die Felder schädigen könnten, noch vor einigen zwanzig Jahren so, daß man ihnen den Kopf vor die Füße legte, begraben. Auf den Molukken steckt man einer im Kindbett gestorbenen Frau, von der

¹) vgl. auch Otto, *Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie*, ThR. 1910, 298 f., Karuž a. a. O. 567 ff., sowie Neckel, *Walhall* 1913, 106 ff., bes. 111.

²) vgl. Hartland, *Death and Disposal of the Dead* (Introductory and Primitive), ERE. IV, 1911, 433.

³) vgl. *Thlor* a. a. O. ⁵I, 451.

⁴) vgl. Rohde, *Psyche* I, 1894. ⁵⁻⁶ 1910, 322 ff., Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* 1906, 903.