

ALLGEMEINE
RELIGIONSGESCHICHTE

VON

CONRAD VON ORELLI

DR. PHIL. ET THEOL., ORD. PROF. DER THEOL. IN BASEL.

Bonn

A. Marcus & E. Weber's Verlag.

1899.

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Seinem lieben Freunde,

dem

GRAFEN WOLF BAUDISSIN

Dr. phil. et theol. und ord. Prof. der Theol. in Marburg i. H.

in Erinnerung an unvergessliche, gemeinsam verlebte Studienjahre

gewidmet

vom

V e r f a s s e r .

Vorwort.

Die Bestimmung dieses Buches ist eine bescheidene. Es soll den Anfänger, vorab den jungen Theologen, in das Gebiet der Allgemeinen Religionsgeschichte einführen. Seit 22 Jahren, während welcher ich dieses Fach in akademischen Vorlesungen behandelt habe, ist mir häufig der Wunsch nach einem solchen Handbuch geäußert worden; auch heute noch ist auf diesem Gebiet für den Anfänger am wenigsten gesorgt. Daher habe ich mich, der Anregung des Herrn Prof. Dr. Lemme Folge leistend, zur Herausgabe eines Lehrbuches verstanden, welches das zur heutigen theologischen Bildung unentbehrlichste Material enthalten soll, nicht ohne auf die vom Standpunkte christlicher Erkenntnis sich zu dessen Beurteilung darbietenden Gesichtspunkte hinzuweisen. Dass ich bei der Auswahl der aufzuführenden Litteratur aus der bald überreichen Zahl der Bearbeitungen einzelner Parteen und Gegenstände die dem Theologen zugänglicheren Schriften bevorzugte, rechtfertigt sich aus dem angegebenen Zwecke des Ganzen. Aber auch Nichttheologen innerhalb und ausserhalb des Lehrstandes empfinden heutzutage das Bedürfnis nach einer Orientierung über die ausserbiblischen Religionen, wie ich öfter wahrzunehmen Gelegenheit hatte. Ich hoffe, die vorliegende Darstellung wird auch ihnen einigermassen dienlich sein können. Es war mein Bemühen, gemeinverständlich zu sein und mit Vermeidung eines erdrückenden gelehrten Apparats doch denen, welche weitere Belehrung suchen, dafür Wegleitung zu geben. Sachlich war ich bestrebt, die Völkerreligionen nicht zu idealisieren, ihre Schranken und Fehler nicht zu verwischen, aber ebenso auch das dank dem *λόγος σπερματικός* über die heidnische Menschheit verstreute, aus Gott stammende Licht zur Geltung zu bringen. — Die Zahl der Freunde, welchen ich im Laufe der Jahre Belehrungen über den einen und andern Punkt verdanke, ist eine so grosse, dass ich meinen Dank dafür nur summarisch abstaten kann. Hingegen sei noch das Verdienst des Herrn Pfarrer Kappeler in Neunforn (Thurgau) um die Anfertigung des Registers hervorgehoben, welches den Lesern willkommen sein wird.

Basel, 10. Juni 1899.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.	Seite
1. Die Religion im allgemeinen	1
2. Allgemeine Religionsgeschichte	5
3. Religion und Kultur	7
4. Die Einteilung der Religionen	13
5. Verhältnis der allgemeinen Religionsgeschichte zur christl. Theologie	19
6. Geschichte der Disziplin.	21
A. Turanische Gruppe.	
I. Religion der Chinesen.	
Einleitung.	28
1. Die alchinesische Reichsreligion	43
2. Lao-tse	56
3. Kong-tse's Leben und Lehre	62
4. Spätere Meister.	72
5. Entwicklung der chinesischen Volksreligion bis auf die Gegenwart	80
II. Religionen der übrigen turanischen Völker	87
1. Die mongolisch-tatarischen Religionen.	87
2. Die Finnische Religion.	97
3. Die Japanische Religion	102
B. Hamitische Familie.	
Religion der alten Ägypter.	
Einleitung	107
1. Selbstdarstellung der Gottheit in der sichtbaren Natur	130
2. Die vornehmsten Götter der alten Ägypter.	138
3. Historisch-theologische Kritik der ägypt. Götterlehre	150
4. Leben nach dem Tode. Totenkultus	156
C. Semitische Familie.	
I. Religion der Babylonier und Assyrer.	
Einleitung.	164
1. Götter der Babylonier und Assyrer.	180
2. Magie und Mantik	195
3. Sittlichkeit, Frömmigkeit, Kultus.	205
4. Kosmologie und mythologische Epen	214
5. Der Zustand nach dem Tode	223

II. Religion der Phönizier, Kanaaniter, Karthager.	Seite
Einleitung	227
1. Vorstellungen von der Gottheit	231
2. Kultus und Frömmigkeit	243
III. Religion der Aramäer, Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Araber	250
IV. Israel und die Semiten	260
V. Das Christentum	277
VI. Der Manichäismus	279
VII. Die mandäische Religion	291
VIII. Der Islam.	
Einleitung	302
1. Religion der vorislamischen Araber	304
2. Muhammed, sein Leben und persönlicher Charakter	323
3. Der Koran	353
4. Lehre und Kultus im Islam	357
5. Ausbreitung und Spaltungen im Islam	374
D. Indogermanische Familie.	
Einleitung	391
I. Indische Religionen.	
Einleitung	394
1. Die Religion der vedischen Zeit	
a) Die vedischen Götter	402
b) Das Verhältnis der Menschen zu den vedischen Göttern	418
2. Der ältere Brahmanismus	424
a) Die Theologie des Brahmanismus	426
b) Religiöses Leben im Brahmanismus	434
c) Soziales Leben im Brahmanismus	442
3. Der Buddhismus.	
a) Leben und Wirken des Buddha	448
b) Grundzüge der Lehre des Buddha	460
c) Weitere Ausgestaltung der Lehre und des Gemeindelebens	467
a) Dharma	468
β) Vinaja	473
d) Spätere Entwicklung und Ausbreitung des Buddhismus	479
e) Buddhismus und Christentum	488
4. Der Dschainismus	493
5. Der Hinduismus.	
a) Allgemeine Charakteristik	499
b) Die drei Hauptgötter und die Religionen des Hinduismus	502
c) Religiöse Sitten und Gebräuche des Hinduismus	512
d) Die Sikhs.	515
e) Der Brahma-Samadsch	523

	Seite
II. Die parsische Religion.	
Einleitung	526
1. Ahuramazda und Angramainju	538
2. Der Kampf zwischen Ahuramazda und Angramainju	547
3. Kultus und Frömmigkeit	553
4. Theologische Kritik des Parsismus	559
5. Sekten und Ausläufer der parsischen Religion	562
III. Die hellenische Religion.	
Einleitung	567
1. Die historische Entwicklung der griechischen Religion.	
a) Vorhomerische Zeit	577
b) Homerische Zeit	581
c) Die Hesiodische Dichtung	587
d) Blütezeit des hellenischen Volkstums	588
e) Hellenistische Zeit	592
2. Die hellenische Götterwelt	593
3. Heroen, Theogni, Schicksal, Unterwelt	616
4. Kultus, Frömmigkeit, Sitte	627
IV. Die römische Religion.	
Einleitung	639
1. Die historische Entwicklung der römischen Religion.	
a) Die Zeit der ländlichen Gottheiten	645
b) Die erste Zeit des römischen Gemeinwesens	647
c) Von den Tarquiniern bis zum zweiten punischen Kriege	649
d) Vom zweiten punischen Kriege bis zum Ende der Republik	652
e) Unter dem Kaisertum	656
2. Die Götter und Genien der Römer	661
3. Kultus und Sitte	674
V. Die Religion der Kelten.	693
VI. Die Religion der Germanen.	
1. Die alte Religion Germaniens.	
Einleitung	697
a) Götter und Geister der alten Germanen	701
b) Kultus und Brauch	707
2. Die nordische Religion.	
Vorbemerkung über das nordische Schrifttum	711
a) Die nordischen Götter	713
b) Die nordische Weltanschauung	720
c) Moderne Kritik der nordischen Mythologie	724
d) Kultus und Brauch bei den nordischen Germanen	727
VII. Religion der Slaven	730
E. Afrikanische Gruppe.	
Einleitung: Die Neger Afrika's	738
1. Die Vorstellung des Himmelsgottes	745
2. Geisterglauben und Fetischismus bei den nördl. Neger- völkern	752
3. Kultus und religiöser Brauch	759

F. Amerikanische Gruppe.	Seite
I. Die wilden Indianer.	
Einleitung	770
Die Religion der wilden Indianer	775
II. Die Mexikaner.	
Einleitung	783
Die Religion der Mexikaner	785
III. Die Peruaner.	
Einleitung	801
Die Religion der Peruaner	803
G. Ozeanische Gruppe.	
Einleitung	814
1. Die Australier und Tasmanier	815
2. Die Melanesier	818
3. Die Mikronesier	821
4. Die Polynesier	823
Schlussbemerkungen.	
1. Allgemeinheit der Religion	837
2. Die Frage nach der frühesten Gestalt der Religion	839
3. Verhältnis der Völkerreligionen zum Christentum	846

Abkürzungen.

- BMM. = Basler Missionsmagazin.
CIS. = Corpus Inscriptionum Semiticarum, Paris 1881 ff.
KAT². = Eb. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament,
2. Aufl. Giessen 1883.
NKZ. = Neue Kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von G. Holz-
hauser. 1890 ff.
PRE.^{1. 2. 3.} = Protestantische Realencyklopädie. 1. 2. 3. Auflage.
RHR. = Revue de l'Histoire des Religions, Paris 1880 ff.
SBE. = Sacred Books of the East, herausgegeben von Max Müller
in Oxford.
TLZ. = Theologische Litteraturzeitung, herausgegeben von Harnack
und Schürer.
TSK. = Theologische Studien und Kritiken.
WPR. = The Worlds Parliament of Religions, Chicago 1893, 2 vols.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
-

Einleitung.¹⁾

1. Die Religion im allgemeinen.

Das Wort „Religion“ wird in subjektivem und in objektivem Sinne gebraucht. In ersterem versteht man unter Religion das Verhalten des Menschen zur Gottheit, soweit diese mit unmittelbarer Gewissheit in sein Bewusstsein getreten und für dasselbe Autorität geworden ist. Dieses im Innersten des Menschen wurzelnde Verhältnis wirkt sich im Gefühl, Intellekt und Willen des Menschen aus. Die unmittelbare Empfindung des Göttlichen spricht sich im Kultus aus, das vernünftige Bewusstsein davon prägt sich aus in Symbolen, Mythen, Lehren u. s. w. Das praktische Bestimmte durch das Göttliche tritt zu Tage in Sitten, Rechten, Gesetzen, ethischen Grundsätzen. Die Gesamtheit dieser Lebensäußerungen des religiösen Bewusstseins nennt man Religion im objektiven Sinne.

Bestimmt man die Religion einfach als das Verhältnis des Menschen zu Gott, so ist der Begriff zu weit gefasst. Alles Endliche, auch Tiere und Pflanzen stehen zu Gott in einem Verhältnis. Aber Religion hat nur der Mensch, bei welchem dieses Verhältnis ein bewusstes ist. Dies liegt auch schon in dem ursprünglichen Sinne des Wortes religio, das, wie immer man es etymologisch ableite²⁾, ein subjektives Verhalten, bewusste Ehrfurcht vor

1) F. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Strassb. 1880. — Derselbe, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Strassb. 1876. — Derselbe, Essays, 2 Bändchen, Leipzig 1869. — Victor von Strauss und Torney, Essays zur Allg. Religionswissenschaft, Heidelb. 1879. — J. G. Müller, Über Bildung und Gebrauch des Wortes Religio, Programm, Basel 1834 und TSK 1835, Heft 1. — J. Köstlin, Art. „Religion“ PRE², 12, 638 ff. — A. Réville, Prolégomènes de l'Histoire des Religions, Paris 1881.

2) Bekanntlich stehen sich gegenüber die Ableitungen Ciceros von relegere und diejenige des Lactanz von religare. Cicero sagt De nat. deorum 2, 28: Qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut eleganter ex eligendo, tanquam a deligendo diligenter, ex intelligendo intelligenter; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. Es bedeutet dann religio eigentlich das Wiederlesen, Überlegen, Überdenken, die Bedenklichkeit, Scheu (J. G. Müller) oder das Wiederlesen und fleissige Durchnehmen religiöser Satzungen

dem Göttlichen ausdrückt. In obiger Definition ist aber auch die Beschränktheit und der relative Charakter des Verhältnisses zu Gott angedeutet. Religion findet sich auch da, wo der uns Christen bekannte Gott ein unbekannter ist und nur spärliche, sehr getrübbte Lichtstrahlen seines Wesens ins Bewusstsein der Menschen gefallen sind. Gerade um seiner Unbestimmtheit und Allgemeinheit willen ist für diese Seite des Lebens der Menschheit der Ausdruck „Religion“ unentbehrlich, so wenig er in den kirchlichen Sprachgebrauch gehört, in welchen er seit der Zeit des Rationalismus etwa eingedrungen ist. Treffender als das lateinische *religio* drückt jenen allgemeinen Begriff aus das hebräische *ir'ath Elohim* (Gen. 20, 11), „Furcht der Gottheit“, welche auch Heiden zugeschrieben wird und auch bei diesen sittlich wirkt (Gen. 42, 18). Doch lässt sich die Unbestimmtheit und Relativität, die in dem hebr. *Elohim* liegt, nicht übersetzen. Nahe verwandt ist auch das griechische *deisidaimonia* (Apost. 17, 22; vgl. 25, 19), Ängstlichkeit vor den unsichtbaren Mächten (Dämonen). Doch wäre mit diesem Worte das Relative zu stark ausgesprochen, als dass wir auch die Gottesfurcht der Juden und Christen darunter begreifen könnten.

Schon aus dem bisherigen geht hervor, dass nicht jedes Bewusstsein vom Überirdischen schon religiös ist oder gar das Wesen der Religion ausmacht. Es lässt sich ein blos verstandesmäßiges Bewusstsein von einem Unendlichen, Absoluten, Ewigen denken, das durch Operation des Verstandes gewonnen ist. Ein Philosoph, der auf solchem Wege zu einem Gottesbegriff gelangt, hat darum noch nicht Religion. Erst dann wird man ihm solche nicht absprechen können, wenn dieser Gott, den er durch umständliche logische Arbeit gefunden hat, mit unmittelbarer Gewissheit von ihm empfunden und für sein Leben Autorität geworden ist. Nicht selten freilich sind Religionen intellektualistisch geworden; aber durch die einseitige Betonung des Wissens um den Inhalt ihres Glaubens ist jedesmal ihr Leben erstarrt. Darauf folgte etwa eine Reaction, indem ebenso einseitig die praktische Tugend als das wesentliche an der Religion angepriesen wurde, d. h. das Bestimmte des Lebens durch die göttliche Norm. Allein so unverässerlich jeder gesunden Religion die Ausgestaltung im sittlichen Leben ist, so ist doch das sittliche Handeln an sich nicht

(Köstlin). Dass der Übergang der Bedeutungen sehr durchsichtig sei, kann man nicht behaupten. Doch ist diese Ableitung sprachlich immer noch etwas wahrscheinlicher als die des Lactantius, welcher (Institut. div. 4, 28) sagt: *Hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo.* Religion wäre also das Gebundensein, bezw. Sichgebundenwissen, von einer höheren Macht. Der Sinn wäre schön, fast zu logisch. Diese eine Zeit lang ganz fallen gelassene Erklärung findet neuerdings wieder namhafte Vertreter. Dass von *religare* das Subst. *religio* gebildet wurde, ist in der That möglich, wie die Beispiele *optio, rebellio, internecio*, von *optare, rebellare, internecare* u. a. beweisen.

notwendig religiös. Bekanntlich hat Schleiermacher der intellektualistischen und der moralistischen Fassung der Religion eine dritte gegenübergestellt¹⁾, welche sich noch immer des meisten Beifalls erfreut. Nach ihm ist das Gebiet der Religion das menschliche Gemüt, ihr Wesen ein bestimmtes Gefühl, das er näher als „absolutes Abhängigkeitsgefühl“ bezeichnet hat. Sobald man unter diesem Gefühl nicht ein bloß zuständliches, sondern ein gegenständliches mit objektivem Inhalt versteht, so leuchtet ein, dass damit eine hohe Wahrheit, wenn auch nicht ohne Einseitigkeit, ausgesprochen ist. Liegt es doch in dem Wesen des Absoluten, Göttlichen, dass es nicht von den Kategorien des Verstandes erfasst, sondern nur vom Gemüt empfunden werden kann. Gefühle sind die ersten Regungen des Göttlichen im Menschen, und die innigste Art, wie er das Göttliche in sich aufnehmen kann, bleibt bis zuletzt noch Gefühl. Allein darum ist noch nicht die Religion reine Sache des Gefühls oder das bloße Gefühl des Unendlichen, Göttlichen schon Religion. Wir haben das religiöse Gefühl als ein gegenständliches bezeichnet; der Gegenstand, welcher dasselbe hervorruft, muss notwendig ins Bewusstsein treten. Damit ist dem intellektuellen Faktor ebenfalls ein konstitutives Recht in der Religion eingeräumt. Ohne dass dieser den göttlichen Inhalt zu erkennen sich bemüht, kommt es zu keiner Religion. Auch ist nicht richtig, dass, wie man nach Schleiermacher meinen sollte, das Mass der Frömmigkeit bloß vom Mass der religiösen Empfindung oder Gefühlswärme abhänge. Die Frömmigkeit ist auch durch die Erkenntnis Gottes und nicht am wenigsten durch den Gehorsam bedingt, welchen der Mensch der von ihm empfundenen Gottheit leistet. Daher ist auch diese Darstellung, welche wieder die Religion einem bestimmten psychischen Organ zuteilt oder in eine bestimmte Gattung psychischer Funktionen verweist, einseitig. Das richtige ist, dass die Gottheit am Innersten des menschlichen Personlebens offenbar wird und sich deshalb im Gefühl, Intellekt und Willen auswirkt²⁾; dass es verkrüppelte oder doch einseitig entwickelte

1) Siehe besonders seine zweite Rede über die Religion. Die Benennung „absolutes Abhängigkeitsgefühl“ erscheint erst später in seiner Glaubenslehre.

2) Vgl. J. T. Beck's Christl. Glaubenslehre I (Gütersloh 1886), 160: „Diese Darstellungen (allgemeinen göttl. Offenbarungen) einer Liebe erweckenden Güte, einer Furcht erweckenden sittlichen Macht, einer alles beherrschenden intelligenten Macht oder Weisheit in Natur und Geschichte — sie dringen dem Menschen, bevor er sich noch besinnen kann, ins Herz oder wenigstens an das Herz; sie ergreifen durch ihre Vielseitigkeit und Wechsel alle Seiten unseres geistigen Lebens: Gemüt, Gewissen, Willen, Verstand . . . sie ergreifen alle jene geistigen Lebenspunkte des Menschen einheitlich im tiefen Centrum seines persönlichen Lebens als überlegene höchste Macht.“ Albr. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung² III, 185: „Die geschichtlichen Religionen nehmen alle geistigen Funktionen in Anspruch, das Erkennen für die Lehrüberlieferung, d. h. für die besondere Weltanschauung, das Wollen für den gemeinsamen

Religionserscheinungen gibt, bei welchen die eine oder andere Seite zu fehlen scheint, kann die Thatsache nicht umstossen, dass diese drei Seiten zu einer gesunden Entwicklung der Religion notwendig sind.

Bei der Macht, mit welcher die Gottheit auf das Innere des Menschen einwirkt, kann es nun nicht anders sein, als dass der Mensch dem Verhältnis, in welchem zu ihr zu stehen er sich bewusst geworden, auch nach aussen Ausdruck giebt. Dies geschieht den Grundanlagen des Menschen entsprechend, auf dreierlei Weise. Die unmittelbare Beziehung des Menschen auf die Gottheit spricht sich unwillkürlich aus in der Anbetung. Die Bezeugung Gottes am Herzen des Menschen lockt von selbst eine Antwort von seiten des Menschen an das höhere Wesen hervor, dessen er bewusst geworden. Ob in blossen Anrufungen oder zugleich in Opfern, es ist dem Menschen ein natürliches Bedürfnis dieser höheren Macht seine Anerkennung auszusprechen, und gerade in diesen Huldigungen wird seine Vorstellung von der Gottheit und seinem Verhalten zu ihr besonders getreu zu Tage treten.

Allein auch nach theoretischem Ausdruck strebt die Religion. Der Mensch besinnt sich notwendig auf den Inhalt seines religiösen Bewusstseins, dessen Gegenstand ihm der ehrwürdigste, wichtigste ist. Aus den religiösen Vorstellungen, Darstellungen und Lehren, die sich unter Mitwirkung der Vernunft gebildet haben und vielleicht mündlich, vielleicht in Symbolen, vielleicht schriftlich überliefert werden, wird sich erkennen lassen, was er sich bei seiner Verehrung eines höheren Wesens denkt.

Endlich aber wird jede lebenskräftige Religion auf Leben und Sitte überhaupt zurückwirken. Denn, ist das göttliche Wesen Autorität, ja höchste Autorität für den Menschen, so wird das Bestreben walten, das Leben nach ihrem Willen oder Wohlgefallen zu ordnen. Also nicht blos die kultischen Gebräuche im engeren Sinn, sondern auch die gesamte Lebensordnung ist ein Gebiet, wo der Einfluss der Religion herrscht und ihre Eigenart sich nachweisen lässt. Sehr häufig wird nun freilich gesagt, auf den untersten Stufen der Religion habe diese mit der Ethik nichts zu thun. Erst auf einer höheren Entwicklungsstufe vollziehe sich die Verbindung zwischen beiden. Dies beruht auf einer Verwechslung des Sittengesetzes im allgemeinen mit dem, was für uns Inhalt desselben ist¹⁾. Von der Religion sind gewisse Anforderungen an

Kultus, das Gefühl für den Wechsel der Befriedigung und Nichtbefriedigung, in welchen Stimmungen sich das religiöse Leben von den gewöhnlichen Verhältnissen abhebt.“ Hier ist nur das Wollen einseitig auf die Handlung nach der Gottheit hin bezogen, während das Handeln nach der Welt hin mindestens ebensoschr in Betracht kommt.

1) So z. B. bei Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker² I (Leipzig 1877) S. 323 f.: „Sittliche Vorstellungen pflegen mit den religiösen Ansichten ursprünglich gar nicht in Verbindung zu stehen. Es mag genügen . . . nur das eine Beispiel der Kamtschadalen zu nennen, denen

das Verhalten des Menschen unzertrennlich. Die Ethik hat allerdings noch eine andere Quelle in den sozialen Beziehungen und Rücksichten. Aber schon auf einer sehr niedrigen Stufe werden auch diese von der religiösen Autorität getragen, wie der nächste Abschnitt zeigen wird¹⁾).

Wie oben angedeutet worden, dass die drei Geisteskräfte, in welchen das religiöse Leben pulsiert, nicht überall gleich kräftig davon erfasst werden, so ist hier zu sagen, dass die eine Lebensäußerung auf Unkosten der andern vorherrschen, oder hinter ihnen zurücktreten kann. Es kann die Religion vom kultischen Brauch oder von der Lehre oder auch von einer Moral überwuchert und fast absorbiert werden. Man kann im Zweifel sein, ob eine Norm des Glaubens oder eine Einwirkung desselben auf das Leben überhaupt vorhanden war. Doch werden wenigstens Ansätze zur Ausgestaltung der Religion nach diesen Richtungen allen oder Überreste derselben allenthalben sich finden.

Der Inbegriff dieser Entfaltung und Lebensäußerungen des religiösen Bewusstseins nun nennt man Religion im objektiven, oder positiv-historischen Sinn. Warum es eine Mehrheit solcher positiven Religionen gibt, wird sich alsbald zeigen.

2. Allgemeine Religionsgeschichte.

So nennt man die historische Darstellung des oben bestimmten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, soweit dasselbe als objektive Religion in den einzelnen Teilen der Menschheit Gestalt gewonnen hat. Aus einer Geschichte der Religionen erwächst allmählich eine Geschichte der Religion.

Dass das angegebene Verhalten der Menschen zur Gottheit sehr verschiedene Gestalt annehmen musste, lässt sich im voraus denken. Selbst wenn Gott sich allen Menschen in gleicher Weise offenbarte, wären diese sehr verschieden beanlagt, ihn zu erkennen

einzig die Übertretung ihrer abergläubischen Gebräuche als Sünde gilt: Kohle mit dem Messer zu spessen, Schnce von den Schuhen mit dem Messer abzuschaben u. dgl. halten sie für grosses Unrecht und leiten die Krankheiten als Folge davon ab, während die grössten Laster ihnen als unverfänglich erscheinen.“ Also Sünde und Unrecht sind ihnen geläufige Begriffe. Welchen Inhalt sie damit verbinden, ist uns hier gleichgiltig.

1) Vgl. Robertson Smith, Religion of the Semites (London 1894) S. 53: „So sehen wir, dass die Religion selbst in ihrer rohesten Form eine moralische Macht war; die Mächte, welche Menschen verehrten, standen auf seiten der sozialen Ordnung und des Stammgesetzes, und die Furcht vor den Göttern war ein Motiv, das die Gesetze der Gesellschaft stark machte, welche zugleich die Gebote der Moral waren.“ Und S. 267: „In der alten Gesellschaft waren das im sozialen Gottesdienst ausgedrückte religiöse Ideal und das ethische, das Benehmen im täglichen Leben regierende, Ideal völlig übereinstimmend und alle Moral — wie man damals Moral verstand — war geheiligt und bekräftigt durch religiöse Beweggründe und Weihen.“

und zu empfinden und in ungleichem Masse willig, sich ihm zu unterwerfen. Auch die Befähigung, ihrem Verhältnis zu Gott äusserlich Ausdruck und Gestalt zu verleihen, wäre eine sehr mannigfaltige. Doch haben wir es nicht etwa mit einer Unzahl unzusammenhängender persönlicher Religionen zu thun. Von Religionen spricht man überhaupt erst da, wo eigenartige Gestaltungen des religiösen Lebens bei grösseren, durch nationale Einheit oder doch ethnographische Verwandtschaft oder wenigstens durch geschichtliche verbundenen Komplexen auftreten. Gleiche Sprache, gleiche psychische Anlage, gleiches Klima, gleiche Kulturstufe begünstigen gleiche Gestaltung der religiösen Vorstellungen und Gebräuche. Auch ist zu bedenken, dass die Anforderungen der Gottheit, welche mit so überlegener Macht an den Menschen herantreten, notwendig auch auf seine Umgebung sich erstrecken werden, daher er bestrebt sein wird, seinem Hause, Geschlecht, Stamm, Volk dieselbe Erkenntnis und Verehrung der Gottheit beizubringen. Immer werden Einzelne ihre lebendigere Empfindung der Gottheit, ihre tiefere Erkenntnis der Offenbarung, ihren heiligeren Eifer für das göttliche Gebot andern mitteilen und diese sich ihnen unterordnen, indem sie sich von ihnen unterweisen und belehren lassen. Dies ist auch da geschehen, wo nicht ein einzelnes Genie die Religionsgenossenschaft so offenkundig in den Augen der Nachwelt beherrscht, dass man von Religionsstiftern reden kann, wie bei einem Mose, Buddha, Muhammed, Zarathustra u. a.

Ausserdem wird dieses geistige Besitztum sorgfältig den Kindern und Nachkommen übergeben. So lebt die Religion geschichtlich fort. Dass eine Einheit vorhanden sei in dem religiösen Leben der Generationen, das verbürgt diese Vererbung. Aber auch an Bewegung und Veränderung, wie sie zu einer „Geschichte“ gehören, wird kein Mangel sein. Selbst wenn das von den Vätern Überkommene mit aller Starrheit festgehalten würde, so bliebe es nicht dasselbe; die Tradition würde eine unverstandene und missverstandene, die religiöse Institution eine tote oder auch ihrem ursprünglichen Sinne entfremdete werden. Überdies werden spätere Geschlechter neue Wahrheitsmomente ihrer Religion entwickeln; vielleicht auch wird den Jüngern die Mangelhaftigkeit oder Unhaltbarkeit ihrer religiösen Vorstellungen und Einrichtungen zum Bewusstsein kommen, sie werden den Bestrebungen eines neuen Propheten aus ihrer Mitte zufallen, der als Reformator oder Neuerer auftritt. Auch sind ja die Grenzen zwischen den einzelnen Religionsgebieten nichts weniger als unübersteiglich. Es finden bereichernde oder zerstörende Einflüsse von aussen Eingang, welche sogar dahin führen können, dass die eine Religion die andere aus ihrem Gebiete verdrängt, sei es mit äusserer Gewalt oder durch ihr geistiges Übergewicht. So hat die einzelne Religion ihr Werden und Wachsen, ihre Phasen der Entwicklung, ihre Leiden und Kämpfe, ihren Niedergang und Untergang ganz ähnlich wie die einzelne Sprache. Und wie bei den Sprachen zeigen sich bei den

historischen Religionen solche Gruppen, die man als Familien bezeichnen kann, da die Ähnlichkeit ihrer Glieder näheren gemeinsamen Ursprung verrät. Das Ziel der allgemeinen Religionsgeschichte wäre, nachdem sie den Lebensprozess der einzelnen Religionen durchforscht hätte, dieselben am rechten Ort in die Gesamtentwicklung einzureihen und schliesslich die Gruppen oder Familien aus einem früheren Ganzen abzuleiten. Erst dann hätte man eine erschöpfende Geschichte der Religion. Doch dies liegt in weitem Feld. Statt dessen wird man sich für lange — wenn nicht für immer — mit einer geschichtlichen Darstellung der Religionen begnügen müssen, genauer der Religionen, welche der Neuzeit bekannt geworden sind. Erlangen wir so freilich nur Bruchstücke, so liegt ein Trost darin, dass gerade die wichtigsten, geistig einflussreichsten Religionen, welche in der That historische Mächte geworden sind, auch die zuverlässigsten Zeugnisse ihres Daseins hinterlassen haben. Damit ist nicht gesagt, dass die scheinbar unwichtigsten, weil kaum geschichtlich zu nennenden Religionsgebilde der niedrigsten Stämme der Menschheit für unsere Disciplin nicht von hoher Bedeutung wären. Wie für den Philologen die rohste Mundart oft besonders lehrreich ist, so für den Religionsforscher die Vorstellungen und Bräuche der untersten Religionsstufe. Aber hier gerade kann am sichersten aus bekannten Gliedern auf unbekanntes geschlossen werden, da die Analogie hier am meisten massgebend ist.

3. Religion und Kultur.

Unter Kultur verstehen wir das Verhältnis des Menschen zur Welt, soweit diese durch seine vernünftige Thätigkeit bestimmt ist. Zwischen Religion und Kultur besteht nach der Bestimmung des Menschengeschlechts und den Lehren der Geschichte ein Wechselverhältnis, wonach sie sich gegenseitig bedingen und befruchten. Eine Entzweiung und Befehdung dagegen tritt zwischen beiden ein, wenn jene beiden fundamentalen Bestrebungen des Menschen auseinanderfallen. Es geschieht dies, wo eine Kultur sich zum Selbstzwecke setzt und dadurch den höheren Anspruch des Göttlichen verkennt, oder aber, wo eine Religion die Entwicklung der anerschaffenen Anlage des Menschen hemmen will und so seine Weltbestimmung missachtet.

Naturgemäss besteht eine enge Wechselbeziehung zwischen dem Verhältnis des Menschen zu Gott und demjenigen, in welchem er sich zu der von ihm vernünftig bestimmten Welt befindet. Man nennt die auf letztere gerichtete Geistesarbeit *Kultur*, seit Zschokke das Wort in diesem allgemeinen Sinne in die deutsche Litteratur eingeführt hat. Trotz des üppigen Missbrauchs, welcher mit dem Worte getrieben wird, ist es eben um der Allgemeinheit willen nicht zu entbehren, mit welcher es, subjektiv gebraucht, die ge-

samte auf die Welt gerichtete Arbeit des Menschen, und objektiv gemeint, die gesamte Frucht dieser Thätigkeit umfasst. Auch dieser Weltberuf des Menschen nimmt alle seine Geisteskräfte in Anspruch, den Intellekt, welcher die Wissenschaft erzeugt, den Willen, der die Kraft zur Erreichung vernünftiger Zwecke in Bewegung setzt in Bearbeitung des Bodens und Verwertung der Stoffe und Kräfte; das Gefühl zur Darstellung des Schönen in der Kunst und Förderung der Harmonie im Leben.

Fasst man den Begriff der Kultur in dieser Allgemeinheit, so ist dieselbe nicht nur einem Teil der Menschheit, sondern allen Menschen zuzusprechen, so einleuchtend es ist, dass die Entfaltung dieser Thätigkeit bei den einzelnen Stämmen und Völkern in sehr ungleichem Masse fortgeschritten ist. Findet man doch z. B. bei allen Menschen eine Sprache, eine solche aber ist schon ein Werk der Kultur; wir haben nämlich diese absichtlich nicht als ein Verhältnis zur Aussenwelt bezeichnet; die Pflege der dem Menschen innewohnenden Kräfte und anerschaffenen Organe gehört auch zur Kultur und bildet einen ihrer wichtigsten Teile. Und wie es ohne vernünftiges Bewusstsein wohl zu Naturlauten, nicht aber zu einer Sprache käme, so käme es durch blosser Naturtriebe nicht zu einer Familie oder zu geordneten Stammverhältnissen. Wo wir solche finden, ist immer auch ein gewisser Kulturgrad vorhanden. Aber allerdings sind jene Welt- und selbstbestimmenden Kräfte nicht allen in gleichem Masse zugeteilt und werden nicht von allen mit demselben Fleisse benützt. Denn auch hier ist die menschliche Willensfreiheit mit im Spiel; jenem Mangel an Frömmigkeit, den wir die Religion beeinträchtigen sahen, entspricht hier der Mangel an Energie, die Trägheit. Im übrigen ist aus naheliegenden Gründen auch die Kultur das Eigentum einer grössern Gesellschaft, und so redet man von einer bestimmten Kultur im objektiven, historischen Sinne und versteht darunter den Inbegriff der Erscheinungen, in welchen uns die vernünftige Welt- und Selbstbestimmung eines Stammes oder Volkes oder einer Zeit entgegentritt. Denn auch diese Seite des Menschenlebens hat ihre Geschichte, und gerade hier ist die Vererbung am besten gesichert, der Fortschritt deshalb regelmässiger als auf der religiösen Seite.

Wie verhalten sich nun Religion und Kultur zu einander? Keinesfalls können zwei Lebensgebiete, welche beide den ganzen Menschen in Anspruch nehmen, sich völlig gleichgiltig bleiben. Da in der Kultur das menschliche Denken, Fühlen, Wollen sich die Welt unterordnet, wie es in der Religion sich und die Welt der Gottheit unterordnet, so wäre zu erwarten, dass die Lösung dieser doppelten Aufgabe nach beiden Seiten gleichmässig fortschritte und jeder Fortschritt am einen Ort einen solchen an andern mit sich brächte. Diese Erwartung bestätigt sich in hohem Grade durch die Geschichte, welche eine stetige Wechselwirkung von Religion und Kultur aufweist.

Fassen wir zuerst die fördernden Einwirkungen der

Religion auf die Kultur ins Auge. Je höher wir ins Altertum hinaufsteigen, desto mehr finden wir die Kultur von der Religion umfungen und von ihr gewissermassen ausgebrütet. An die Spitze stellen wir das Wort des Schöpfers an die Neugeschaffenen: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie unterthan!“ Das ist das älteste Kulturgebot, mehr noch eine Verheissung als ein Gebot zu nennen. Es wäre nicht möglich, knapper und treffender die Kulturaufgabe auszusprechen, an welcher die Menschheit von ihrem ersten Anfang bis auf die Gegenwart unablässig gearbeitet hat, als es hier in einem Gotteswort an die ersten Menschen geschieht. Der erleuchtete Erzähler hat diese ehrenvolle Aufgabe auf eine Willensäusserung Gottes zurückgeführt. Und auch jener Schicksalsspruch Gen. 3, 17 ff. weiss nicht anders, als dass die Arbeit von Gott dem Menschen verordnet ist. Nur mehr wie ein Joch der Knechtschaft als wie ein Vorrecht des Herrn der Welt nimmt es sich jetzt aus (nach dem Sündenfall): „Im Schweisse deines Angesichts“ — sollst du den dornreichen Acker bebauen; aber die Bestimmung des Menschen ist dieselbe geblieben.

Dass aber auch nach der Anschauung der heidnischen Völker die Arbeit etwas von der Gottheit geordnetes war, haben sie in ihrer religiösen Sprache, der Mythologie, mannigfach bezeugt. In Fortschritt in der Kulturgeschichte ist so folgenreich wie der Übergang zum Ackerbau. So lange die Menschen nur der Befriedigung des augenblicklichen Bedürfnisses leben, Beeren pflücken, Tiere schlachten, wenn sie gerade Hunger haben, sonst aber müssig gehen, kann es zu keinem geordneten Dasein in Raum und Zeit kommen. Ganz anders, wenn die Erde bebaut und das Wachstum ihrer Frucht abgewartet wird. Dann gestalten sich fester die Begriffe des Eigentums und des Rechtes überhaupt, dann wird die Beobachtung der Natur, die Messung der Zeiträume, die Anfertigung künstlicher Werkzeuge erforderlich. Was lehren die Mythen der Völker über den Anfang des Ackerbaues? Sie führen ihn einhellig auf die Götter zurück. Osiris hat die Menschen das Feld bewässern und bebauen gelehrt nach der Sage der Ägypter, Demeter that ihnen diesen Dienst nach dem Mythos der Hellenen. In China ist noch heute das Führen des Pfluges ein gottesdienstlicher Akt, den der Kaiser verrichtet. Die Peruaner erzählen, die göttliche Sonne habe zwei ihrer Kinder, Manko Kapak und Mama Ogllo gesandt, um die rohen Menschen den Ackerbau zu lehren u. s. w. Damit ist angedeutet, dass die planmässige und geordnete Arbeit und der Rechtszustand nur unter dem Schutze der Gottheit sich entfalten konnten.

Auch die staatliche Ordnung, die politische Gewalt, die Gesetzgebung sind im höhern Altertum überall aufs engste mit dem Glauben an die Gottheit verknüpft. Die ältesten Könige sind Priesterkönige oder geradezu Stellvertreter, ja Incarnationen der Götter in Babylonien wie in Ägypten, in Peru wie auf den Inseln

der Südsee, nach Aristoteles und Servius auch im ältesten Griechenland und Italien. Auch in Kanaan begegnet der Priesterkönig Melchisedek und in Israel ist der König der „Gesalbte Jahveh's“⁴. Dies zeigt deutlich genug, dass bei Entstehung einer geordneten Regierung die Religion stark beteiligt war und ohne diese eine solche sich gar nicht hätte bilden können. Wie stark bei der Entstehung des nationalen Gemeinbewusstseins die Religion mitwirkte, hat Schelling, mit Recht, wenn auch nicht ohne Übertreibung, hervorgehoben.

Die Religion verleiht aber nicht blos zum menschlichen Dasein die für feste Ordnung unentbehrliche Autorität, sie gewährt auch zur mannigfachsten höhern Thätigkeit den Anstoss und das erhabene Ziel. So sind alle schönen Künste von der Religion hervorgeleckt worden. Was hat die Baukunst über den Dienst der blossen Nützlichkeit und Bequemlichkeit hinausgehoben? Es war das Bestreben, der Gottheit eine würdige und erhabene Wohnung einzurichten, was die schönsten Entwürfe hervorbrachte und die Menge zu gewaltigen Opfern und Anstrengungen hinriss. Plastik und Malerei gingen aus dem Drang hervor, das Göttliche in edler Symbolik darzustellen. Die ältesten Dichtungen sind fast überall Hymnen an die Gottheit. Mit der Poesie waren dabei die Musik und Mimik eng verbunden. Auch diese beiden, insbesondere die Orchestrik, können ihren Ursprung aus geweihtem Boden nicht verleugnen. Aber auch die Wissenschaften sind aus dem Trieb erwachsen, das Göttliche zu erkunden. Die Astrologie, die Mutter der Astronomie, war selber ein Kind des Glaubens, dass die Gestirne göttliche Wesen seien, welche den Gang der Dinge auf Erden beherrschten, womit das Interesse am Festkalender zusammenhängt. Die Geschichte ferner dankt ihre Entstehung dem Bestreben, göttliche Begebenheiten zu überliefern, welche lange vor den menschlichen der Aufzeichnung wert gehalten wurden. Die Schrift selbst, dieses unschätzbare Werkzeug der Geistesarbeit, ist aus der religiösen Zeichenmalerei hervorgegangen. Die Medizin, durch praktische Bedürfnisse nahe genug gelegt, war bei vielen Völkern Sache der Priester, welche überhaupt alle höhere Bildung vereinigten und pflegten. Die Philosophie endlich entwickelte sich aus der Theologie. Die Frage nach dem höchsten Wesen war die erste, welche den denkenden Geist fesselte. Kurz, je weiter wir hinauf gehen, desto mehr finden wir alles höhere geistige Leben im religiösen beschlossen, von diesem umhegt und getragen, aber auch geweckt und grossgezogen.

Aber die Religion ist nicht nur das, was den Intellekt zuerst umfängt und zur Erforschung der Wahrheit die mächtigste Anregung gibt; sie ist es nicht blos, welche den Sinn für das Schöne am grossartigsten weckt und ihm die würdigsten Objekte zuführt. Ihr dankt der Mensch namentlich auch die Autorität, nach welcher sein moralisches Bewusstsein gut und böse unterscheidet. Welch eine starke unentbehrliche Stütze die Religion für die gesetzliche

Ordnung ist, leuchtet ein, sobald man erwägt, dass, wie oben bemerkt wurde, die Regierungsgewalt ohne religiöse Weihe in der frühesten Zeit gar keine Anerkennung gefunden hätte. Aber weiter beachte man, wie bei den Afrikanern und Polynesiern etwas nicht anders gesetzlich wirksam geschützt werden kann, als indem man es für Wohnung des Fetisches, bezw. Tabu, erklärt. Zwar hat nicht alle Rechtssitte religiösen Ursprung. Man findet z. B. bei tiefstehenden Afrikanern, dass die Sittlichkeit sich für sie erschöpft im Thun wie die andern, alles ungewöhnliche Gebaren dagegen als Verstoss erscheint. Jeder baut seine Hütte genau wie der andere, sonst würde man ihm dies übel nehmen. Allein dieses Herdengewissen reicht nicht aus, sobald auch nur die ersten Schritte auf dem Wege zur Civilisation gethan werden. Da muss jede Ordnung, um nicht willkürlich zu scheinen, sondern Ansehen einzufössen, einen göttlichen Grund oder Ursprung haben, wie wir eben bezüglich der Neger und Ozeanier erinnerten, denen ihr Fetisch und Tabu den religiösen Grund für ihre Verordnungen liefert. Ebenso beachte man, dass bei den alten Germanen und Kelten, also Völkern, welche von der rohen Barbarei soeben auf eine gewisse Bildungsstufe emporstiegen oder gestiegen waren, die Priester durchaus die Verwalter des Rechtes sind. Damit ist deutlich ausgesprochen, dass sich dasselbe auf religiöse Autorität, auf die Gottheit stützen musste, um Achtung zu finden. Fehlte solche Autorität oder wurde sie erschüttert, so gingen gewöhnlich die Civilisationen rasch zu Grund.

Wie förderlich die Religion der Kultur werden kann und soll, das zeigt auch die Geschichte der christlichen Kirche. Die frommen irischen Sendboten, welche das Evangelium nach den Berghälern der Schweiz brachten, erwiesen sich als hervorragende Vorkämpfer der Kultur, ähnlich die römischen in Germanien. Karls des Grossen Ideal war ein „heil. römisches Reich deutscher Nation“, d. h. die römische Kultur, vom Christentum angeeignet, und dem deutschen Volke zugeeignet. Was für bahnbrechende Dienste die christliche Mission der Neuzeit der Bildung und Civilisation auch bei den rohesten Völkern leistet, liegt vor Augen¹⁾.

Umgekehrt aber ist auch die Kultur der Religion förderlich, ja unentbehrlich wie der Leib für die Seele. Dadurch, dass der Mensch seine Geisteskräfte braucht, wächst er selbst und wird auch fähiger, Gott zu erkennen und ihm zu dienen. Der Landmann, welcher auf den wundervoll eingerichteten Haushalt der Natur merken gelernt hat, weiss besser um die Weisheit und Fürsorge seines Gottes als der Wilde, welcher ohne selber zu sorgen und zu rechnen, von der Gunst des Augenblicks und vom Zufall lebt, für welchen daher auch das Göttliche nur in Gestalt von zufällig vorhandenen, willkürlich waltenden Mächten existiert.

1) Siehe Gustav Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und der Kultur, Gütersloh 1879.

Jeder Fortschritt in der menschlichen Erkenntnis der Welt setzt die Gottheit in ihm weckt, würdigen Ausdruck geben, wenn die im Menschen schlummernden Kräfte nicht erwachten, um das Schöne und Erhabene zu bilden und zu gestalten? Die höheren Religionen setzen überall auch einen nicht unbedeutenden Bildungsgrad voraus und bemühen sich eben deshalb die Völker auf denselben zu erheben, weil sie seiner benötigt sind. Nehmen wir auch hier Beispiele von der bekanntesten, der christlichen Religion.

Und wie könnte der Mensch seinen Empfindungen, welche die Gottheit in ihm weckt, würdigen Ausdruck geben, wenn die im Menschen schlummernden Kräfte nicht erwachten, um das Schöne und Erhabene zu bilden und zu gestalten? Die höheren Religionen setzen überall auch einen nicht unbedeutenden Bildungsgrad voraus und bemühen sich eben deshalb die Völker auf denselben zu erheben, weil sie seiner benötigt sind. Nehmen wir auch hier Beispiele von der bekanntesten, der christlichen Religion. Die grosse Epoche der Reformation liesse sich kaum denken, wenn nicht die Erfindung der Buchdruckerkunst vorausgegangen wäre. Aber auch der Humanismus der Renaissance musste vorausgehen, um die Rückkehr zum biblischen Christentum zu ermöglichen. Und wenn die christliche Mission überall, wohin sie kommt, Civilisation einführt und darauf besteht, den ungebildetsten Stämmen nicht nur sitzame Kleidung und Lebensweise, sondern auch Lesen und Schreiben beizubringen, so rührt das daher, dass diese Religion, wenigstens in ihrer evangelischen Gestalt, dieser Kulturerrungenschaften zu ihrem eigenen Bestande gar nicht entraten kann.

Nach dem Gesagten könnte man denken, diese beiden Seiten des menschlichen Geisteslebens werden sich stets einträchtig entfalten und jeder Fortschritt auf der einen auch einen entsprechenden auf der andern Seite zur Folge haben. Ist es etwa erst der Neuzeit vorbehalten gewesen, das traurige Gegenteil dieser Harmonie hervorzubringen: einen Zustand gegenseitiger Anklage und Anfeindung, wo Bildung oft nur auf Unkosten der Frömmigkeit und Frömmigkeit nur durch Verzicht auf Bildung möglich scheint, einen „Kulturkampf“, wo Religion und Kultur sich gegenseitig ihr Dasein schmälern, wo nicht untergraben wollen? Keineswegs. Vielmehr kann aus verschiedenen Ursachen ihr friedliches Verhalten zu einander in Zwiespalt umschlagen und in Feindschaft ausarten, was freilich auch ein Beweis dafür, dass beide nicht gleichgiltig gegen einander bleiben können.

Einerseits nämlich lässt sich denken, dass ein vielleicht sehr intensives, aber wenig geläutertes Gottesbewusstsein den Menschen von seinem Weltberufe zurückhalten will und seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten lahmlegt. Es gibt kulturfeindliche Religionen, wie Buddhismus und Islam. Es gibt auch Fälle, wo eine an sich kulturfreundliche Religion wie das Christentum in einer gewissen zeitlichen Gestaltung so mit einer bisherigen Kulturstufe zusammengewachsen ist, dass von ihren Vertretern dem Fortschreiten zu einer höhern in missverstandenen religiösen Interesse Widerstand entgegengesetzt wird. Andererseits aber kann es vorkommen, dass ein vielleicht sehr expansiver Kulturdrang den Menschen so absorbiert, dass er darüber die Sammlung unter dem Gesichtspunkte des Göttlichen verliert und diese Welt oder sein eigenes

Ich als Selbstzweck ansieht, statt die von ihm angeceignete Welt wie sich selbst der Gottheit unterzuordnen. Es gibt religionsfeindliche Kulturen und hat sie immer gegeben. Schon in der Genesis sehen wir die von Gott abgewandte Menschheitslinie am schnellsten in der Kultur fortschreiten, und die hohe Kultur des salomonischen Zeitalters brachte für die strenge Jahvehreligion die ernstesten Versuchungen zur Verweltlichung. Auf ganz anderem Gebiete zeigt sich die Gefahr, die von seiten der schönen Kunst der Religion erwachsen kann, im alten Hellas. Das geistesmüchtige Heidentum überhaupt verlor sich leicht in seinen Welterfolgen und seiner Selbstschätzung, gegen welche das Bewusstsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht kein genügendes Gegengewicht bildete.

Welches aber das normale Verhalten zwischen Religion und Kultur sei, darüber kann gerade im Lichte des Christentums kein Zweifel walten. Oder wären diejenigen im Recht, welche behaupten, das wesentliche oder wenigstens etwas wesentliches an der Lehre Christi sei die Weltflucht, so dass wir in den Bettelmönchen des Mittelalters oder richtiger in den Einsiedlern der oberägyptischen Wüste seine wahren Nachfolger erblicken müssten? Verwunderlich wäre es doch, wenn der „Menschensohn“ die Aufgabe unerfüllt und unbeachtet gelassen hätte, welche der himmlische Vater dem Menschengeschlecht nach den ersten Blättern der hl. Schrift (vgl. auch Psalm 8) gestellt hatte. Bei genauerem Zusehen ergibt sich das Gegenteil: Jesus kam auch hierin nicht um aufzulösen, sondern zu erfüllen. Der Centralbegriff in der Lehre Jesu ist das „Reich Gottes“, welches er auf Erden herbeizuführen gekommen ist. Zwar erschöpft sich dieses Himmelreich nicht darin, aber es bringt doch die Verwirklichung jenes Ideals: Die Erde wird darin den Menschen völlig unterworfen, sie selbst sind Gott vollkommen unterthan. Denn wesentlich gehört dazu die unbedingte Herrschaft Gottes über die irdische Welt, aber vermittelt durch das Menschengeschlecht. Nach diesem höchsten Ziel muss sich des Christen Leben und Streben richten.

4. Die Einteilung der Religionen¹⁾.

Da es sich um eine geschichtliche Darstellung der Religionen der Menschheit handelt, kann dabei keine Einteilung nach ihrem inneren Wert oder nach ihrer Auffassung der Gottheit oder nach den Erscheinungs- und Lebensformen der einzelnen Religionen massgebend sein und die Reihenfolge bestimmen, sondern lediglich der geschichtliche Zusammenhang, soweit sich ein solcher nachweisen lässt. Bei den geschichtlich bedeutendsten Religionen zeigen sich Familienzusammenhänge, ähnlich wie bei den Sprachen, welche

1) Vgl. F. Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft² (Strassburg 1876) S. 94 ff.

auch für die Bestimmung der religiösen Verwandtschaften die wertvollsten Fingerzeige geben. Wo solche verwandtschaftliche Beziehungen nicht sicher erkennbar sind, muss einstweilen eine losere Gruppierung nach geographischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten stattfinden.

Die einzelnen Religionen lassen sich nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppieren. Der Einzelne wird sie nach seinem subjektiven Werturteil in der Regel einteilen in wahre und falsche Religionen, und seine eigene als die wahre, alle andern als falsche bezeichnen. Allein wenn auch dieses dogmatische Verfahren an seinem Orte berechtigt ist und wir keineswegs der unter heutigen Religionsforschern verbreiteten Anschauung huldigen, wonach jede Religion ihr relatives Recht hätte wie die andere, so gut wie jede der Sprachen, von denen auch keine als falsch bezeichnet werden kann, so ist doch klar, dass wir durch diese Zweiteilung zu keiner Gliederung des darzustellenden Stoffes gelangen würden.

Der gleiche Übelstand würde sich einstellen bei der Einteilung in natürliche und geoffenbarte Religionen. Man versteht unter den erstern solche, die sich aus den allgemeinen, der kosmischen und der menschlichen Natur innewohnenden Faktoren gebildet haben, während bei den letztern ausserordentliche Offenbarungen der Gottheit ins Leben eingriffen. Diese Unterscheidung fällt insofern mit der obigen zusammen, als die meisten geneigt sein werden, diejenige Religion, die sich ihnen im Unterschied von andern als wahr erweist, auf ausserordentliche Faktoren zurückzuführen, zumal so ziemlich jede Religion solche Entstehung für sich in Anspruch nimmt. Aber ein Urteil wird auch hier nicht von vornherein gefällt werden dürfen, vielmehr erst die unparteiische Vergleichung sämtlicher Religionen zur Entscheidung über solchen Anspruch befähigen. Auch besteht gerade nach biblischer Anschauung wenigstens kein ausschliessender Gegensatz zwischen Natur und Offenbarung.

Auch ihr Verhältnis zur Kultur ist zwar, wie wir sahen, für die Religionen wichtig genug, aber nach demselben die letztern aufzureihen, würde sich schon deshalb nicht empfehlen, weil dieselbe Religion durch sehr mannigfaltige Kulturstufen sich entwickeln kann. Häufig teilt man den gesamten Stoff zunächst in kulturlose und kultivierte Religionen¹⁾. Für die letzteren ist aber damit noch keine Gliederung gegeben. Der Erscheinungsform der Religion entnommen ist die Einteilung in persönliche und volkstümliche Religionen, d. h. solche, bei welchen ein persönlicher Stifter bekannt ist, und solche, die als gemeinsames Erzeugnis ganzer Stämme oder Nationen erscheinen. Zur ersteren Klasse gehören Mosaismus, Zendreligion, Buddhismus, die Lehren des Laotse und Kongtse, Christentum, Islam, zur letztern die ägyptische, brahmanische, griechische, römische, germanische, slavische und viele

1) Vgl. z. B. J. G. Müller Art. Polytheismus PRE¹ 12, 33 ff.

andere Religionen. Das ist zwar ein Gesichtspunkt, von welchem aus sich gute Beobachtungen anstellen lassen, aber unmöglich lässt sich von da aus ein historischer Teilungsgrund gewinnen, ganz abgesehen davon, dass, wie wir schon S. 6 hervorhoben, dieser Unterschied nur ein relativer ist, indem bei der Bildung aller Religionen einzelne Persönlichkeiten hervorragenden Anteil hatten und andererseits die sog. Religionsstifter stets an das im Volke schon Vorhandene anknüpften.

Bei Muhammed und sonst nicht selten im Morgenland findet man die Unterscheidung von Buchreligionen und solchen, die kein hl. Schrifttum besitzen. Allein so wichtig es für unsere Disziplin ist, ob eine Religion von ihr selbst als kanonisch verehrte schriftliche Urkunden hat, oder wir solche Quellen entbehren müssen, so ist dies doch nicht einmal einer der wesentlichsten Unterschiede, geschweige denn ein Darstellungsprinzip für den Historiker.

Wichtiger sind diejenigen Einteilungen, welche vom Inhalt der Religion, näher von ihrer Fassung der Gottheit ausgehen, z. B. nach der Kategorie der Quantität: Polytheismus und Monotheismus unterscheiden, wobei dann in der Regel für den Parsismus noch der Dualismus zwischeneingeschoben wird. In die monotheistische Gruppe kämen aber wohl nur Judentum, Christentum, Islam, so dass wir abermals für die Masse der polytheistischen Bekenntnisse einer Gliederung entbehrten. Tiefer führen diejenigen Einteilungen, welche das Verhältnis Gottes zur Welt und des subjektiven Bewusstseins zu beiden zu Grunde legen. Von Bedeutung war hier namentlich Hegel, zumal er mit der Entwicklung des Begriffs zugleich den Gang der Geschichte glaubte getroffen zu haben. Er stellte diese Stufenleiter so dar: I. Die Naturreligion, wovon 1. die unmittelbare Religion oder Zauberei die unterste Stufe bilde; dann kommen 2. die Religionen der Substanz im Orient: a) die Religion des Masses (China); b) die der Phantasie (Brahmanismus); c) die des Insihseins (Buddhismus); 3. die Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit: a) die Religion des Guten und des Lichts (Parsismus), b) die des Schmerzes (Syrien), c) die des Rätsels (Ägypten). II. Die Religionen der geistigen Individualität, wobei Gott als Subjekt erfasst ist: a) Religion der Erhabenheit (Judentum), b) der Schönheit (Griechentum), c) der Zweckmässigkeit oder des Verstandes (Römer). Die oberste Stufe bildet III. die absolute Religion, welche beide Ideen (Gott als Objekt und Subjekt) versöhnt, das Christentum.

Was immer der Wert oder Unwert dieses Systems sei, so viel leuchtet ein, dass dasselbe sich zum Leitfaden einer geschichtlichen Darstellung gar nicht eignet, da z. B. in der II. Abteilung ganz heterogene und historisch unzusammenhängende Religionen vereinigt sind. Nicht besser passte aber zu diesem Zwecke z. B. Pflinders religionsphilosophische Einteilung, welche auf dem Verhältnis zur Gottheit nach Freiheit und Abhängigkeit basiert ist.

Eine solche Einteilung können wir so wenig als Richtschnur brauchen, als man bei Darstellung der Geschichte der Philosophie erst die realistischen, dann die idealistischen Systeme vorführen wird. Sollte eine solche theologische Stufenleiter aufgestellt werden, dann würde sie sich etwa so gestalten:

I. Naturbefangene (=heidnische) Religionen.

1. Verehrung zufälliger Naturdinge: Fetischismus, z. B. in Afrika.
2. Verehrung zufälliger Naturkräfte und Geister: Animismus. Afrika, Amerika, Mongolen u. s. f.
3. Verehrung der Natur nach ihren allgemeinen Potenzen: Polytheismus. Ägypten, Kanaaniter, Babylonier u. s. f.
4. Verehrung der Natur nach ihren allgemeinen Gesetzen: Gestirndienst. Babylonier, Ägypter.
5. Verehrung der Natur als solcher: Pantheismus. Indien, Brahmanismus.
6. Verehrung der Naturauflösung. Buddhismus.
7. Verehrung der physisch-ethischen Macht des Guten. Parsismus.
8. Verehrung der ästhetisch-sittlichen Mächte. Hellenentum.
9. Verehrung der politisch-sittlichen Mächte. Römer.

II. Naturfreie Religionen.

1. Verehrung des Übernatürlichen nach seiner Erhabenheit über der Kreatur. Mosaismus.
2. Verehrung des Übernatürlichen nach seiner Versöhnung mit der Kreatur. Christentum.
3. Verehrung des Übernatürlichen in seinem Rückfall in die Natur. Islam.

Allein schon diese Skizze zeigt, dass auch diese Climax nicht als Schema für unsere Darstellung tauglich wäre. Manche Religionen tragen Charakteristisches von verschiedenen Stufen an sich, was geschichtlich sich nicht trennen lässt; manche erheben sich im Laufe der Zeit auf eine höhere Stufe oder sinken auch auf eine tiefere herab.

Die einzige erspriessliche Methode ist diejenige, welche das Lebensbild der einzelnen Religion vor uns entstehen und wachsen lässt, so zwar, dass sie in die Gruppe eingereiht erscheint, mit welcher sie geschichtlich vom selben Stamme erwachsen ist. Denn es zeigt sich hier bei den vornehmsten Religionen eine weitgehende Familienähnlichkeit, welche auf nähere Verwandtschaft weist, ganz ähnlich wie bei den Sprachen, bei denen die Entdeckung von Familien erst zu einer fruchtbaren Vergleichung geführt hat. Von den einzelnen Gliedern eines solchen Stammes wird man zu dem ältesten Gliede aufzusteigen trachten und von da aus die geraden und die Seitenlinien am besten kennen lernen. Dabei leistet für die Bestimmung des Organismus und seiner Glieder eben die Sprache die schätzbarsten Dienste. Denn in der konkreten Ge-

staltung derselben drücken sich die Beziehungen der Glieder zu einander sicherer und greifbarer aus als in der Mythologie, wo die Gebilde oft schemenhaft und verschwommen sind. Diese philologisch-ethnographische Methode nennt F. Max Müller mit Recht die einzig richtige, wenigstens für die historische Darstellung der Religionen, mag er immerhin in seinen mythologischen Gleichungen an der Hand der Etymologie oft zu weit gegangen sein.

Allerdings ist es einstweilen nicht möglich, den gesamten Stoff unter „Familien“ von Religionen zu verteilen. Im eigentlichen Sinne des Wortes sind solche nur nachgewiesen bei der „semitischen“ und der „indogermanischen“ Gruppe. Aber solche Gruppen, welche unverkennbar nicht nur nach Sprache und Ethnographie, sondern auch nach religiöser Verwandtschaft zusammengehören, finden sich auch sonst. Wo sie fehlen, muss einstweilen mehr der geographische Gesichtspunkt vorherrschen; doch stellt sich dabei in der Regel bald auch die innere Verwandtschaft heraus.

Die vorgeschichtlichen Probleme sind nicht Gegenstand einer wirklich historischen Darstellung. Was sich in Bezug auf den frühesten Stand der Religion von den geschichtlichen Erscheinungen aus mutmassen lässt, davon soll in den „Schlussbemerkungen“ die Rede sein. Wir beginnen unsere Rundschau mit der alchinesischen Religion, welche unter den heidnischen allein einer mehrtausendjährigen ununterbrochenen Existenz unter einem gebildeten Volke sich zu rühmen hat, dabei freilich auch unterschiedliche Phasen durchmachte und verschiedene Religionsbildungen erzeugte. Der primitive Charakter dieser Religion wie der einsilbigen chinesischen Sprache gibt ihr ein Recht auf den ersten Platz.

Mit den Chinesen sind aber die mongolischen und übrigen turanischen Stämme sichtlich verwandt. Wir schliessen deren wenig entwickelte Religionen an und berücksichtigen dabei insbesondere die etwas entwickeltere finnländische und die aus nationalen Gründen bemerkenswerte japanische.

Von der hamitischen Familie ist wesentlich nur ein Glied näher bekannt, dieses aber um so merkwürdiger: die altägyptische Religion, welche durch besonders zahlreiche und ausgiebige Monumente nach ihrem mehrtausendjährigen Bestande bezeugt ist.

Ein anderes uraltes Centrum geistigen Lebens war Babylonien. Hier haben wohl Turanier und Semiten sich frühzeitig gemischt. Von dort ging ein mächtiger Einfluss auf die ganz semitischen Assyrer aus, der sich weiterhin über das westliche Asien bis nach Kanaan erstreckte.

Reine Semiten finden wir in den Verwandten Israels, Moab, Ammon, Edom, in den Arabern und Israeliten. Hier wäre also auch die religiöse Entwicklung der Israeliten zu besprechen, welche in das Judentum ausläuft und im Christentum ihre

Vollendung erlangt, wenn nicht der beschränkte Raum dieses Handbuches und seine Bestimmung es verwehrten, dieser Geschichte der höchsten Religion, die anderswo zu einlässlicher Darstellung kommt, gerecht zu werden. Im Christentum ist übrigens diese rein semitischen Boden entquollene Religion bald zu einem andern Stamm übergegangen, dem indogermanischen, in welchem dasselbe seinen eigentlichen Träger und Pfleger innerhalb der Menschheit gefunden hat. Dagegen folgte aus jenem ursemitischen Grund ein Nachtrieb im Islam, der übrigens auch Völker verschiedener Rassen um sein Bekenntnis zu scharen wusste. Vorher gedenken wir noch des Manichäismus, bei dem man im Zweifel sein könnte, ob er semitischen oder arischen Boden entsprossen sei, überwiegende Anzeichen aber für semitisch-babylonischen Ursprung sprechen, was auch von der Religion der Mandäer gilt, von denen zwar nur ein kümmerlicher Rest noch vorhanden ist, deren Vergangenheit aber in vorislamische Zeit zurückreicht.

Völlig anders als die Semiten stellt sich nach ihrer geistigen Anlage die grosse indogermanische Familie dar, welche von den Strömen Indiens bis an die Gestade des atlantischen Ozeans ausgebreitet, die reichste Fülle und Mannigfaltigkeit nationalen Lebens entfaltete, aber sprachlich und geistig, auch in ihren Religionen, den nähern oder fernern gemeinsamen Ursprung nicht verleugnet. Wir beginnen bei dem östlichsten Gliede dieser Familie, den Hindu, deren heilige Hymnen als das älteste Denkmal indogermanischer Gottesverehrung dastehen, und verfolgen die merkwürdige Geschichte dieser Religion, welche zum Brahmanismus erstarrt, gegen welchen der Buddhismus eine grundstürzende Gegenströmung bildet, worauf jener Brahmanismus als Hinduismus ohne streng geschlossene Einheit sich zu neuem Leben aufrafft und bis auf die Gegenwart sich fortpflanzt, nicht ohne dass mancherlei Schulen und Sekten entstehen und auch der bis nach Indien vorgedrungene Islam seinen Einfluss spüren lässt, während der Buddhismus aus seinem Stammlande vertrieben, sich besonders der fremden mongolischen Rasse bemächtigt und sein Gebiet von Tibet bis nach China und Japan ausgebreitet hat.

Mit diesen Hindu durch viele gemeinsame Bande verbunden zeigen sich die Iranier, welche man mit jenen etwa unter dem Namen „Arier“ zusammenfasst, der aber ebensooft auf alle Indogermanen ausgedehnt wird. Aus jenem Iran ist die Lehre Zarathustra's hervorgegangen, welche einst das mächtige Perserreich beherrschte, dann aber freilich sank und dem Islam weichen musste, so dass nur noch eine kleine Sekte sich zu ihr bekennt.

In Europa begegnen uns diejenigen Brüder der Arier, welche die antike Welt- und Kulturgeschichte am mächtigsten beeinflusst haben: die Griechen und Römer, deren Religionen bei allen Ähnlichkeiten so verschieden unter sich sind wie die Charaktere dieser beiden Völker. Am meisten Berührung mit diesen haben von den übrigen Indogermanen noch die Kelten, die sich immer-

hin nur zu geringer Civilisation erhoben haben und deren Religion eine Mischung von Bildung und grausamer Rohheit darstellt. Noch mehr Barbaren sind die alten Germanen, deren vorchristliche Götterfurcht und Frömmigkeit fast nur aus den Zeugnissen Fremder bekannt ist, während aus etwas jüngerer Zeit nordische Quellen ein mythenreiches, sinniges Geschlecht erkennen lassen. Fast noch dürftiger als über die Germanen sind wir über die gleichfalls noch auf niedriger Bildungsstufe befindlichen heidnischen Slaven unterrichtet, die Nachbarn der im ersten Teil behandelten finnischen Stämme, so dass mit deren Besprechung unser Rundgang für einmal sich schliesst.

Nicht berührt wurde von demselben das Innere Afrikas mit seinen Negern und negerähnlichen Stämmen, welchen wir einen besonderen, wenn auch mehr summarischen Abschnitt widmen, da hier von „Geschichte“ kaum die Rede sein kann. Nicht viel anders steht es mit den ebenfalls von der übrigen Menschheit isolierten Eingeborenen Amerikas; nur dass uns da ausser den fast kulturlosen Indianerstämmen auch zwei mehr oder weniger civilisierte Staaten begegnen: Mexiko und Peru mit eigenartiger Ausgestaltung der Religionsvorstellungen und -gebräuche. Endlich verdient noch eine Gruppe in Ozeanien nähere Berücksichtigung, welcher in ethnographischer und religiöser Hinsicht Merkmale der Zusammengehörigkeit nicht fehlen, so stark auch die Verschiedenheiten der Leute auf den einzelnen Archipeln sind.

5. Verhältnis der allgemeinen Religionsgeschichte zur christlichen Theologie.

Die allgemeine Religionsgeschichte ist dem Organismus der christlichen Religionswissenschaft anzugliedern, da diese ihrer bedarf a) historisch angesehen, indem die Religionsgeschichte die allgemeine Basis aufzudecken strebt, aus welcher auch die biblische Religion hervorgewachsen ist und die Einflüsse, welche von andern Religionen auf dieselbe ausgeübt wurden; namentlich aber b) in ihrem systematischen Teil, für den dort, wo das Wesen und die Wahrheit des Christentums dargelegt werden sollen, eine Vergleichung der anderen Religionen unerlässlich ist; doch auch c) im praktischen Teil, da diese Disziplin mit den Faktoren bekannt macht, welche die missionierende Kirche zu überwinden hat. Soll aber diese Wissenschaft theologisch behandelt werden, so ist dabei der Standpunkt des christlichen Bewusstseins einzunehmen, was anderweitige humanistische oder philosophische Bearbeitungen nicht ausschliesst.

Die hier behandelte Disziplin der Allgemeinen Religionsgeschichte hat ein Recht darauf, in den Organismus der christlichen Theologie eingegliedert zu werden; denn diese bedarf ihrer, und

nach dem Bedürfnis, nicht nach einem künstlichen Schema sind der Theologie stets ihre Glieder gewachsen. Die historische Theologie, und zwar die biblische, sieht sich heute genötigt, die Gotteserkenntnis und den Gottesdienst, die uns in der hl. Schrift entgegnetreten, nicht mehr bloß für sich, sondern auch im Zusammenhang mit denen verwandter Völker zu behandeln. Die praktische Theologie wird von dem Augenblick an der allgemeinen Religionsgeschichte nicht entraten können, wo sie endlich auch die Arbeit der missionierenden Kirche ernsthaft in ihren Bereich zieht. Allein die Hauptader, welche unsere gesamte Disziplin, nicht nur einzelne Parteien derselben, mit dem theologischen Lehrplan verbindet, geht von der systematischen Theologie¹⁾ aus, welche in ihrem apologetischen Teil die dem Christentum eigentümlichen wie die ihm mit andern Religionen gemeinsamen Merkmale hervorheben muss, um seinen einzigartigen Wert ins Licht zu setzen. Sie muss die Religionen unter einander und mit der eigenen vergleichen, um das Wesen und den Wert der letztern richtig zu erfassen. Nicht ohne ein gewisses Recht hat Max Müller das Wort: „Wer eine kennt, kennt keine“ auf die Religionen übertragen. Wie die Muttersprache in neuem Lichte erscheint, wenn man ihre verwandten Mundarten kennt, und sie als Glied eines grossen Ganzen verstehen gelernt hat, so fällt auch auf die einzelne Religion ein überraschend neues Licht, wenn sie nach ihrer Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit zu den übrigen angeschaut wird. Die Eigenart eines menschlichen Verhaltens zu Gott wird erst da recht gewürdigt, wo man die andern Verhältnisse vor Augen hat, in welchen Menschen zur Gottheit gestanden haben oder noch stehen. Aus solcher Vergleichung ergibt sich die richtige Schätzung des Eigenwertes der einzelnen Religion. Daher greifen heute der Freigeist und der Apologet zur Religionsvergleichung, um das Christentum herabzusetzen oder zu erheben. Für ein begründetes Urteil bildet aber die Religionsgeschichte die unentbehrliche Voraussetzung.

Damit nun, dass wir diese Disziplin für die christliche Theologie in Anspruch nehmen, fordern wir auch ihre Behandlung vom christlichen Standpunkt. Die christliche Theologie ist die wissenschaftliche Aussage des christlichen Bewusstseins. Wir verlangen das Recht, die einzelnen Religionen mit dem Lichte zu beleuchten, welches uns die höhere Offenbarung Christi an die Hand gibt, und sie am Masse des christlichen Bewusstseins zu messen. Wollte jemand einwenden, es sei unstatthaft, das Ganze nach einem Teil zu beurteilen, das richtige wäre das umgekehrte Verfahren — dem antworten wir dreierlei: Erstens erkennen wir vollkommen an, dass auch Darstellungen der allgemeinen Religionsgeschichte be-

1) Vgl. z. B. J. Kaftan, *Wesen der christl. Religion*, Basel 1881, S. 1 ff. — P. Gloatz, *Die Heranziehung der Religionsgeschichte zur systematischen Theologie* in TSK 67 (1894), 733 ff.

rechtigt sind, welche bloß von allgemeinen philosophischen, humanistischen, anthropologischen Prämissen ausgehen. Es wird aber bei diesem Gegenstand das religiöse Bewusstsein des Darstellers mehr mitsprechen als er selber meint. Das Müller'sche „Wer eine kennt, kennt keine“ lässt sich auch ergänzen durch das andere: „Wer keine hat, kennt keine.“ So wenig jemand, der keine Muttersprache hätte, in deren lebendigem Gebrauch er aufgewachsen wäre, das geistige Wesen der Sprache erfassen könnte, ob er gleich tausend Sprachlehren vergliche, so wenig wird jemand das Geheimnis der Religion oder die Bedeutung der einzelnen Religionen enträtseln, der auf diesem Gebiete keine innere Erfahrung hat. — Zweitens sind wir Christen von der Überzeugung durchdrungen, dass das Christentum die absolut wahre oder vollkommene Religion ist. Gesetzt den Fall, wir haben damit Recht, so leuchtet ein, dass vom Christentum aus, das alle Wahrheitsmomente der übrigen frei von den Irrtümern derselben enthält, der Schlüssel zu deren Verständnis liegen muss. Ohne diesen Schlüssel bliebe in der That das religiöse Leben der Menschheit ein ungelöstes Rätsel. — Drittens aber betonen wir bestimmt, dass der wirkliche, historische Bestand, der vor allem festzusetzen ist, weder durch christliche, noch durch anderweitige vorgefasste Meinungen beeinträchtigt oder umgestaltet werden darf, sondern so treu als möglich wiederzugeben ist. Auch die innere Würdigung dieses Befundes darf nicht ohne weiteres nach einer im voraus feststehenden Theorie vor sich gehen. Es wäre unstatthaft, anderswoher — sei es aus der Philosophie oder Theologie — fertige Lehrsätze über die Religionen und ihre Entwicklung mitzubringen. Also auch die Vorstellungen, welche wir davon aus der Bibel oder den christlichen Anschauungen haben mögen, werden am Thatbestande zu prüfen und nach demselben zu modifizieren sein. Aber es leuchtet ein, dass die Beurteilung des religiösen Lebens der Menschheit im Ganzen und vielfach auch im Einzelnen verschieden ausfallen wird, jenachdem der Beobachter sich im Besitz der vollen christlichen Wahrheit befindet, oder etwa alle Religion nur als eine Ausstrahlung des menschlichen Gemüts und seiner Phantasie anzuschauen gewohnt ist, oder vielleicht auch auf jede objektive Erkenntnis der Gottheit meint für immer verzichten zu müssen.

6. Geschichte der Disziplin.

Die Religionsgeschichte als wirklich allgemeine und nach streng historischen Prinzipien angelegte Disziplin ist jungen Datums; sie gehört erst dem 19. Jahrhundert an. Doch finden sich längst Ansätze dazu, d. h. partielle Darstellungen des Materials. — Schon im Altertum begegnen uns bei Historikern und Geographen, wie Herodot, Strabo, Tacitus u. a. eingehendere

Mitteilungen über religiöse Gebräuche und Vorstellungen namentlich eines fremden Volkes, ohne dass Vollständigkeit oder geschichtliches Verständnis des Religiösen von diesen Gewährsmännern gefordert werden könnte. Anders beschäftigten sich mit solchen Gegenständen philosophische Schriften eines Plato, Aristoteles, Cicero u. a. Hier ist das Interesse ein philosophisches, mehr als historisches. Aber auch das religionsphilosophische fehlte nicht. Wir werden bei der griechischen Religion die Mythographen kennen lernen, welche in verschiedener Weise die Mythen zu deuten suchten. Am einflussreichsten war Euceros (aus der kyrenaischen Schule um 300 v. Chr.), welcher in einer Schrift (*ἱερόα ἀραγογή*) die Behauptung durchführt, die griechischen Götter und Heroen seien von Haas aus historische Persönlichkeiten, hervorragende Könige, Helden, Weise der Vorzeit gewesen, welche sich göttlich verehren liessen oder nach ihrem Tode unter Mitwirkung der Dichter zu Göttern erhoben wurden, nachdem die Erinnerung an ihr irdisches Leben entschwunden war. Dieser „Euhemerismus“, wie man die fortan oft gangbare und beliebte historisierende Deutung nennt, enthält zwar ein Körnchen Wahrheit, da geschichtliche Erinnerungen bei der Mythenbildung mitwirken können, hat aber das religiöse Wesen des Mythos nicht verstanden. Stark überwog dagegen das religiöse Interesse bei den Neuplatonikern, welche die einzelnen Religionen vergleichend durchforschten, um deren gemeinsamen Kern zu finden; unter ihren Vorläufern ist mit Auszeichnung Plutarch zu nennen, der die Überzeugung ausspricht, dass es nicht verschiedene nationale Götter gebe, sondern Eine Vorsehung alles leite; nur die Namen und Verehrungsweisen seien bei den Nationen verschieden. Freilich war dieses irenische Studium der Religionen nicht frei von vorgefassten Meinungen.

Nachdem das Christentum auf den Plan getreten war, setzten sich seine Vertreter mit den übrigen Religionen apologetisch und polemisch auseinander, so Justinus Martyr, Tertullian, Augustin, Origenes u. a. Besonders zu nennen ist die aggressive Schrift des Julius Firmicus Maternus: *De errore profanarum religionum* (zwischen 343 und 348 geschrieben), worin die heidnischen Mythen euhemeristisch oder als Umgestaltungen biblischer Erzählungen erklärt und die Formeln der heidnischen Mysterien als Nachäffung von Sprüchen der hl. Schrift bezeichnet werden, schliesslich übrigens der Verfasser die Kaiser zur Zerstörung der Göttertempel und -bilder auffordert. Von Augustin kommt besonders in Betracht das Werk: *De civitate dei contra paganos*, welches die civitas dei in Israel zu der civitas terrena in Parallele stellt und unter letzterer Kategorie eine Art religionsgeschichtlicher Übersicht über die weltlichen Reiche und die falschen Religionen der Hauptvölker gibt 18, 1 ff. Aber schon in den 13 ersten Büchern beschäftigt sich Augustin hauptsächlich damit, die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Heidentum, namentlich dem römischen, darzuthun. Doch herrscht die

Polemik zu sehr vor, als dass es zu einer ruhigen historischen Darstellung käme.

Eine solche findet man überhaupt weder in der patristischen, noch in der mittelalterlichen oder der reformatorischen Zeit. Ohnehin war mit dem Untergang der heidnischen Religionen das Interesse an ihnen verschwunden; erst die Renaissance brachte die des klassischen Altertums den Abendländern wieder näher. Merkwürdigerweise findet sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. ein wirkliches Beispiel unparteiischer Religionsvergleichung, bei Kaiser Akbar¹⁾ zu Delhi (1542—1605), der an seinem Hofe Muhammedaner, Brahmanen, Anhänger Zarathustras, Juden, Christen u. a. versammelte und sich ihre heiligen Schriften übersetzen liess, um selber aus jeder Religion wählen zu können, was ihm am besten gefiel. Das Buch, welches die Ergebnisse dieser Religionsvergleichungen enthält, führt den Namen Dabistan und ist von dem Muhammedaner Mohsan Fani geschrieben; es handelt von zwölf Religionen. Zu diesem eklektischen Werke eines orientalischen Herrschers bildet ein seltsames Gegenstück eine skeptische Schrift eines abendländischen namenlosen Autors, das berüchtigte lateinische Buch: *De tribus impostoribus*²⁾, im Jahr 1598 in Deutschland (oder Rakau) im Druck erschienen. Man hat auf alle namhaften Freidenker jener Zeit geraten, ohne dass eine solche Vermutung über den Verfasser Wahrscheinlichkeit hätte. Die „drei Betrüger“ sind Moses, Christus, Muhammed, da dieselben vorgeben, göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, während Gott nie Anbetung von den Menschen verlangt habe, sondern alle Religionen das Werk von Priesterbetrug und Berechnung der Regenten seien. So wenig man nach diesen Voraussetzungen irgend ein Verständnis der Religion bei diesem Pamphletisten erwarten darf, so sei er doch hier erwähnt, weil er mit Nachdruck eine gründliche, vollständige und insbesondere unparteiische Vergleichung der Religionen verlangt, deren Kenntnis man nur aus den authentischen Schriften jeder derselben zu schöpfen habe, insonderheit aus dem, was der Religionsstifter gelehrt, ja nicht aus den Berichten solcher, welche dem betreffenden Bekenntnis nicht angehören, also seine Gegner seien.

Im 17. Jahrhundert finden sich eigentliche Vorarbeiten zu einer Geschichte der Religionen. Besondere Hervorhebung verdient Gerh. Joh. Vossius, *De theologia gentili seu de origine ac progressu idololatriae*, Amstel. 1642 und seitdem öfter herausgegeben. In diesem gelehrten Werk findet sich viel von jenem patristischen Euhemerismus, der die Götter und Halbgötter der Heiden aus biblischen Persönlichkeiten ableitet. Doch haben andere Zeitge-

1) Siehe über ihn F. Max Müller, Einleitung in die vergl. Religionsw. S. 20 f. 68 ff.

2) Herausgegeben von Emil Weller, Heilbronn 1876, von demselben mit deutscher Übersetzung schon 1846.

nossen wie der Abbé Banier, und Peter Daniel Huet dieser Methode noch weit massloser gefröhnt, worüber näheres bei der griechischen Religion. Auch Sam. Bochart ist in diese verkehrte Bahn geraten, der seine unbestrittenen Verdienste auf dem archäologischen Gebiete hat. Überhaupt ging tüchtige archäologische Arbeit in dieser Periode neben den mythologischen Versuchen her. Spencer suchte dabei die mosaischen Einrichtungen nach Ägypten heimzuweisen, Witsius trat ihm entgegen. Auf Grund der Lichtseiten des Heidentums, die Vossius nicht leugnete, betonten die englischen Deisten die Übereinstimmung aller Religionen in gewissen Grundwahrheiten, an ihrer Spitze Herbert von Cherbury: *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, Lond. 1645. 63.

Im 18. Jahrhundert¹⁾ durfte man sich mit häretischen oder gar religionsfeindlichen Ansichten kecker hervorwagen; man fasste die Probleme unbefangener ins Auge. Für die Religionsphilosophie epochemachend waren die Schriften des David Hume: *Natural history of religion*, Lond. 1755, und *Dialogues concerning natural religion*, Lond., 2. ed. 1779. Die Bedeutung dieser Schriften ist freilich keine historische, eher in der That eine naturhistorische: Er gibt eine psychologische Erklärung der Religion aus den Affekten des menschlichen Gemüts und hat so unendlich wahrer als Euemeros oder der Verfasser der *Impostores* einen wichtigen Faktor, der bei der Entstehung der Religionen mitwirkte, ins Licht gesetzt, freilich einseitig genug, indem er, der subjektive Idealist, das Objektive, Göttliche ignoriert oder wegzudisputieren glaubt, ohne welches die Religion ebensowenig vernünftig zu erklären ist wie ohne psychische Vorgänge.

Auch an der Schwelle des 19. Jahrhunderts, welches unsere Disziplin als solche hervorgebracht hat, stehen zwei Koryphäen der Philosophie als ihre besonderen Gönner: Hegel und Schelling! Hegel war der erste, welcher die Religion in das Leben des menschlichen Geistes systematisch eingliederte. Wir sahen oben²⁾, wie er auch die Religionsgeschichte in ein logisches Schema fasste, in welchem sie sich entfalten soll. Statt der Psychologie Humes ist hier die Logik die treibende Feder. Die Religion musste sich mit logischer Notwendigkeit nach ihrem Begriffe so ausleben, wie sie sich geschichtlich darstellt. Wir haben freilich schon oben angedeutet, dass hier wie anderwärts der wirkliche geschichtliche

1) Dass der Gesichtskreis und die Teilnahme für fremde religiöse Sitten und Gebräuche sich erweiterten, davon ist das grosse illustrierte Werk des Bernard Picart ein Beweis: *Cérémonies et Coutumes Religieuses de tous les peuples du monde*, 7 Bände, Amsterdam 1723 ff. Band 1 (1723) behandelt Juden und katholische Christen, Bd. 2 (1723) die Katholiken, Bd. 3 (1733) Griechen und Protestanten, Bd. 4 (1736) Anglikaner, Quäker, Anabaptisten, Bd. 5 (1737) Muhammedaner, Bd. 6 (1723) Westindien, Mexiko, Peru, Ostindien, Bd. 7 (1728) Ostindien, China, Japan, Parsi, Afrikaner.

2) Seite 15.

Verlauf mit dem logischen Prozess nicht zusammenfallen will. Die Handbücher der Hegel'schen Schule leiden an diesem Zwang, der dem Stoffe um des Systems willen angethan wird. Ganz anders hat Hegels Rivale, Schelling, sich mit dem Gegenstande zurechtgefunden. In seinen Vorlesungen über die Mythologie¹⁾ stellt auch er die Religionsgeschichte als einen einheitlichen Prozess dar, nur ist es von ferne kein subjektiver, sondern ein objektiver theogonischer Prozess. Der Mythos ist durchaus religiös zu fassen; er ist das notwendige Produkt der göttlichen Potenzen, welche zuerst in der Natur weltbildend aufgetreten sind und nun im Menschengestalt geschichtsbildend auftreten, woher der Schein einer Beziehung des religiösen Bewusstseins auf die Natur entstehe. Dem Hume'schen Subjektivismus ist hier ein ebenso einseitiger Objektivismus entgegengestellt, der auch der Ergänzung und Läuterung bedarf, um über den Pantheismus hinauszukommen.

So anregend aber diese Philosophen auch nach seite der Religionsgeschichte hin wirkten, so hätte doch diese Wissenschaft nicht einen so bedeutenden Aufschwung im 19. Jahrhundert nehmen können, wenn nicht eine Reihe von anderen, mehr realistischen Faktoren hinzugekommen wären, um ihren Gesichtskreis zu erweitern und ihre Methode auszubilden. Vor allem thaten sich der Altertumsforschung neue weite Gebiete auf und die Sprachwissenschaft vermittelte den Schlüssel zu den Quellschriften der entsprechenden Religionen. Das Sanskrit wurde entdeckt und damit die ältesten Schriftdenkmäler der Hindu verständlich gemacht. Die Ägyptologie schritt seit der Auffindung des Steines von Rosette (1799) unaufhaltsam vorwärts. Etwas später glückte die Lesung der persischen Achämenideninschriften in Keilform, an welche sich nach Jahrzehnten die der assyrischen reihte. Aber auch das chinesische Schrifttum war den Europäern unterdessen vertraut geworden, und man konnte es unternehmen, die hl. Schriften aller alten Kulturvölker zusammenzustellen. Nicht zu vergessen ist, dass dank den neu erfundenen Verkehrsmitteln die entlegenen Erdstriche nahegerückt und viel bereist wurden, so dass man auch mit den unkultivierten Völkern der Gegenwart in Berührung kam wie nie zuvor und ihre noch lebenden Religionen studieren konnte. Unter den Reisenden waren es aber namentlich die Missionare, welche die Kenntnis der fremden Völker und ihrer Religionen mächtig förderten. Der zu Anfang des 19. Jahrhunderts ungleich stärker als früher erwachte Missionseifer ist daher auch ein wichtiger Faktor, der zum Aufschwung oder zur Entstehung der heutigen Disziplin beigetragen hat. Man hat den christlichen Missionaren oft die nötige Bildung zum Studium der Völker, an denen sie arbeiten, und das Verständnis der heidnischen Religionen abgesprochen. Allein es liegt auf der Hand, dass diese Männer, welche

1) Nach seinem Tod herausgegeben in den Ges. Werken, 2. Abt., 1. 2 (Stuttg. 1856. 57).

lange Jahre unter solchen fremden Stämmen zubringen, viel Zuverlässigeres über deren geistiges Leben und äusseres Treiben berichten können, als solche Reisende, die sich nur kurz bei ihnen aufhalten und oft nur oberflächlich mit ihnen in Berührung treten. Heute sind die hohen Verdienste vieler Missionare um Sprachwissenschaft, Ethnographie und Religionskunde allgemein anerkannt. Haben sie doch mancherorts der Wissenschaft in meisterhafter Weise die Bahn gebrochen, und Gebiete zugänglich gemacht, welche sonst zum Teil bis heute völlig unbekannt wären. Aber auch in Ländern wie China und Indien, welche heutzutage von vielen durchforscht werden, nehmen die Arbeiter der christlichen Mission, der evangelischen und der katholischen, eine ehrenvolle Stellung ein.

Wir heben aus der neueren Litteratur noch eine Anzahl von Werken heraus, welche annähernd die gesamte Religionsgeschichte behandeln. Friedrich Creuzers Symbolik, 4 Bde., Leipzig und Darmstadt (von 1812 an) 3. Aufl. 1837—42 nennen wir, obwohl sie sich namentlich mit griechischen und italischen Mythen befasst, darum, weil der Verf. dieselben mit der ihm sonst bekannten Mythologie in Zusammenhang setzt. Seine leitenden Gesichtspunkte (ursprünglich monotheistische Urreligion, starke Sehnsucht der Heiden nach Erlösung, religiöse Bedeutung der Mythen) haben viel Anfechtungen erlitten, sie sind aber nicht ohne Wahrheit und in der letzten Auflage vorsichtiger verwertet. Das Material ist natürlich gänzlich veraltet. Ebenso bei F. C. Baur, Symbolik und Mythologie, 2 Teile, Stuttgart 1824/25.

Adolf Wuttke, Geschichte des Heidenthums (in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben), 2 Bde., Breslau 1852/53, behandelt die Naturvölker mit Einschluss von Mexiko und Peru und das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier. Das Hegelsche Schema thut der geschichtlichen Darstellung etwas Eintrag. Doch ist das Material, soweit es damals zugänglich war, vom Verf. sorgfältig gesammelt und von entschieden christlichem Standpunkte beurteilt.

O. Pfeleiderer, Geschichte der Religion (2. Teil seiner „Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte“) Leipzig 1869 — ist mehr religionsphilosophisch, enthält aber manches Lehrreiche in geschichtlicher Hinsicht; vergl. desselben Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1878. Geistreich, aber sorgfältig zu prüfen sind Eduard von Hartmanns¹⁾ Reflexionen über die einzelnen Religionen und den Entwicklungsgang der Religion im allgemeinen.

Ein schätzbares Hilfsmittel für diese Studien bot die von F. Max Müller ins Werk gesetzte Sammlung heiliger Bücher in englischer Sprache: Sacred Books of the East.

Von C. P. Tiele erschien Berlin 1880 (2. Aufl. 1887) ein

1) Eduard von Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, Berlin 1882.

Kompendium der Religionsgeschichte, deutsch von F. W. T. Weber, mit guter Angabe der Litteratur, aber in einer für das Verständnis oft allzu knappen Fassung und von der Theorie des Verf. stark beeinflusst. Von demselben erscheint gegenwärtig eine Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alex. d. Gr., deutsch herausg. von G. Gehrich; Bd. I Gotha 1895/96 behandelt Ägypten, Babylonien, Assyrien und Vorderasien (mit Einschluss von Kanaan und Israel); Bd. II, 1 (1898) die Iranischen Völker.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Freiburg 1887/89, war bisher aus der Gegenwart der einzige vollständige Versuch einer Darstellung des Gegenstandes in deutscher Sprache, ein überaus verdienstliches und sachkundiges Werk, das allerdings oft mehr die Geschichte der Forschung und eine Umschreibung der wissenschaftlichen Fragen gibt als gerade ein lebendiges Bild der betreffenden Religion. Anders ist dies in der 2. Auflage 1896/97 geworden, wo jedoch einzelne wichtige Abschnitte andern Gelehrten zugeteilt sind.

Erwähnt sei auch die kompendiarische, aber lebendige Darstellung von George Rawlinson, *The Religions of the Ancient World*, London 1882; ferner die Skizze von Bruno Lindner in Zöcklers Handb. der theol. Wissenschaften, Band III (München 1890), S. 593 ff.

Unter den Zeitschriften, welche diesem Gebiete gewidmet sind, verdient die Pariser *Revue de l'histoire des religions* (seit 1880, jetzt von J. Réville herausgegeben) besonders genannt zu werden. Ein deutsches „Archiv für Religionswissenschaft“ hat unter der Leitung von Ths. Achelis (Bremen) seit 1898 (Freib. Leipz. Tüb.) zu erscheinen begonnen.

Anzeichen, welche die erhöhte Teilnahme der Gegenwart an der Religionsvergleichung bekunden, bilden der im Jahr 1893 in Chicago abgehaltene Religionskongress (the world's parliament of religions), dessen Akten in 2 Bänden erschienen sind, und der erste „Religionswissenschaftliche Congress“, der Ende August 1897 in Stockholm tagte.

A. Turanische Gruppe.

I. Religion der Chinesen.

Einleitung.

Das Land der Chinesen¹⁾ nimmt einen grossen Teil des südöstlichen Asien ein. Genauer ist ihr eigentliches Gebiet abgegrenzt im Norden durch die gegen die Tataren aufgerichtete „Chinesische Mauer“, im Westen durch die Gebirge von Tibet, im Südwesten durch Gebirge, die es von Birma und Annam scheiden, obwohl hier die Grenze stets weniger bestimmt war, im Süden und Osten durch das Meer, so zwar, dass die grossen Inseln Hainan und Pekan oder Formosa dazu gehörten. Die letztere, welche die Chinesen übrigens erst seit 1683 n. Chr. besaßen, verloren sie neuerdings (1895) an die Japaner. Allein von altersher dehnten die Chinesen ihren Einfluss und ihre Oberhoheit noch viel weiter aus über Tibet im Westen, einen grossen Teil von Turkestan (das sie jedoch mit der Zeit aufgeben mussten), die Mongolei und Mandchurei im Norden, sowie zeitweise über Korea. Auf das heutige China, das lange nicht mehr die grösste Ausdehnung hat, rechnet man noch immer ungefähr 4 Millionen Q.-K. mit c. 360 Millionen Bewohnern.

Dieses Land ist von ansehnlichen Gebirgen und mächtigen Strömen durchzogen. Unter den letztern, welche mit ihrem vielverzweigten Flussnetz die Hauptadern des Verkehrs bilden, sind hervorzuheben der Hoang-ho (gelbe Fluss) im Norden, der Jangtse-kiang, welcher die Mitte des Reiches durchströmt, und der Si-kiang im Süden. Durch zahllose Kanäle wurde der Bewässerung und Schiffahrt nachgeholfen. Auch die Meeresküste ist mancherorts zugänglich und zum Verkehr einladend. Andererseits dienen die hohen Gebirge und unwegsamen Sandwüsten, welche das Land umgeben, ihm zum Schutz, wenn sie es auch nicht immer gegen die Einfälle fremder Stämme zu sichern vermochten. Der Kultur günstig ist auch das Klima. Die Temperatur ist zwar im Sommer

1) F. von Richthofen, China, 2 Bde., 1877. 82.

eine hohe, kann aber durchschnittlich doch z. B. im Vergleich mit der Indiens als eine gemässigte bezeichnet werden.

Das Volk der Chinesen, das nach ihrer Überlieferung ursprünglich aus „hundert Familien“ bestand, die von Nordwesten kommend sich erst um den „gelben Fluss“ niederliessen, dann nach Süden sich ausbreiteten, gehört nach seiner physischen Constitution der mongolischen Rasse an, von welcher im nächsten Abschnitt die Rede sein wird. Es zeigt sich aber physiologisch und sprachlich deutlich unterschieden von den benachbarten Tataren, Mongolen, Mandschu u. s. w., mit welchen es immerhin durch erkennbare verwandtschaftliche Beziehungen verknüpft ist. Die Chinesen sind ein kleiner Menschenschlag, von gelblicher Hautfarbe, mit rundem Gesicht, vorstehenden Backenknochen, niedriger Stirn, kleinen Nasen, schwarzen, eigentümlich geschlitzten Augen, dünnem Bartwuchs, straffem, schwarzem Haar. Als „das schwarzhaarige Volk“ bezeichnen sie sich selbst schon im hohen Altertum. Sie fanden in China die Miao vor, ein ungeschlechtes Tatarenvolk, das sich vor ihnen ins Gebirge zurückzog, dort aber Jahrtausende lang sich neben ihnen erhalten hat. Die Chinesen selbst waren von jeher ein intelligentes, friedliebendes, ungemcin arbeitsames, nüchternes Volk, mässig im Genuss von Nahrung und Getränken, verständlich, praktisch, erfinderisch. Dagegen verraten sie wenig Einbildungskraft und Idealismus. Ihre Gelehrten sind Virtuosen an Gedächtnis, aber nicht eben grosse Denker. Auf dem Gebiet des Nützlichen leisten sie ungleich grösseres als auf dem der Kunst. Was sie von Kunst haben, lässt Anmut und Zierlichkeit nicht vermissen, wird aber leicht kleinlich, ängstlich, handwerksmässig. Bei aller Rührigkeit haben sie sichs übrigens stets zur Tugend gerechnet, in Denk- und Lebensweise die Alten nachzuahmen, was natürlich nicht ausschliesst, dass auch bei ihnen Neuerungen eindringen und mancher Wechsel sich vollzog. Die zähe Ausdauer der Chinesen in Landbau und Industrie und ihre pietätvolle Anhänglichkeit an die überkommenen Grundsätze, namentlich in Bezug auf das Familien- und Staatsleben, wovon unten die Rede sein wird, haben ihnen die Kraft verliehen, die umliegenden Ländereien urbar und die dort ansässigen Barbarenhorden sich dienstbar zu machen und auch solche Völker, von denen sie selbst unterjocht wurden, sich in kurzer Zeit zu assimilieren. Zu ihren Nationalfehlern gehören Verschlagenheit, Tücke, Aberglauben. Auch die tatarische Grausamkeit kommt nicht selten zum Vorschein.

Die Geschichte der Chinesen¹⁾ verliert sich im Dunkel einer sagenhaften Vorzeit, wo meist patriarchalische Kaiser, die den Spättern als Inbegriff der Tugend und Staatsweisheit galten, regiert

1) Vgl. Gützlaffs Geschichte des chines. Reiches, herausg. von Karl Fr. Neumann, Stuttg. u. Tüb. 1847. — J. E. R. Käuffer, Gesch. von Ostasien, 3 Bde., Leipz. 1858–60. — J. H. Plath, Die Völker der Mandschurey, 2 Bde., Gött. 1830. 31.

haben sollen. Als solche werden aus der Urzeit genannt Fohi, Schin-nong, Hoangti, welchen schon wichtige Erfindungen (Schrift, Ackerbau und dgl.) beigelegt werden. Schon etwas greifbarer sind die drei grossen Monarchen, welche die spätere Chronologie vom Jahr 2356 v. Chr. an auf dem Kaiserthronen sich folgen lässt: Jao, der erste derselben, gilt als unübertroffenes Vorbild eines tugendhaften und weisen Herrschers. Ihm folgte nach seiner Anordnung Schün, den er aus der Niedrigkeit empor gehoben hatte, auf diesen Jü, von welchem, da (angeblich gegen seinen Willen) die Kaiserwürde nun erblich wurde, die erste Dynastie: Hia sich ableitete, welche 2204—1765 regiert haben soll. Mit der Herrschaft des sagenhaften Jao steht in Zusammenhang die Überlieferung einer gewaltigen Überschwemmung des Landes. „Die Flut bedeckte Berge und Hügel und bedrohte den Himmel mit ihren Gewässern.“ (Schu-king I, 3, 11). Namentlich dem Jü als Minister des Jao wird das Verdienst zugeschrieben, dass er diese ungeheure Flut ableitete, indem er durch grossartige Regulierung die Flüsse des Reiches in ihr Bett leitete und zugleich die Wälder ausrottete und den Boden urbar machte. Dass dies innerhalb weniger Jahrzehnte geschehen sein soll, kennzeichnet die legendarische Färbung des Ganzen. Unmöglich ist es nicht — nach dem Wortlaut, der bei jener Überschwemmung nicht bloss auf einen kulturlosen Zustand, sondern auf eine Katastrophe deutet, ist es sogar wahrscheinlich —, dass die Chinesen gleich so vielen andern Völkern die Erinnerung an eine vorhistorische Flut in ihr Land mitbrachten und sie diesem anpassten, wo von altersher durch Kanalisierung den Überschwemmungen musste vorgebeugt werden. Doch enthält ihre Überlieferung den Zug nicht, dass diese Flut ein Gericht über gottlose Menschen war; das ganze Interesse haftet an der Ableitung derselben durch den Kulturheroen Jü¹⁾. Trotz der riesenhaften Ausdehnung, welche die Sage den Werken dieses Herrschers gegeben, ist seine Gestalt schon besser bezeugt als die seiner Vorgänger. Legge nennt ihn den ersten historischen Kaiser der Chinesen. Was Jao und Schün betrifft, so mögen sie gleichfalls historische Personen sein. Doch haben wir uns ihre Herrschaft viel beschränkter zu denken, als die Sage sie darstellt. Eine Spur findet sich noch an einer Stelle des Schu-king, wo Jao einmal als Fürst von Tao und Tang erscheint, der über das Land Ki (nördl. vom gelben Fluss) herrschte, während er freilich anderswo im selben Buche schon als Alleinherrscher über 10 000 Staaten figurirt²⁾. Nach allen Anzeichen haben wir uns die Wiege des chinesischen Reiches östlich und nördlich vom gelben Fluss zu denken. Dort hatte sich dieses Volk, das vermutlich von Nordwesten eingewandert war, zuerst sesshaft niedergelassen und überschritt erst langsam den Hoang-ho, noch rings umgeben von Wildnissen und barbarischen Stämmen.

1) Vgl. Legge in der Einl. zum Schu-king S. 74 ff.

2) Legge ebenda S. 50 f.

Die Hia-Dynastie behauptete sich nicht auf der Höhe ihres Begründers. Manche Glieder derselben werden genannt, die das Gegenteil eines weisen Regiments führten. Namentlich der letzte der Reihe, Kië, galt späterhin als abschreckendes Beispiel eines Tyrannen und Wüstlings auf dem Throne. Es folgte die Schang- oder Jin-Dynastie (1765—1121), begründet von dem frommen und glücklichen Tschhîng Thang und endend mit dem elenden Tschêu-sin oder Scheu. Die Tscheu-Dynastie (1122—255 v. Chr.) eröffneten Wên-wang (der Zusatz wang: König) und sein Sohn Wu-wang, beide vielgepriesen, z. B. in den Liedern des Schi-king. In seinem Lande Tscheu führte König Wên († 1134) ein Musterregiment. Er brachte durch blosses Zureden die westlichen und nördlichen Barbaren, gegen die er im Dienst seines Kaisers ausgezogen war, zur Unterwerfung. Die meisten chinesischen Fürsten huldigten ihm freiwillig aus Bewunderung für seine hohe Persönlichkeit und die Trefflichkeit seiner Einrichtungen. Doch hütete er sich wohl, gegen seinen Oberherrn, den verachteten Scheu, etwas zu unternehmen. Erst sein Sohn Wu fühlte sich veranlasst, denselben endlich zu stürzen und wurde so Gesamtherrscher (vom J. 1121 an). Er richtete auch in seiner neuen Residenz (Hao) höhere und niedere Schulen ein. Ihm folgte sein Sohn Tschhîng 1114—1077, unter der Vormundschaft seines weisen Oheims, des Herzogs von Tscheu. Dieser hochgesinnte Fürst, welcher seine geniale staatsmännische Begabung uneigennützig in den Dienst der Dynastie stellte, kann als der eigentliche Begründer ihrer Macht angesehen werden. Das Reich war ein Lehenreich, indem der Kaiser, welcher selber die Mitte desselben regierte, die umliegenden Provinzen seinen Verwandten verlich, die Oberhoheit über diese Fürsten und Länder aber sich vorbehielt. Dieses System hatte schon unter den früheren Herrschern sich gebildet, gelangte aber unter dieser Dynastie zu seiner vollsten Ausgestaltung.

Auf die ruhmvollen Anfänger der Tscheudynastie, welche einen Höhepunkt der chines. Geschichte darstellen, folgten zwar noch einzelne einsichtige und kraftvolle Herrscher, doch wurden solche immer seltener. Manche Kaiser waren der Spielball der Intriguen ihrer Minister und Weiber, manche launische und grausame Despoten, welche das Volk aussogen. Bei der Schwäche des politischen Zusammenhanges blieb es oft den einzelnen Fürsten überlassen, die von Norden und Westen heranrückenden Barbaren zurückzuweisen. Die Lehenträger waren oft in Fehde mit einander verwickelt und machten sich nicht selten selbständig, indem sie die vorgeschriebenen Huldigungsbesuche in der Hauptstadt unterliessen. Die stetige Zunahme der umliegenden Fürstentümer an Zahl und Macht schwächten die Gewalt des Kaisers, dessen in der Mitte liegendes Herrschaftsgebiet sich nicht vergrösserte, schliesslich dermassen, dass seine Hausmacht daran zu Grunde ging. Schon zu Lebzeiten des Kong-tse fand dieser Weise schlimme politische Zustände vor, die er durch Erinnerungen ans Altertum und

Hinweis auf dessen erhabene Vorbilder für das Staatswesen zu bessern suchte, ohne doch den Fall der Dynastie damit aufhalten zu können.

Einen tiefen Einschnitt in die chines. Geschichte machte die kurze Herrschaft der Tsin-Dynastie (255—206 v. Chr.). Der thatkräftige, aber auch in hohem Masse gewalthätige Fürst von Tsin, der sich nachher den Namen Schi-hoang-ti (höchster Souverän)¹⁾ beilegte, begann den Bau der berühmten „Chinesischen Mauer“, um seinen Staat gegen die Barbaren (Hunnen) zu schützen und erweiterte dann rasch seine Oberherrschaft über das ganze Reich. Verhängnisvoll wurde aber für die altchinesische Litteratur und Kultur seine Feindschaft gegen die von Kong-tse anerkannten kanonischen Bücher, die er (mit Ausnahme des magischen Ji-king) verbrennen liess, weil die Erinnerung an die alten Lehensverhältnisse, welche die Gelehrten ihm als Norm entgegenhielten, seiner Absicht zuwiderlief, eine unumschränkte Despotie über das ganze Reich auszuüben. Auf die Verbrennung der Bücher folgte auch eine blutige Verfolgung der Gelehrten von der Schule des Kong-tse.

Allein diese gewaltsame Unterdrückung des altchinesischen Wesens war so vorübergehend wie das Herrscherhaus, von dem sie ausging. Es kam mit Liéu-pang, einem begabten und glücklichen Herrscher, der Ordnung zu schaffen wusste, die Han-Dynastie zur höchsten Würde (206 v. Chr. bis 263 n. Chr.). Diese liess es sich angelegen sein, mit den Gelehrten auf gutem Fuss zu stehen und die Wissenschaft zu pflegen, wie denn auch der genannte Herrscher selbst, obwohl ein Mann der kühnen That, nicht der Theorie, in seiner Hauptstadt (Lo-jang) nach dem Vorbild der alten Regenten eine Akademie gründete. Auch unter seinen Nachfolgern waren die Kongtseaner meist bevorzugt, wiewohl auch die Taoisten als ihre Rivalen zuweilen ihnen den Vorrang abliefen. Unter den Herrschern der Han-Dynastie, besonders unter dem Kaiser Wu-ti, wurden die Schätze der alten Litteratur wieder hervorgesucht und mit Liebe gepflegt. Es war das goldene Zeitalter der Gelehrten.

Auch bei diesem und den folgenden Herrscherhäusern wiederholte sich die Erscheinung, dass die durch einen energischen Regenten gegründete Hausmacht bald wieder in Verfall geriet. Die Unsicherheit der Erbfolge, die Vielweiberei, die Intriguen der Eunuchen, die am Hofe einen weitreichenden Einfluss sich erschlichen, das wechselnde Verhältnis des Kaisers zu den Lehenfürsten — all das machte den Thron zum Mittelpunkt und Zielpunkt eines unausgesetzten Ränkespiels. Das Misstrauen verliess die Herrscher Chinas nie, und durch Hinmordung ihrer Verwandten und oft ihrer treuesten Minister und Feldherrn brachten sie der eigenen Furcht zahllose Opfer. Sie selbst waren ebenso selten regierungskundig als kriegstüchtig. Unterdessen lebte aber das Volk oft lange Zeit

1) S. über die Bedeutung und den Gebrauch von Ti SBE III p. XXVII (Einl.).

ruhig, und wurde vom Wechsel der Regierungen nicht allzu stark berührt.

Als Förderer der litterarischen und wissenschaftlichen Bestrebungen verdient unter den Kaisern besonders Tait song (626 bis 648) von der Tang-Dynastie (618—907 n. Chr.) genannt zu werden, auch sonst einer der tüchtigsten und glücklichsten Herrscher, unter welchem das chinesische Reich auf dem Gipfel der Macht stand. Mit dem Verfall dieser Dynastie Hand in Hand ging die Erhebung der Khitan, eines tatarischen Stammes, der in Liatong und der Mandschurei hauste und ein ausgedehntes Reich gründete, welches die ganze Mandschurei und Mongolei umfasste und dank der Uneinigkeit der chinesischen Fürsten sich sogar über das nördliche China erstreckte, so dass zeitweilig der chinesische Kaiser sich als Vasall der Hoheit seines „jüngern Bruders“, des Chans der Khitan, unterwerfen musste. Auch die Sung-Dynastie, unter welcher geistig Bedeutendes geleistet wurde, wusste sich der einfallenden Tataren nicht zu erwehren. Das Reich der Khitan bestand bis 1125, wo es durch die Ju-tchin, chinesisch Kin, eine andere tatarische Horde, zertrümmert wurde, die ihr „goldenes Reich“ (1115—1234) an dessen Stelle aufrichteten. Diese wurden für die Chinesen ebenso bedrohlich und unterwarfen sich vorübergehend weite chinesische Gebiete. Etwa 100 Jahre später rissen die Mongolen, ein westlich wohnender turanischer Stamm, unter Dschingischan († 1227) die Macht an sich und unterwarfen bald (1280) auch China, über welches sie die Herrschaft beinahe 90 Jahre behaupteten. Dann wurden sie durch die Chinesen (Ming) vertrieben (1368) und mussten sich darauf beschränken, die östliche Tatarei sich botmässig zu erhalten, was ihnen noch auf einige Zeit gelang.

Die innern Zustände des chinesischen Reiches wurden übrigens von diesen Fremdherrschaften viel weniger umgestaltet, als man denken sollte. Die Überlegenheit der chinesischen Kultur, die Zähigkeit des chinesischen Arbeitsfleisses und der alten chinesischen Volkssitte nötigten die siegreichen Barbaren, nicht nur das unterworfenen Volk bei seiner Lebensart und seinen Einrichtungen zu belassen, sondern auch selber dessen Gesittung und Religion bis auf das ausgebildete Ceremoniell sorgfältig anzunehmen. Der erste Khitanfürst, der als chinesischer Kaiser gilt (Apaokhi), baute Tempel dem Kongtse, Laotse und Fo und diente selber dem erstgenannten, während er seine Frau und Kinder in die Tempel der letztern schickte. Die Kin zwangen zwar die ihnen unterworfenen Chinesen, tatarische Kleidung anzulegen und das Haupt zu scheren; aber auch der Begründer ihrer Macht, Agoutha, liess sich, nachdem er sich als chinesischen Kaiser erklärt (1115) und die Residenz der Mitte eingenommen hatte, die Ceremonienkleider der Khitan, ihre Instrumente, Bücher u. s. w. schicken, und seine Nachfolger liessen alle chinesischen Staatseinrichtungen fortbestehen und ahmten sie nach. Aber auch die mongolische Invasion hat, obwohl ja dieses

Volk durch seine merkwürdigen Züge nach dem Westen mit den verschiedensten Nationen und Religionen in Berührung gekommen und seine Heerhaufen sehr gemischt waren, Chinas Lebenssitte nicht wesentlich geändert. Auch die religiösen Verhältnisse des Landes blieben sich unter den von mehreren Konfessionen umworbenen mongolischen Oberherren wesentlich gleich. Der Stifter der mongolischen Juen-Dynastie (Hupilai, Chubilai) scheint für seine Person dem heimischen Schamanismus ergeben geblieben zu sein. Er liess auch den Islam wie das Christentum in seinem Reiche frei gewähren und verfolgte nur den Buddhisten zulieb die Taoisten. Aber er wie die bedeutendsten Kaiser seines Hauses bestrebten sich dem Volke zu zeigen, dass sie es bei seinen angestammten Gebräuchen zu belassen wünschten. Immerhin bekamen die sonst so abgeschlossenen, selbstgenügsamen Chinesen in dieser Zeit etwas mehr Respekt vor den Fremden des Westens und sahen sich veranlasst, ihre Astronomie, Kriegskunst und Staatsverwaltung aus deren Erfahrungen zu verbessern und zu bereichern.

Das chinesische Nationalbewusstsein blieb aber den Mongolen gegenüber lebendig, und als die Herrscher dieses Stammes in Üppigkeit und Misswirtschaft verfielen, erwachte es zur That. Ein vielverzweigter Befreiungskrieg wurde gegen sie geführt und endigte siegreich. Die Mongolen mussten das Land verlassen. Der im Westen so furchtbar auftretende Tamerlan, der dort dem Islam sich ergeben hatte, starb in dem Augenblick, wo er sich aufmachte, um dem Propheten das götzdienerische China zu Füßen zu legen. Die alte Ordnung wieder völlig herzustellen und das Reich unter einer einheitlichen und dauerhaften einheimischen Hausmacht wieder zu kräftigen, war der musterhafte Kaiser Hongwu, ein aus dem gemeinen Volk emporgestiegener Scharenführer des Befreiungskrieges, der rechte Mann. Er gründete die Ming-Dynastie, die von 1368 bis 1644 den Thron Chinas inne hatte und eine Anzahl bedeutender Regenten hervorbrachte, wenn auch die Tyrannen und Scheusale in dieser Familie und die blutigen Wirren und Spaltungen unter ihrer Herrschaft keineswegs fehlten.

Unterdessen bereitete sich eine neue Invasion von seiten nordischer Barbaren vor. Es waren diesmal die Mandschu, ebenfalls ein tatarischer Stamm, der von den Sitzen der alten Jutchin in der Mandschurei herkam und, von einem chinesischen Feldherrn im Kampf wider einen glücklichen Rebellen ins Land gerufen, langsam, aber sicher, sich des ganzen Reiches bemächtigte. Schuntshi (1644—1661) war der erste chinesische Kaiser aus diesem Stamm, der 1651 das ganze chinesische Reich seinem Szepter unterworfen sah. Der eigentliche politische Leiter, welcher planmässig diese bis auf die Gegenwart bestehende tatarische Obmacht in China begründete, war Amawang, der Oheim und bewährte Ratgeber des Kaisers. So ungeschlacht übrigens diese nordischen Barbaren den feinen Chinesen vorkommen mochten, so klug und

massvoll zeigten sie sich im allgemeinen, nachdem sie sich erst die Oberhoheit gesichert hatten. Im Angriff kühn und todesverachtend, gegen Feinde unbarmherzig grausam, behandelten sie die ihnen huldigenden Chinesen nicht schlechter, ja vielfach besser, als sie es von ihren eigenen Fürsten gewohnt waren. Zwar die tatarische Tracht und namentlich die Sitte, den Kopf kahl zu scheren und den übriggelassenen Haarschopf in einen Zopf zusammenzubinden, mussten sich die Chinesen trotz ihrer Abneigung gefallen lassen. Aber die bestehenden Institutionen wurden auch von den Mandschu-Herrschern geachtet und gepflegt. Im Mandarinstand waren die Eingeborenen zahlreicher vertreten als die Fremdlinge, so dass das Volk allmählich beinahe vergass, dass seine Oberherren der von ihm stets bekämpften Völkergruppe angehören. Die Mandschu führten im Kriege an, legten tatarische Besatzungen in die wichtigern Städte, blieben aber stets eine kleine Minderheit. So ist im wesentlichen bis heute geblieben. Nur bei einiger Übung lassen sich noch Chinesen und Mandschuren unterscheiden; die letztern sind stärker gebaut und zeigen mehr Bartwuchs.

Dass die wiederholte unsanfte Berührung und Vermischung mit tatarischen Elementen nicht ohne Einfluss auf die politischen und religiösen Anschauungen der Chinesen geblieben ist, lässt sich im voraus vermuten. Im allgemeinen aber siegte das Beharrungsvermögen der chinesischen Kultur über diese Eindringlinge. Auch der nähern Berührung und Beeinflussung seitens der Europäer hat sich China merkwürdig lange und zähe zu erwehren gewusst, obwohl es von den missionierenden und merkantilen Bestrebungen derselben eifrig umworben wurde. Die Portugiesen hatten sich schon im 16. Jahrhundert an der Küste festgesetzt und eine dauernde Niederlassung in Macao gegründet. Spanier und Holländer folgten ihnen, von denen die letztern eine Zeit lang (1620—1662) auf der Insel Formosa festen Stand genommen haben. Auch Frankreich, noch mehr England strengte sich an, für seine Produkte ein Absatzgebiet in China zu finden und dessen wertvolle Erzeugnisse (namentlich Thee) an Europa zu vermitteln. Leider wurde von der ostindischen Compagnie namentlich das für die Chinesen verhängnisvolle Opium eingeführt, und als die chinesische Regierung die Einfuhr dieses Giftes verbot, die letztere von der englischen Regierung mit Waffengewalt erzwungen im sogenannten Opiumkrieg (1840—42), der immerhin das Gute bewirkte, dass dem Handel freiere Bahn geschaffen wurde, indem 5 Häfen (darunter Kanton) dem Handel aller Nationen sich dadurch erschlossen. Doch mussten England und Frankreich in den Jahren 1857—60 die den Europäern zugestandenen Rechte aufs neue durch kriegerische Eingriffe sichern. Die Russen haben öfter versucht, friedliche Beziehungen mit China anzuknüpfen. Mehr Erfolg hatte ihr gewaltsames Vordringen in die Mandschurci, von der sie einen bedeutenden Teil an sich gezogen haben.

Unterdessen fand noch eine ernsthafte Schilderhebung gegen die regierende Mandschu-Dynastie Tsing statt, die sog. Taiping-Revolution, welche 1849 ihren Anfang nahm und bis gegen das Jahr 1866 dauerte, schliesslich aber (unter Mitwirkung Englands und Frankreichs) unterdrückt wurde. Das Eigentümliche dieser Erhebung war, dass ihr Haupt, Hung-Siutsuen, einerseits der regierenden Familie gegenüber die alchinesische Nation vertrat, anderseits durch christliche Ideen der Missionare mit befruchtet war. Der nationale Gegensatz gegen die Mandschu wurde und wird bis heute durch geheime Gesellschaften wie die „zur Wasserlilie“, „zum reinen Thee“, der „Bund der Dreieinigkeit“ (womit Himmel, Erde, Mensch gemeint sind) geweckt und genährt, welche zu Zeiten eine bedeutende politische Macht entfalten.

Den stärksten Stoss erhielt das Reich der Mitte durch den kecken Angriffskrieg Japans im Jahre 1894/5. Von diesem Volk, das einst bei China in die Schule gegangen war, durch Aneignung moderner Kultur und Kriegskunst weit überflügelt, wurde das kolossale Reich zu Wasser und zu Land vollständig besiegt und musste sich demütigende Bedingungen gefallen lassen. Um das enorme chinesische Gebiet nicht ganz von einem konkurrenzfähigen mongolischen Staat abhängig werden zu lassen, legten sich europäische Grossmächte ins Mittel und erteten zum Dank dafür Zugeständnisse der in ihrem Selbstvertrauen völlig erschütterten Regierung, welche früher ganz undenkbar gewesen wären. Den Löwenanteil bei der friedlichen Besetzung chinesischer Ländereien erlangte Russland, welches durch eine Eisenbahn die Mandschurei in seine Sphäre gezogen und Port Arthur besetzt hat; Deutschland erhielt gelegentlich (1897/98) pachtweise die Bucht von Kiautschau, England den Hafen von Wei-hai-wei u. s. f. Damit ist das ungeheure chinesische Reich endlich dem abendländischen Verkehr und Einfluss weit aufgeschlossen. Besonders bedeutsam aber ist dabei, dass das so selbstbewusste, auf seine einzigartige Grösse stolze Chinesentum die gewaltige Überlegenheit der abendländischen Geistesarbeit einzusehen begonnen hat, was notwendigerweise auch auf die Beurteilung der religiösen Frage zurückwirkt.

Die Kultur der Chinesen muss schon um 2000 v. Chr., wo das Volk zuerst in deutlicher Weise geschichtlich hervortritt, eine verhältnismässig hohe gewesen sein und ist als eine von diesem Volkstamm selbständig erzeugte anzusehen. Der Feldbau beschäftigte den grössten Teil der emsigen Landesbewohner, welche ausgedehnte Wildnisse erst wegsam gemacht und zu fruchttragenden Gefilden umgewandelt haben und den Pflug stets in Ehren hielten. Den oft unter Wasser stehenden Ländereien gewannen sie ihre Hauptnahrung, den Reis, ab, der Theestaude das beliebteste Getränk, den mit Maulbeerblättern genährten Seidenraupen den kostbaren Bekleidungsstoff. Nicht der Waffengewalt, sondern seiner friedlichen Arbeit und guten Gesittung dankte das Volk seine grössten Eroberungen und die in der Geschichte beispielloso dastehende

lange Dauer seines Reiches. Nur ungern liess es sich durch den Krieg in seiner nützlichen Lebensweise stören. Es war und ist keine kriegerische Nation, wenn es auch zu Zeiten nicht zu verachtende Tapferkeit bewiesen hat. Auf die Ausländer machte es einen friedlichen Eindruck. Plinius nennt die Chinesen Seres mites (Hist. nat. 6, 20). Bardesanes (bei Eusebius, Praep. evang. 6, 10 p. 274) rühmt von ihnen, freilich mit starker Idealisierung der Wirklichkeit: „Bei den Serern ist es Gesetz, niemanden zu morden, nicht Unzucht zu treiben, nicht zu stehlen, keine Götzen anzubeten, und in jenem Lande von grösster Ausdehnung sieht man keinen Tempel, kein unkeusches Weib, keine, die im Rufe des Ehebruchs steht, keinen Dieb, der vor Gericht geschleppt wird, keinen Mörder und Gemordeten. Denn weder hat des feurigscheinenden Ares Gestirn, wenn es mitten am Himmel steht, jemand unfreiwillig dazu gebracht, den Mann mit dem Eisen zu töten, noch Kypris, mit Ares zusammentreffend, bei jenen jemanden genötigt, einem fremden Weibe sich zuzugesellen, obgleich tagtäglich Ares am Himmel steht, und zu jeder Stunde an jedem Tage Serer geboren werden.“ — Die Chinesen selbst waren sich auch stets dessen bewusst, dass sie ihre Grösse geistig-sittlicher Überlegenheit verdankten, wie es z. B. Prinz Sie von Tschao in einer Rede ausspricht: „Das Reich der Mitte ist das Land, wo vollkommene Aufklärung und vielseitige Kenntniss heimisch ist, wo die 10 000 Dinge, Güter und Kostbarkeiten gesammelt werden, wo Weise und Höchstweise lehren, wo Menschlichkeit und Gerechtigkeit sich verbreiten, wo Dichtkunst, Bücher, Gebräuche und Musik üblich sind, wo ausserordentliche Geisteskraft, Talente und Fähigkeiten sich erproben, wohin die fernen Gegenden blicken und deren Bewohner gehen, und nach dem die Barbaren bei ihren Handlungen sich richten“¹⁾.

Ein ausserordentliches Ansehen genossen daher in China stets Bildung und Gelehrsamkeit. Schulen begegnen uns schon unter den drei ersten Dynastien. Nur wer wohl geschult und gebildet war, fand Eingang in den Beamtenstand, die Klasse der Mandarinen. Vom achten Jahr an lernte man Schreiben, Rechnen und die häuslichen Gebräuche. Im fünfzehnten Jahr sodann trat man in eine höhere Schule und lernte da die Riten und Musik der alten Weisen und die Gebräuche, die auf den Kaiser und das Verhältnis von Fürst und Unterthan Bezug haben. Die sich da auszeichneten, kamen in die Distriktsschulen, die Elite derselben wurde in die untere Akademie der Hauptstadt aufgenommen. Hier erhielten sie den Titel Tsao-sse und wurden, nachdem sie dem Kaiser vorgestellt worden, an untere Beamtenstellen befördert. So hoch man aber das Wissen schätzte, wertete man die Bildung nicht blos nach dem Gedächtnis, sondern auch nach dem Charakter und der Ausbildung des ganzen Menschen. Nach dem Tscheu-li²⁾ sah man auf

1) Sse-ki, B. 43, fol. 24.

2) B. 3, fol. 34–46 und B. 9, fol. 46.

die sechs Tugenden: Wissen, Menschenfreundlichkeit, Weisheit, Wahrhaftigkeit, Treue gegen den Fürsten, Einträchtigkeit; ferner auf die Erfüllung der sechs Pflichten: kindliche Ehrerbietung, Bruderliebe, freundliches Betragen gegen die fernern männlichen und weiblichen Verwandten, Treue gegen die Freunde, Menschenliebe oder Barmherzigkeit; und die sechs Wissenschaften und Fertigkeiten: die Ceremonien, Musik, Bogenschiessen, Wagenlenken, Schreiben, Rechnen. Man examinierte noch nicht nach dem späteren System, sondern befragte die Lehrer um ihr Urteil über die Tüchtigkeit der Kandidaten, und verschmähte auch nicht das Urteil des Volkes über deren Leistungen und Betragen einzuholen. — Über die Anschauungen von Staat und Familie, welche der ganzen Kultur der Chinesen zu Grunde liegen, wird bei der Darstellung ihrer Religion die Rede sein, da diese Grundanschauungen religiöser Art sind und ihre Pflege sogar den Hauptinhalt chinesischer Religiosität ausmacht. — Die formale Trägerin dieser ganzen Kultur war und ist die chinesische Schrift, die von diesem Volke selbständig gebildet wurde und bei ihm von den frühesten erkennbaren Zeiten an im Gebrauch stand, unterdessen allerdings gewisse Wandlungen erfahren hat. Es ist ursprünglich eine Bilderschrift, welche sich dann zur Wortschrift, bezw. da alle Wörter einsilbig, zur Silbenschrift gestaltete, so zwar, dass die verschiedenen Mundarten des Reichs dadurch ausgedrückt, oder aus ihr gelesen werden können. Der Ursprung der Schrift wird auf den mythischen Kaiser Fohi zurückgeführt; der Kaiser allein hatte das Recht, die Charaktere im Lauf der Zeit zu verbessern. Die heute üblichen stammen etwa aus dem Anfang unserer Zeitrechnung. Trotz ihrer Weitläufigkeit und Schwierigkeit (Zahl der Zeichen 50—100000, wovon etwa 2—3000 gebräuchlicher!) ist sie den Chinesen so lieb und mit ihrer nationalen Grösse so verwachsen, dass ihre Ersetzung durch das Lepsius'sche Alphabet selbst in den christlichen Missionsschulen ernstliche Bedenken nicht hat überwinden können. — Nur beiläufig sei noch daran erinnert, dass die Chinesen in Wissenschaft und Technik frühe eine nicht zu verachtende Höhe erstiegen und durch manche Entdeckungen den Europäern sogar zuvorgekommen sind. So kamen sie von sich aus zur Erfindung des Kompasses (Magnetnadel)¹⁾, des Papiers, der Buchdruckerei (schon 953 n. Chr.), des Schiesspulvers, des Branntweins (aus Reis oder Hirse bereitet), des Papiergeldes, bezw. Ledergeldes (119 v. Chr.) u. s. w.

Aus der überaus umfänglichen und reichhaltigen Litteratur dieses Volkes ragt eine Schriftensammlung hervor, welche als kanonisch gilt und sich des höchsten Ansehens erfreut. Diese heiligen Bücher der Chinesen enthalten zwar nicht Offenbarungen und geben sich auch nicht für inspiriert aus. Der Inhalt ist nur zu einem kleinen Teil Religionslehre im heutigen Sinn. Aber diese

1) Vgl. Legge, zu Schu-king, II, p. 535 ss.

Bücher enthalten eben authentische Kunde über das gepriesene und heilig gehaltene Altertum und sind deshalb von Kongtse empfohlen worden. Kongtse ist der Sammler dieser Schriften gewesen, soweit sie über seine Zeit zurückreichen, und hat sich auch an deren Redaktion beteiligt. Eine der Schriften ist ganz von ihm verfasst, manches aber erst später durch seine Schüler hinzugekommen.

Den ersten Rang nehmen die fünf King ein¹⁾: Das erste dieser fünf ist der Ji-king²⁾, das Buch der Wechsel oder Wandlungen. Es enthält 64 symbolische Strichfiguren und dazu gehörige Erklärungen. Zu Grunde liegen acht Trigramme, bestehend aus je drei horizontalen, parallel über einander gezeichneten Linien, welche entweder ungebrochen oder in der Mitte durchbrochen sind. Diese Grundfiguren werden auf den mythischen Kaiser Fohi zurückgeführt. Sie wurden sodann zu 64 Hexagrammen (aus je 2 Trigrammen) zusammengesetzt und diese mit kurzen Erklärungen versehen, angeblich vom König Wên, als derselbe sich im Gefängnis befand. Zu jeder einzelnen Linie dieser Figuren sind wieder besondere Erklärungen beigelegt, welche dessen Sohn, dem Herzog von Tscheu, zugeschrieben werden. Die Mannigfaltigkeit der Figuren beruht lediglich auf der verschiedenen Zahl und Stellung der ungebrochenen und gebrochenen Linien. Erstere entsprechen ungeraden Zahlen und drücken im allgemeinen das starke, männliche, himmlische Prinzip aus, letztere hängen mit geraden Zahlen zusammen und stellen das schwache, weibliche, irdische dar. Die Lehren, welche aus den Figuren herausgelesen werden, sind moralischer, psychologischer, politischer und pädagogischer Art, und haben bald ermutigende, bald warnende Tendenz, daher die einzelnen Hexagramme bei der Divination als günstig oder ungünstig angesehen wurden. Das für einen bestimmten Fall geltende wurde durch Handhabung der Stengel des Schi-krautes herausgefunden (s. unten S. 45). Dem Kongtse, welcher die bisher angeführten Bestandteile des Jiking als längst überlieferte vor sich hatte, werden die weitem Glossenreihen von der Tradition zugeschrieben, die jene 64 Figuren und ihre Erklärungen noch weiter erläutern. So

1) king bedeutet eigentlich die Einschlagsfäden eines Gewebes, dann den (authentischen, kanonischen) Text (vgl. *textus*).

2) Der Ji-king bietet als eine magische Schrift von heterogener Zusammensetzung den Übersetzern ausserordentliche Schwierigkeiten. Ins Lateinische übertrug ihn zu Anfang des 18. Jahrh. der Katholik P. Regis, dessen Übersetzung erst Jul. Mohl 1834 herausgab. Englische Übersetzung von Mac Clatchie (Shanghai 1876). Beide übertrifft bei weitem die gleichfalls englische, auf langjährigen Studien beruhende von J. Legge in SBE Band XVI (1882). — Aber auch die katholische Ausgabe der chinesischen Klassiker zeugt von eminentem Sprachkenntnis: *Cursus litteraturae Sinicae neomissionariis accommodatus auctore P. Angelo Zottoli S. J. e missione Nankinensi, Chang-Hai 1879—1882. Vol. III: Studium canonicorum: Liber carminum (si king). Liber annalium (su king). Liber mutationum (ji king). Rituum memoriale (li ki).*

viel ist sicher, dass Kongtse sich in den letzten Jahren seines Lebens mit Eifer dem Studium dieses Buches gewidmet hat. Doch sind jene Glossen teilweise aus Erinnerungen seiner Schüler geflossen, teilweise überhaupt nicht auf Kongtses Unterricht zurückzuführen. — Da die Verfolgung der Tsin sich nicht auf dieses Hilfsbuch der Magie erstreckte, so ist der Text des Jiking besser erhalten als der der übrigen altchinesischen Bücher.

2) *Schu-king*¹⁾). So heisst das Buch der Geschichte oder der geschichtlichen Dokumente. *Schu* bedeutet eigentlich „Schrift“, dann spezieller: aufgezeichnete geschichtliche Memoranden. Dem entspricht der Inhalt des Buches, das keineswegs eine fortlaufende Geschichte des chinesischen Reiches, ja überhaupt weniger Erzählungen von Begebenheiten bietet, als vielmehr eine Reihe von schriftlich aufbewahrten Denkwürdigkeiten, und zwar meist Reden der alten Fürsten und Staatsmänner, welche sie bei bestimmten Anlässen, wie Regierungsantritten, Belehungen der Vasallen und sonstigen Staatsaktionen gehalten haben, und welche sich fast immer um die rechte Kunst des Regierens bewegen und die Tugenden eines weisen Regenten beleuchten. Die darin auftretenden Fürsten verteilen sich über einen enormen Zeitraum vom alten Kaiser Jao bis in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr., wobei freilich manche Generationen ohne Vertretung bleiben. Was die Authentie dieser Kundgebungen der Grossen betrifft, so ist dieselbe um so zweifelhafter, je entlegener die Vergangenheit, aus der sie datiert sind. Nach der Überlieferung seiner Schule hat Kongtse solche *Schu* gesammelt, überarbeitet und seinen Jüngern übergeben. Allein seine Sammlung, wenn er überhaupt eine solche kanonisch abgegrenzt hat, ist nicht ohne Zuthaten und grosse Verluste geblieben, indem die Unterdrückung durch den Begründer der Tsin-Dynastie (212 v. Chr.) dieses Werk stark beschädigt hat²⁾. Dasselbe ist von grosser Wichtigkeit für die Kunde der altchinesischen religiösen Anschauungen, wenn es auch als Geschichtsquelle höchst lückenhaft und in Bezug auf die frühern Perioden unzuverlässig ist. Ergänzt wird es in letzterer Hinsicht durch die sog. *Bambu-Bücher*, eine chronikartige, bis zum Ende des 4. Jahrtausend v. Chr. (Hoangti) zurückgeführte Geschichte des chinesischen Reiches mit Nennung vieler Regentennamen und chronologischer Daten³⁾.

3) *Schi-king*⁴⁾), das Buch der Poesie, eine kanonisch

1) Vom *Schuking* gab James Legge den chinesischen Text mit englischer Übersetzung und Kommentar heraus in den *Chinese Classics* Band III, Teil I u. II, Hongkong und London 1865. — Derselbe englisch in SBE, Band III, Oxford 1879. Chinesisch und lateinisch Zottoli, s. oben.

2) Siehe das Nähere bei Legge, *Chinese Class.* III, 1 Einleitung.

3) Siehe das Nähere ebenda Einleitung S. 105 ff.

4) Der *Schiking* wurde von P. Lacharme (um 1733) ins Lateinische übersetzt (von Jul. Mohl 1830 herausgegeben), welche unge-

gewordene poetische Anthologie, enthält 305 Gedichte und Lieder, welche nach der Überlieferung Kongtse (um 483) aus einer viel grösseren Zahl von vorhandenen (man nennt 3000) auswählte. Legge glaubt allerdings nachweisen zu können, dass dieser eifrige Freund der alten Lieder nicht der Urheber dieser Sammlung sei, welche er vielmehr im wesentlichen schon vorgefunden und nur zum Studium angelegentlich empfohlen habe. Allein sein Anteil an der Bildung des poetischen Kanons scheint bedeutender gewesen zu sein. Jedenfalls ist derselbe seit Kongtse mit Sorgfalt überliefert worden und hat auch den Bücherbrand von 212 v. Chr., der ihn mit betraf, mit Ausnahme von wenigen heute fehlenden Nummern überlebt, da diese Lieder sich dem Gedächtnisse leicht einprägten. Sie stammen fast alle aus der Zeit der Tscheu-Dynastie. Nur die 5 am Schluss stehenden Oden sind älter: aus der Periode der Schang oder Jin. Die übrigen sind teilweise in der frühesten Zeit der Tscheu (Ende des 12. Jahrhunderts v. Chr.) entstanden, teilweise später bis hinab zu König Ting (606—586). Der Inhalt ist im Vergleich mit den ältesten Hymnensammlungen anderer Völker selten ein religiöser, was doch wohl auf Rechnung des Sammlers, bezw. Kongtses zu setzen ist. Nur um den Ahnenkultus bewegt sich eine grössere Zahl dieser Lieder, wenige um andere Opferteste. Auch diese auf den Kultus bezüglichen aber sind zum kleinsten Teil an die Gottheit, bezw. die Ahnen gerichtete Hymnen; vielfach schildern sie nur die betreffenden Aufzüge und Gebräuche. Die meisten dieser kanonischen Schi sind profanen Inhalts. Sie geben Stimmungsbilder aus dem altchinesischen Privatleben und Staatsleben; es sind Familiengedichte, Königslieder, Kriegslieder. Besungen wird Regententugend, Tapferkeit, Frauenschönheit, Gattenliebe, Bruderliebe u. s. w. Doch wird auch häufig über Verfall der guten Sitten geklagt. Für Kenntnis der Volkssitte und Volksstimmung ist das Liederbuch wichtig. Auch von der Art der Ahnenverehrung erhält man hier die lebendigste Vorstellung, und einige alte Oden der Könige Wu und Tschhing zeigen dabei erhebenden Ernst, wenn sie sich auch den hebräischen Königsliedern von fern nicht an die Seite stellen lassen.

nügende Übersetzung den poetischen deutschen Versuchen Rückerts (1833) und Joh. Cramers (1844) zu Grunde lag. Massgebend ist die chinesisch-englische Ausgabe von Legge als Band IV der Chinese Classics (1871), welcher derselbe 1878 auch eine poetische englische folgen liess. Endlich hat derselbe 1879 in SBE, Band III, S. 275 ff. The Religious Portions of the Shih King mit beachtenswerter Einleitung herausgegeben. Chinesische und lateinische Ausgabe von Zottoli s. oben S. 39. Meisterhaft in Treue der Nachahmung und künstlerischer Gestaltung des deutschen Textes ist die poetische Bearbeitung von Victor von Strauss: Schi-king, das kanonische Liederbuch der Chinesen, Heidelberg 1880 (mit lehrreicher Einleitung). Eine im 17. Jahrhundert angefertigte Übersetzung ins Mandschu hat H. C. von der Gabelentz 1864 transskribiert herausgegeben.

4) Li-ki¹⁾, der Ceremonialkodex. Li drückt das Decorum aus, wie es im Kultus, aber nicht minder im täglichen Leben, im sozialen Umgang und in der Politik einzuhalten ist, die der pietätvollen Gesinnung entsprechende Handlungs- und Lebensweise. Es sind drei Sammlungen von solchen Satzungen (Li) erhalten: a) Ili; b) Tscheuli²⁾, früher Tscheu Kwan geheissen = das offizielle Buch der Tscheu, welches ihre Staatseinrichtung beschreibt; es wird dem Herzog von Tscheu zugeschrieben, stammt aber eher aus den letzten Zeiten dieser Dynastie. c) Der Liki, die umfassendste, vielseitigste Sammlung von Lebensregeln, ist allein kanonisch geworden. Er mag zwar Stücke enthalten, welche älter sind als das Material der beiden andern Li, ist aber grösstenteils erst unter der Handynastie entstanden, als man die alten Erinnerungen und Denkmäler sammelte. Er umfasst nicht etwa bloss Kultisches und Politisches, sondern bestimmt auch das Verhalten im Privatleben nach Massgabe der sozialen Pflichten bis auf die Anstandsregeln und Höflichkeitsrücksichten, welche den Chinesen so wichtig sind, dass sie zu den unerlässlichen Übungen der Pietät gerechnet werden. Am meisten Raum nehmen im Liki die Trauergebräuche ein, was zu Kongtse's Vorliebe für dieselben stimmt. Dieser hat überhaupt dem Li hohe Bedeutung für die Charakterbildung beigelegt, und manche Abschnitte des Liki gehen auf ihn als den geistigen Vater zurück, wenn auch die Redaktion meist eine spätere ist.

5) Tschün-tsieu = „Frühling und Herbst“, eine von Kongtse verfasste Chronik des Fürstentums Lu, seines Heimatlandes, welche sich über die Jahre 722—481 v. Chr. erstreckt. Es ist das einzige dieser Werke, das Kongtse zum eigentlichen Verfasser hat, zugleich aber für die Religionswissenschaft das unbedeutendste.

Nach diesen fünf King werden in zweiter Linie als kanonisch angesehen die vier Schu, d. h. „Schriften“, was eine Abkürzung für „Schriften der vier Weisen“. Es sind dies:

1) Lün-jü³⁾, „Gespräche“ des Kongtse mit seinen Schülern, eine reichhaltige Sammlung von Aussprüchen des Meisters, welche in der Regel in der Form von Antworten auf Fragen der Jünger gegeben sind.

2) Ta-hio⁴⁾, die grosse Lehre, hohe Schule — eine Art Methodik, dem Tsang-sin zugeschrieben, der den Kern von Kongtse

1) Li-ki von James Legge englisch herausgegeben mit kritischer Vorrede SBE Bd. XXVII u. XXVIII. 1885. Chines. u. latein. Ausgabe von Zottoli s. oben.

2) Tscheu-li französisch herausg. von E. Biot, Le Tcheou-li ou Rites de Tcheou, 2 Bde., Paris 1851.

3) Lün-jü, von J. Legge chinesisch und englisch herausgegeben in den Chinese Classics Bd. I (1861) unter dem Titel: Confucian Analects.

4) Ta-hio, von Legge herausg. ebenda S. 219 ff. unter dem Titel: The great Learning. — Die Schrift Tahio bildet zugleich einen Teil des Liki; s. SBE XXVIII S. 411 ff.

überkommen und mit Erläuterungen versehen habe, jedenfalls eine alte Lehrschrift dieser Schule aus dem 5. Jahrh. v. Chr.

3) Tschong-Jong¹⁾ oder „Lehre von der Mitte“, eine spekulative Ausführung kongtseanischer Maximen, von Kong-Keih = Tse-tse, einem Enkel des Kongtse, verfasst, zwischen 450 und 400 v. Chr.

4) Werke des Meng-tse²⁾, des angesehensten Vertreters der Kongtse'schen Schule, der freilich mehr als ein Jahrhundert nach dem Meister gelebt hat.

1. Die altchinesische Reichsreligion³⁾

(vor der Zeit der grossen Lehrer).

Der Chinese kennt von uraltersher nur Einen eigentlichen Gott. Derselbe heisst Ti = Herr, Schang-ti = höchster Herr, oder auch unbestimmter Thian, Ti-en = Himmel⁴⁾. Diese Namen sind keine Appellativa für Gottheiten, sondern ausschliesslich Benennungen für das höchste Wesen⁵⁾. Der allumspannende, allbestimmende, allgütige Himmel ist bei diesem wie bei so manchen Völkern in frühester Zeit schon die Erscheinung gewesen, an welcher die Vorstellung eines höchsten, besetzten, bewussten Wesens einen sinnlichen Anhaltspunkt fand. Dieser überirdische Geist sieht, hört und wirkt alles und ist an sich „ohne Laut und Geruch“, unkörperlich und unabbildbar. Er umfasst alle Menschen mit gleicher Liebe, vergilt das Gute mit Segen und straft das Böse, waltet also nicht willkürlich oder parteiisch, sondern nach sittlicher Norm als eine persönlich lebendige, moralische Weltordnung.

1) Tschong-jong bildet ebenfalls einen Teil des Liki. Chines.-engl. Ausgabe von J. Legge, Chinese Classics, Bd. I (1861) S. 246 ff. — Von demselben englisch SBE XXVIII, S. 300 ff. — Deutsche Übersetzung u. Erklärung von Reinhold v. Plänckner, Leipz. 1878.

2) Meng-tse's Werke, chines.-engl. Ausgabe von J. Legge, Chinese Classics Bd. II (1861). S. dort in der Einl. Näheres über die Geschichte dieser Bücher. Von demselben bloss engl. 1875. — Französische Übersetzung von Stanislas Julien schon 1824–29 (Paris). — E. Faber s. unten.

3) Siehe die chinesischen Hauptquellen und deren Ausgaben oben S. 39–43. Vgl. dazu J. H. Plath, Religion und Cultus der alten Chinesen 1862. — J. Happel, Die altchines. Reichsreligion vom Standpunkt der vergleichenden Religionsgeschichte. — V. v. Strauss, Schiking, Einl. — A. Réville, La Religion Chinoise, 2 Bde., Paris 1889. — C. de Harlez, Les Religions de la Chine, Leipzig 1891. — Chantepie, Religionsgeschichte²⁾, S. 50 ff.

4) Zuweilen auch Hoäng-tiên Schang-ti, d. h. „höchster Herrscher des obersten Himmels“. Vgl. de Harlez, S. 31.

5) Ti wird allerdings auch übertragen auf die mythischen Herrscher der Urzeit und dann von 221 v. Chr. an auf lebende Kaiser, aber nicht weil es ursprünglich appellativ „Herr“ bedeutete, sondern weil dem Kaiser göttlicher Charakter sollte zugesprochen werden. Vgl. Legge SBE VII, p. XXIII–XXIX (Einl.).

Die Erhabenheit und Einheit bilden die Charakteristika des chinesischen Gottesglaubens; beide Eigenschaften sind wie ein Erbe aus der Urzeit der Menschheit. Es fehlt nämlich bei den alten Chinesen eine polytheistische Mythologie. Die Gottheit ist hier in den mythologischen Prozess fast gar nicht eingegangen. Der Gottesbegriff ist einheitlich geblieben. Aber allerdings hängt damit auch ein Mangel der chinesischen Religion zusammen, der sich immer mehr steigerte. Die unmittelbare lebendige Anschauung des Göttlichen in Natur und Menschenleben ging ihnen bald verloren. Ihr erhabener Himmelsgott ist für ihr Auge nicht ins Endliche, Menschliche eingegangen, sondern blieb in unnahbarer und bald unfruchtbarer Höhe schweben. Ihr Theismus wurde mehr und mehr ein abblasster Deismus.

Je älter die uns erhaltenen Denkmäler der Zeit vor Kongtse sind, desto mehr Beziehung zur überirdischen Macht findet sich noch darin. V. v. Strauss hat darauf aufmerksam gemacht, dass in einem der ältesten Lieder des Schiking¹⁾, der höchste Herr (Gott) dreimal den König Wên unmittelbar anredet, was die spätern Ausleger in nicht geringe Verlegenheit setzte, da sie sich ein Reden Gottes zum Menschen nicht mehr vorstellen konnten:

Der Herr, der sprach zu König Wên:

„Fern sei dir Abfall, Gegenwehr
Und fern Gelüsten und Begehrt!“

Der Herr, der sprach zu König Wên:

„Die lichte Tugend halt ich wert,
Die gross Getön und Färbung gern entbehrt,
Die niemals Leidenschaft noch Laune nährt
Die unerkant und unverstanden
Nur nach des Herrn Gebot verfährt.“

Der Herr, der sprach zu König Wên:

„Ins Land des Feindes sollst du gehn,
Sollst deine Brüder dir gesellen,
Sollst deine Hakenleitern nehmen,
Samt Sturmgerät und Wagentürmen,
Die Mauern Ts'hungs damit zu stürmen.“

Diese Aufträge Gottes an den König lassen sich formell noch mit den Worten vergleichen, die Gott zu Abraham sprach. Allein sie stehen auch im ältesten chinesischen Schrifttum vereinzelt da. In der Regel wird das Wollen und Walten des Himmels nur mittelbar erkannt, vor allem durch Naturereignisse und -erscheinungen. Die in jenem Lande besonders gewaltsam auftretenden Landplagen wie Dürre, Hungersnot, Erdbeben, Überschwemmung, Wirbelsturm (Taifun), Seuche u. dgl. wurden in China von jeher und werden bis auf den heutigen Tag als Kundgebungen des zürnenden Himmels angesehen; ebenso nahm man allerlei Vorzeichen wahr in

1) III, 1, 7. V. v. Strauss S. 7 u. 403 ff.

Sonnen- und Mondfinsternissen¹⁾, zufälligen Begegnungen, Träumen²⁾ u. s. f. Als eigentliche Orakel, die man bei Unternehmungen befragte, benützte man pu und schi. Ersteres ist die Schildkröten-schale³⁾, welche man ins Feuer brachte, um aus den so auf ihr entstandenen Zeichnungen auf günstigen oder ungünstigen Willen der Gottheit zu schliessen. Schi bezeichnet ein Kraut, mittelst dessen ebenfalls bedeutsame Figuren gewonnen wurden. Man betrachtet als das Schikraut gewöhnlich die „gemeine Schafgarbe“. Legge bestimmt es SBE III, 145 als *Achillea millefolium*, dagegen XVI, 40 als *Ptarmica Sibirica*. Man nahm mit 49 Schi-Stengeln je 3 Manipulationen vor, um eine Linie eines Hexagramms zu bestimmen, also im ganzen 18 Manipulationen, um die Figur zu vollenden, welche dann nach dem Jiking (s. oben S. 39 f.) gedeutet wurde. Das Schiorakel hängt also von altersher mit jenen Strichfiguren zusammen. Pu und Schi gaben nicht eigentliche Aufschlüsse über die Zukunft, sondern günstige oder ungünstige Antwort auf Konsultationen über ein Unternehmen. Jedenfalls schon unter der Tschou-Dynastie, wahrscheinlich aber schon früher (nach dem Schuking schon unter Schün) gab es am Hofe auch eigene Beamte für Zeichendeutung und -veranstaltung. Übrigens erkennt man leicht, dass der praktische Verstand dabei nachhalf. So empfiehlt Schün (Schuking II, 2, 18), günstig ausgefallene Orakelproben nicht zu wiederholen, woraus wohl hervorgeht, dass man die ungünstigen nicht selten wiederholte, bis sie nach Wunsch ausfielen, was heute noch in China gesehen werden kann. Vgl. auch die im Schuking gegebenen Ratschläge für den Fall, dass Schildkröte und Schikraut unter einander oder mit der Meinung der Grossen und der Stimme des Volkes nicht übereinstimmen, V, 4, 25—31. Unzweifelhafter aber als durch solche Orakel erkannte man in Bezug auf die Vergangenheit den Willen Gottes im Gang der Geschichte, da alle Begebenheiten durch ihn bestimmt und gewissermassen sanctioniert sind. Und in Hinsicht auf gegenwärtig zu treffende Entscheidungen legte man nicht geringes Gewicht auf die Stimmung des gemeinen Volkes, mit welcher sich nicht in Widerspruch zu setzen den Herrschern oft empfohlen wird. *Vox populi, vox dei!*

Da nun aber der oberste Gott und Herrscher weder wie der Gott Abrahams oder Moses sich unmittelbar und lebendig offenbarte, noch auch mythologisch sich entfaltete, also im Leben sich nicht persönlich wahrzunehmen gab, ja immer mehr sich aus der sichtbaren Welt zurückzog, so traten von selbst die hier so wenig

1) Vgl. z. B. Schiking II, 4, 9.

2) Solche wurden vom Hofweissager nach technischen, besonders astronomischen Regeln ausgelegt. Schiking II, 4, 5 (SBE III, 349 f.) II, 4, 6.

3) Die äussere Schale des Tiers wurde erst abgelöst, die innere, auf welcher die Muskeln desselben sich abzeichnen, mit schwarzer Tinte bestrichen und darauf ans Feuer gebracht, durch dessen Hitze die bedeutsamen Zeichnungen hervorgebracht wurden.

als bei andern turanischen Völkern fehlenden Geister, Dämonen, Ahnengeister u. s. w. in den Vordergrund. Die Natur fasste man nicht unbeseelt auf. Den verschiedenen Gebieten der sichtbaren Welt wurden Schutzgeister zugeschrieben. Vor allem der Erde als der dem Himmel entsprechenden niedrigen Zone. Eine gewisse mythologische Wendung und zugleich eine Entartung des reinen, erhabenen chinesischen Gottesglaubens zeigt sich darin, dass von der Tschou-Dynastie an mit dem Himmel als oberstem Gott nicht selten die Erde als ergänzendes göttliches Wesen verbunden wird, so zwar, dass das Verhältnis zwischen beiden als Urbild des Ehebundes gilt¹⁾. Aber auch Sonne, Mond, Planeten, sowie einzelne Sternbilder, die vier Weltgegenden, Gebirge, Wälder, Quellen, Flüsse, Meere u. s. w. sind nicht ohne einen sie beselenden Schutzgeist gedacht. Auch gibt es einen solchen für Regen und Dürre, für Wanderstrassen und Wanderung u. dgl. m. Diese Geister sind aber an sich alle gut gesinnt gedacht, im Unterschied von denen der Schamanen. Auch sind sie alle dem Himmelsgott, dem „höchsten Herrn“, untergeordnet und es haftet ihrer Macht Endlichkeit und Beschränktheit an. Ohne seinen Willen können sie nichts thun. Zwar nehmen sie am Ergehen der Menschen wirksamen Anteil, so dass man sich durch Anrufungen und Opfer ihrer Gunst zu versichern trachtet. Aber sie vermitteln im Grund nur den Willen des Himmels, seine Gnade und Ungunst nach den Gesetzen, welche jener gegeben hat. Dies gilt nun auch von den jedem Hause, voran dem Regentenhaus, besonders wichtigen Ahnengeistern. Man hat in China von jeher an das Fortleben der Verstorbenen geglaubt, die verehrten Ahnen dachte man sich zum Himmel aufgestiegen, wo sie noch Anteil nehmen am Ergehen ihrer Familien und sogar auf deren Schicksale einwirken. Die grossen Kaiser sind dort wieder mächtig und umgeben von ihren getreuen Vasallen. Sie senden Segnungen oder Züchtigungen über ihre Nachfolger auf Erden. Von jenen Naturgeistern sind übrigens die Ahnengeister nicht streng geschieden. Grosse Menschengeister erscheinen wie die erstern als Herren über ein ganzes Lebensgebiet, wie Feldbau, Pferdezuucht, Krieg u. s. w. Dagegen ist die Unterordnung unter Schangti, den „höchsten Herrn“, hier vollends einleuchtend.

Der Kultus besteht hier wie überhaupt bei den alten Völkern wesentlich im Opfer. Zweck der Opfer ist, die Bitte an die Himmlischen zu bekräftigen, der Danksagung Ausdruck zu geben und Unheil abzuwenden²⁾, im allgemeinen aber Verehrung zu bekunden. Dagegen das Sühnopfer, das auf tieferer Empfindung des Missverhältnisses zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit beruht, findet sich kaum. Wohl aber werden die regelmässigen Opferfeste als die Schule gepriesen, in

1) Li Ki XXIV, 11 (SBE XXVIII, 265).

2) Li Ki IX, 3, 28 (SBE XXVII, 448).

welcher die verschiedenen Klassen der Menschen nicht nur Ehrfurcht vor der Gottheit, sondern auch vor ihren Vorgesetzten lernten und ihr Pflichtgefühl gegen die Untergebenen geweckt werde ¹⁾).

Der Opferdienst gipfelte in dem vom Kaiser dem höchsten Gott dargebrachten Opfer. Es entspricht nämlich dem, was über das Zurücktreten der Gottheit aus dem täglichen Leben bemerkt wurde, dass nur der Oberherr des Reiches (kraft eines besondern Privilegiums auch der Fürst von Lu)²⁾ dem Herrn des Himmels opfern durfte. Dies geschah zur Zeit der Sommer- und Winter-sonnenwende, wohl auch zu Anfang des Frühlings und Herbstes, und zwar unter freiem Himmel, da der Gott des Himmels nicht in Tempeln verehrt wurde. Das Hauptopfer bestand in einem Stier. Auch Huldigungen an die Erde waren damit verbunden. Religiösen Charakter hatte auch der Brauch, wonach der Kaiser mit seinen Ministern einmal jährlich ein Gottgeweihtes Stück Land eigenhändig pflügte, dessen Ertrag zum Opfer verwendet wurde, während die Kaiserin mit ihren Hofdamen Seidenraupen besorgte, deren Erzeugnis zur Anfertigung kultischer Gewandstücke diente. Zugleich wurde durch jenen feierlichen und öffentlichen Akt ein Zeugnis von der grundlegenden Bedeutung des Feldbaues für das Reich abgelegt und ein zur Arbeit aufmunterndes Beispiel gegeben ³⁾).

Der Kaiser opferte ferner den Schutzgeistern der vier Himmelsgegenden, der Berge, Flüsse u. s. f., und diesen durften nun auch die einzelnen Landesfürsten opfern, soweit die Geister ihrer Provinz angehörten ⁴⁾). Auch diese Opfer wurden auf Altären unter freiem Himmel dargebracht. Am meisten aber wurden Hoch und Niedrig durch den Ahnenkultus in Anspruch genommen. Denn hierzu war nun vom Kaiser bis zum geringsten Unterthan jeder berechtigt und verpflichtet. In jedem Hause war den ab-geschiedenen Ahnen ein besonderes Heiligtum (ohne Bildnisse oder Bildsäulen) eingeräumt, wo man ihnen Blumen aufstellte und an gewissen Tagen Speisopfer darbrachte, was der Hausvater unter Mitwirkung seiner Gattin that. Den Ahnen meldete man alle wich-tigeren Familienereignisse und feierte in ihrer Halle Familienfeste, z. B. die Verleihung des Männerhuts an den Jüngling im 20. Jahr, wodurch er zum Erwachsenen erklärt wurde und wozu die Ver-leihung der Nestelnadel an das Mädchen im 15. ein Seitenstück bildete. Man verehrte in der Regel die sechs letzten Ahnen und den ältesten, von dem man wusste, und zwar unter neuen Namen. Wurden die Lebenden im Rang befördert, so wurde auch der der Verstorbenen erhöht. Bei fürstlichen Familien war die Ahnenhalle

1) Li Ki XXI, 2, 20 (SBE XXVIII, 231).

2) Li Ki XXII, 29 (SBE XXVIII, 253); VII, 2 (SBE XXVII, 372 f.).

3) Li Ki IV, 1, 1, 13 (SBE XXVII, 254 f.). Vgl. XXI, 2, 20 (SBE XXVIII, 231). XXII, 5 (SBE XXVIII, 239).

4) Li Ki I, 2, 3, 4 (SBE XXVII, 116).

ein besonderes Gebäude, wo die wichtigsten Staatshandlungen vollzogen wurden. Die Kaiser hatten sieben solche Ahnentempel, die Reichsfürsten fünf, die Grossen drei, die übrigen Beamten einen. Das Opferfest zu Ehren der Ahnen nahm von Stufe zu Stufe höhern Glanz und Pomp an. Das kaiserliche Ahnenfest bildete den Höhepunkt. An dem durch die Vorzeichen als günstig bezeichneten Tage erschien, nach sorgfältiger Vorbereitung durch Fasten und andere Riten, der Kaiser im vorgeschriebenen Ornat mit seiner Gemahlin und seinen Nebenfrauen sowie den Reichsfürsten. Durch die Klänge der Musik wurden die Ahnengeister herbeigerufen¹⁾ und am Eingang unter endlosen Verbeugungen begrüßt. Es wurden ihnen Trankspenden ausgegossen (Weine aus Reis und Hirse). Der Kaiser selbst führte den Opferstier herbei und tötete ihn. Auch eine Menge anderer Tiere (Schafe und Schweine) wurden geschlachtet. Dann liess man sich an der Opfermahlzeit wohlschmecken, versäumte aber nicht, den Ahnen ihren Anteil hinzustellen. Obwohl man von ihrer unsichtbaren Gegenwart überzeugt war, hatten sie doch auch einen sichtbaren Vertreter in der Versammlung, den Schi (Rückert: „Totenknaab“), einen Knaben aus dem kaiserlichen Haus, womöglich Enkel des Kaisers, der mit dem Gewand des Ahnherrn angethan, als Sprecher der Ahnen verehrt wurde und in ihrem Namen für die empfangenen Ehrenerweisungen und die Bewirtung dankte, und dafür Glück und Gesundheit in Aussicht stellte. Der Schiking enthält manche Lieder, welche bei diesen Anlässen gesungen wurden. Die Feier war von unzähligen Ceremonien begleitet, lief aber in ein heiteres und fröhliches Gastmahl aus.

Einen Priesterstand oder ein eigentliches Priesteramt gab es nicht. Alle diese Opfer wurden unmittelbar vom Hausvater dargebracht unter Mitwirkung seiner Hausgenossen, worin man auch eine Fortsetzung ältester menschlicher Zustände sehen darf (V. v. Strauss). Das Opfermaterial war ein sehr mannigfaltiges und umfasste so ziemlich alles, was den Menschen zum Unterhalt diente. Doch sollten nach einer Regel keine weiblichen Tiere dargebracht werden²⁾. Vornehmste Opfertiere sind Stier, Widder, Eber³⁾. Aber auch Kälber, Ferkel, Vögel, Fische und zugerichtete Speisen wurden dargebracht mit starken Getränken, ebenso Seidenstoffe u. dgl. — Dagegen waren Menschenopfer der chinesischen Religion fremd. Auch bei andern Völkern findet Analogieen die in der altchinesischen

1) Vgl. Li Ki VII, 1, 10–12 (SBE XXVII, 370–372).

2) Li Ki IV, 1, 1, 17 (SBE XXVII, 256). Auch die Farbe derselben wurde beachtet. Die Hia-Dynastie soll schwarze, die Jin sollen weisse, die Tscheu rote Opfertiere vorgezogen haben. Li Ki XII, 17 (SBE XXVIII, 35). Beim Ahnenopfer der letztern war jedenfalls der Stier rot, aber beim Opfer an die Feldgeister gelb mit schwarzem Maul (Schiking III, 3, 6).

3) Eine Darbringung dieser dreie durch den Kaiser s. Li Ki IV, 1, 2, 9 (SBE XXVII, 259).

sischen Litteratur vereinzelt dastehende Todesweihe des Herzogs von Tschou, der sich bei schwerer Erkrankung seines Bruders, des Königs Wuwang, dem Himmel zum Ersatzopfer anbot, indem er unter feierlicher Anrufung der „drei Könige“ (der Ahnen des Regentenhauses) an dessen Stelle zu sterben sich bereit erklärte. Wu genas alsbald, ohne dass der Himmel das grossmütige Opfer annahm¹⁾. Auch das Lebendigbegraben von Menschen beim Tod eines Fürsten²⁾ ist nicht chinesische, sondern tatarische Unsitte, die allerdings im spätern China zuweilen eindrang, im alten dagegen nur im stark tatarisch bevölkerten Staate Tsin vorkam.

Bei den religiösen Feierlichkeiten spielte die Musik eine grosse Rolle, welche zu den äusserlichen Formen nach dem eigenen Bewusstsein der Chinesen das beselende Element bildete, den Verkehr mit den Überirdischen vermittelte und die Harmonie zwischen Himmel und Erde herstellte³⁾. Die blinden Musikanten handhabten dabei mancherlei Schlag-, Saiten- und Blasinstrumente, wie Trommel, Glocke, Klingstein, Laute, Pfeife, Flöte, Orgel u. s. w., nach deren Takt die Bewegungen und Verbeugungen bald langsamer, bald rascher vor sich gingen. Auch im täglichen Leben schrieb man der Musik eine hohe Bedeutung für Bildung des Charakters und Stimmung des Gemütes zu. Wir finden daher die ernsthaftesten chinesischen Weisen sowohl vor ihren Schülern als in der Einsamkeit häufig zur Laute singend.

Wir gehen über zur altchinesischen Frömmigkeit in Sitte und Leben. Es mag beim ersten Anblick scheinen, als ob das altchinesische Leben im Vergleich mit dem anderer Völker des Altertums wenig Kundgebungen religiöser Empfindungen aufwies. Und so viel ist richtig, dass das Interesse der verstandesmässigen Chinesen von jeher stark dem diesseitigen Leben zugewandt war. Jener Augenschein ist freilich ohne Zweifel auch dadurch hervorgerufen, dass wir ihre alten Schriften in der Gestalt überkommen haben, wie sie aus den Händen des für das eigentlich Religiöse wenig empfänglichen Kongtse und seiner Schule hervorgegangen sind⁴⁾. Allein auch so noch wird man, wenn man die ältesten Zeugnisse von den Anschauungen des Volkes näher betrachtet, überrascht von dem hohen Masse von Pietät, welches dem Volke eigen war und ihm eine sogar ängstliche Scheu einflusste vor jedem Verstoss gegen die Majestät des Himmels und seine unverletzlichen Gesetze. Die Erhabenheit der Gottesauffassung hat auch hier auf die Moral hebend und kräftigend eingewirkt. Die Pietät gegen die Ordnungen des Himmels gilt als Grundtugend und äussert sich wie in der Einhaltung der eigentlich religiösen

1) Siehe die ausführliche Beschreibung dieses Weiheaktes Schiking V, 6.

2) Schiking I, 11, 6. Vgl. auch Li Ki II, 2, 2, 15 (SBE XXVII, 181 f.).

3) Vgl. den Jo Ki (Traktat über Musik) im Li Ki Buch XVII (SBE XXVIII, 92 ff.).

4) Vgl. S. 41 die Bemerkung zum Schiking.

Gebrauche, so insbesondere in Erfüllung der Pflichten gegen Angehörige und Obrigkeit. Wir haben hier eine religiös begründete Moral, welche freilich mit der Zeit die Religion selbst beinahe absorbierte, je mehr der Mensch hinter den göttlichen Ordnungen dieses Lebens die Gottheit selbst aus den Augen verlor. Man kennt in China von alters her fünf soziale Grundverhältnisse, in welchen die Pietät sich bethätigen soll: 1) Eltern und Kinder, 2) Mann und Weib, 3) ältere und jüngere Brüder, 4) Freunde, 5) Obrigkeit und Unterthanen.

Als das erste Grundverhältnis kann das zwischen Vater (oder Eltern) und Kindern angesehen werden, da dieses auch der ursprünglich patriarchalischen Regierungsgewalt zu Grunde liegt. Kein anderes Volk hat in dieser Hinsicht die Pietät so weit getrieben wie die Chinesen, womit ihre zähe Anhänglichkeit an das Überlieferte zusammenhängt. Ihren Erzeugern erwiesen sie zeit lebens die grösste Ehre. Der Sohn blieb auch in vorgerückteren Jahren seinem Vater gegenüber unselbständig und hatte sich unbedingt dem elterlichen Willen zu unterwerfen. Nur mit Einwilligung der Eltern durfte er heiraten und war in der Wahl der Gattin von ihnen abhängig. Auch sein Weib trat in dieses Abhängigkeitsverhältnis zu seinen Eltern und konnte entlassen werden, wenn es sich ihnen nicht fügte. Mann und Weib hatten bei Lebzeiten der Eltern kein besonderes Eigentum. Starb der Vater, so galt die Mutter als Trägerin dieser Autorität, der man zu kindlichem Gehorsam verpflichtet war. Schon von den alten Kaisern werden rührende Beispiele von Ehrerbietung gegen die Eltern erzählt, und die Armen wurden darum am meisten bedauert, weil sie ihre Eltern nicht ernähren konnten. Nichts beklagen die im Felde liegenden Krieger so sehr, wie dass sie ihrer betagten Eltern sich nicht annehmen können. Dass mit dem Tode der Eltern dieses Band nicht als abgeschnitten galt, sondern nur an die Stelle der Bedienung der Lebenden ein Totenkultus trat, sahen wir oben. Dem Kaiser waren drei Jahre der Trauer um den Tod des Vaters vorgeschrieben, den Unterthanen ein Jahr; doch wurde dreijährige Trauerzeit später allgemein. Auch wurde diese Vorschrift so streng eingehalten, dass die Kaiser sich während dieser Zeit sogar von ihren Staatsgeschäften zurückzogen. Ebenso waren dem Trauernden manche Entbehrungen auferlegt und weisse Trauerkleider vorgeschrieben. Der Verstorbene empfing nun unter seinem neuen Ehrennamen die Ovationen der Ahnenhalle und galt als der gute Genius des Hauses in Freude und Leid. Die Eltern ihrerseits schätzten die Kinder hoch als die künftigen Träger ihres Namens und Pfleger ihres Andenkens, aber freilich die Knaben als die eigentlichen Stammhalter ungleich höher als die Mädchen, deren Geringschätzung schon im Schiking II, 4, 5 (Ende) einigermaßen hervortritt, im modernen China aber sogar zu häufiger Aussetzung geführt hat.

Das Verhältnis von Mann und Weib betreffend, zeigen die

ältern Lieder, dass der gesellige Verkehr zwischen beiden Geschlechtern in der frühern Zeit noch viel freier war, als später, wo die kanonischen Regeln eine absolute Trennung der Geschlechter bezweckten, welche sich freilich nur bei den höhern Klassen der Bevölkerung durchsetzen liess. Der Jüngling heiratete durchschnittlich mit dem dreissigsten, die Jungfrau mit dem zwanzigsten Lebensjahr. Um Verwandtenehen zu vermeiden, sollte man kein Weib mit demselben Geschlechtsnamen wählen¹⁾. Werbung und Trauung gingen unter mancherlei Förmlichkeiten vor sich. In der Ehe war das Weib völlig vom Manne abhängig und ihm unterthan. Das Ursprüngliche war die Monogamie, die überhaupt prinzipiell bestehen blieb. Der hohe Wert, den man auf Nachkommenschaft legte, namentlich des Ahnendienstes wegen, führte aber dazu, dass man sich bei Kinderlosigkeit der Gattin eine Nebenfrau zugesellte, deren Stellung in der Familie gleichfalls rechtlich geordnet war. Vollends die Leidenschaften der Fürsten führten zu zahlreich besetzten Harems. Auch das den Chinesen anfänglich fremde Eunuchen-Unwesen fand gegen das achte Jahrhundert v. Chr. Eingang und stiftete an den Höfen viel Elend, unter dem das ganze Reich zu leiden hatte, da diese tückischen Verschnittenen oft grosse Macht erlangten, die sie selten zum Wohl der Herrscher und Unterthanen gebrauchten. Im übrigen ist die Stellung der Frau im altchinesischen Reiche keine unwürdige gewesen. Davor bewahrte sie schon die Ehrfurcht, welche man der Mutter zollte. Die treue Liebe der Gattin zu „ihrem hohen Herrn“ wird in manchen Volksliedern des Schiking besungen, häufiger als die bräutliche Liebe, welcher die strenge Sitte wenig Spielraum vergönnte. Edle und bedeutende, echt weibliche Frauen treten da und dort in der Geschichte auf, während bei den benachbarten Tataren nur amazonenhafte Heldinnen von sich reden machen. Nach dem Tod des Gatten konnte sich die Witwe wieder verheiraten; doch wird das Verharren in der Trauer an ihr besonders gepriesen²⁾.

Die geschwisterlichen Verhältnisse sind ebenfalls durch den Gesichtspunkt der pietätvollen Unterordnung beherrscht. Die jüngern Brüder sollen gegen die älteren Ehrfurcht beweisen, diese aber jene mit Liebe behandeln. Überhaupt wird Ehrfurcht vor dem Alter oft eingeschärft. „Man soll einem Mann, der doppelt so alt, als man selbst ist, dienen wie seinem Vater, einem der zehn Jahre älter, wie seinem ältern Bruder, einem der fünf Jahre älter, seinen Respekt damit bezeugen, dass man sich etwas zurückhält, wenn man hinter ihm geht“³⁾. Sah man einen ältern Mann auf der Strasse etwas tragen, so sollte man ihm die Last abnehmen; trug man selber etwas und konnte nicht beides fassen, so sollte man das schwerere auf sich nehmen. Ein Mann mit grauen

1) Li Ki I, 1, 3, 6 (SBE XXVII, 78).

2) Vgl. z. B. Schiking I, 10, 11.

3) Li Ki I, 2, 4 (SBE XXVII, S. 68).

Haaren sollte überhaupt nichts tragen, auch nicht mit Einer Hand¹⁾. Vom fünfzigsten Lebensjahr an wurden die Alten in steigendem Masse von der Obrigkeit bewirtet und von den Kaisern geehrt²⁾. Schon den alten Herrschern rühmte man nach, sie hätten bei ihren Mahlzeiten den Gästen auf die Haare und Zähne gesehen, d. h. sie genau nach dem Alter gesetzt.

Das Verhältnis zwischen Freunden und Genossen, das durch Aufrichtigkeit und Treue normiert sein soll, wird seltener mit Vorschriften bedacht. Das schöne Lied des Schiking, II, 1, 4, welches (ein chinesisches Seitenstück zu Psalm 133) die Bruderliebe feiert, stellt diese höher als Freundesliebe, weil Brüder einander treuer sind in der Not. Es schliesst dasselbe:

Sind Weib und Kinder hold verbunden,
Das ist wie Harf und Lautenklang,
Und werden Brüder Eins erfunden,
Gibts Freud und Eintracht lebenslang.
Mach Eins die deines Hauses sind,
So hast du Freud an Weib und Kind.
Dem trachte nach, drauf sei gesinnt.
Wirst sehn, dass also sichs befindt³⁾.

Die grösste Bedeutung aber fürs allgemeine Leben erlangte die chinesische Pietät durch ihre Bestimmung des Verhältnisses des Herrschers zu den Unterthanen. In der den letztern angewiesenen Stellung zu ihrem Regenten vereinigte sich die Ehrfurcht vor dem Himmel und die den Eltern entgegengebrachte. Denn wie den Gipfel der väterlichen Gewalt, so stellte der Herrscher die himmlische, göttliche Obmacht auf Erden dar. Der Vereinigung der politischen Macht in Einer Hand (des Kaisers) war durch diese religiöse Vorstellung der Chinesen kräftig Vorschub geleistet. Wie es nur Einen Himmel gibt und nur Eine Sonne am Himmel, so auch nur Einen obersten Herrscher auf Erden. Dieser aber soll so wenig willkürlich schalten und walten, als es der überirdische höchste Herrscher (Schang-ti) thut. Sein Vorbild sei „der Himmel“, dessen Vertreter und Organ er auf Erden ist, damit er seine Gesetze zur Ausführung bringe.

Die Unterthanen haben nicht nur mit Resignation sich in den Willen des Herrschers zu fügen, sondern auch mit kindlicher Ehrfurcht ihm zu gehorchen. Seine Gesetze erliess der Kaiser patriarchalisch, in der Form väterlicher Belehrungen, und auch seine strengsten Strafen sollten als väterliche Züchtigungen aufgenommen werden. Für den Fall jedoch, dass ein Herrscher sich nicht an die heiligen Ordnungen des Himmels kehrte, und gegen die Gebote der Gerechtigkeit und guten Sitte verstiehs, waren amtliche Censoren da, welche die ernste Pflicht hatten, ihn zu mahnen und zu warnen. Die Geschichte zeigt Beispiele, wo unerschrockene

1) Li Ki III, 5, 15 (SBE XXVII S. 244).

2) Li Ki III, 5, 1 ff. (SBE XXVII, S. 240 ff.).

3) V. v. Strauss, Schiking S. 259 f.

Beamte sich nicht scheuten, einem despotischen Kaiser Vorstellungen dieser Art zu machen, obwohl ihnen dies leicht das Leben kosten konnte. Auch werden merkwürdiger Weise die Herrscher nicht selten ermahnt, auf die Volksstimme zu achten, der man den Willen des Himmels entnehmen könne. Namentlich aber wurde es in erster Linie auf Missstände in der Regierung bezogen, wenn der Himmel sein Missfallen durch erschütternde Naturereignisse und Landplagen zu erkennen gab. Auch selbstbewusste Herrscher demüthigten sich in solchen Fällen, thaten öffentlich Busse und besserten ihren Wandel. Geschah dies nicht, so war das Volk berechtigt aufzustehen und dem Kaiser den Gehorsam zu versagen. So war der Absolutismus seiner Herrschaft doch wesentlich gemildert durch eben jene religiösen Anschauungen, auf welche seine hohen Rechtsansprüche sich gründeten.

Als erste Regententugend galt tiefste Ehrfurcht gegen Gott und die Ahnherrn. Demüthige Bekenntnisse der eigenen Unfähigkeit und Unwürdigkeit vernimmt man nicht selten aus dem Mund hoher Fürsten in ihren Liedern und Gebeten. Natürlich soll der Regent die ihm obliegenden Gebräuche und Ceremonien, besonders die mit der Verehrung des Himmels und der Geister zusammenhängenden, aufs sorgfältigste pflegen und vollziehen. In Bezug auf die Regierung wird ihm in den alten Ermahnungen des Schuking besonders empfohlen: die Unterthanen nach den Gesetzen des Himmels zu behandeln, die Schuldigen mit Ernst, aber mit Mass zu bestrafen; gegen die unvorsätzlich schuldig Gewordenen Nachsicht zu üben; dem niedrigen Volke, besonders den Witvern und Witwen und Kindern, liebende Fürsorge angedeihen zu lassen; die Tugendhaften, nicht die Harten, Grausamen und Trägen, zu Amt und Ehren zu befördern, Mass zu halten im Genuss und in Liebhabereien, wie Jagd, Trunk u. s. w. Ferner wird dem Fürsten fleissige Arbeit nach dem Vorbild des Landmannes anempfohlen. Durch Ausübung dieser Tugenden sorgt der Fürst für die Ruhe und Wohlfahrt des Volkes; denn dieses wird sein musterhaftes Verhalten von selbst nachahmen und so der Himmel dem Lande wohlwollend sein und seine Gunst bezeigen.

Von nicht geringem Einfluss auf Lebensauffassung und Sitte war, wie aus Obigem erhellt, der altchinesische Unsterblichkeitsglaube¹⁾. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode stand diesem Volke gerade in der ältesten Zeit fest und wurde genährt durch Erzählungen von Erscheinungen der Verstorbenen im Traum und sonst. Beim Tode fällt wohl, wie der Augenschein lehrt, der Leib der Erde anheim, aber die eigentliche Persönlichkeit lebt fort, indem sie sich zu einer höhern Region emporschwingt. Der Ahn als überlebender heisst kuei²⁾,

1) Vgl. J. H. Plath in ZDMG XX (1866) S. 471–484.

2) Dieser Ausdruck wird freilich auch von der zur Erde zurückkehrenden animalen Seele gebraucht.

während *schin*, als allgemeine Benennung für Geist, auch die Naturgeister umfasst, welche übrigens von den Ahnengeistern nicht streng geschieden werden, indem auch letztere gelegentlich als Vorsteher von Elementen erscheinen. Man wartete bei einem Todesfall drei Tage, ob der Geist nicht wieder in den Leib zurückkehre, wozu man ihn feierlich aufforderte. Dann begrub man die Leiche. Von der Person des Toten aber sagte man: „Er ist aufgestiegen“ und meinte damit, dass er in den lichten Himmel sich erhoben habe, wo er mit den früher Verstorbenen vereinigt, einen seiner irdischen Stellung entsprechenden Rang einnehme. Von der hilfreichen Teilnahme, welche diese Ahnengeister ihren Nachkommen angedeihen lassen, wenn diese in kindlicher Ehrfurcht ihrer gedenken, war oben die Rede. Aber auch das Gegenteil, ein richterliches Einschreiten der himmlischen Ahnen gegen entartete Enkel, erwartete man.

Dagegen ist merkwürdig, dass von einem Gericht über die Verstorbenen, d. h. von einer Vergeltung des Bösen nach dem Tode, nirgends die Rede ist. Tiele erinnert freilich daran, dass die uns zugänglichen Quellen für Kenntnis der altchinesischen Religion sämtlich durch die Hände Kongtse und seiner Schule gegangen sind und hält es, im Blick auf die sehr ausgebildete Vergeltungslehre der Tao-sse, für wahrscheinlich, dass die Erinnerungen daran von jenen Überarbeitern ausgemerzt seien. Allein schwerlich trat jener Vergeltungsglaube in der alten Religion irgend nachdrücklich hervor. Bei dem naiven Optimismus, welcher sie kennzeichnet, mochte man die Vergehen für durch den Tod gesühnt ansehen und wollte sich seine abgeschiedenen Angehörigen nicht anders denn als selig vorstellen. Auch sonst ist die Unsterblichkeitshoffnung der alten Religion nicht bestimmt ausgebildet. Z. B. wird nicht ausdrücklich gesagt, dass das Fortleben im Jenseits ein ewiges sei. Und es fehlt nicht ganz an abweichenden Vorstellungen, wie z. B. dass die Verstorbenen sich unter der Erde befinden¹⁾, und an Zweifeln in Betreff des Fortlebens der Ahnen, wenn man sich von ihnen im Stich gelassen sah²⁾. Zur Zeit des Kongtse waren diese Zweifel bei den Gebildeten gewiss schon stark verbreitet, und abgesehen von den Tao-sse, welche einem phantastischen Geister- und Unsterblichkeitsglauben huldigten, sah sich das chinesische Volk später von einer bestimmten Hoffnung aufs Jenseits verlassen, was viel dazu beitrug, dem Buddhismus (seit 65 n. Chr.) Eingang zu verschaffen, der darüber bestimmte Aufschlüsse zu haben meinte. Abgesehen davon wurde, da doch gerade die gerechte Vergeltung des Guten und Bösen zu Kongtse Weltanschauung notwendig gehörte, von seiner Zeit an bis auf die Gegenwart die Auskunft beliebt, die bei Lebzeiten eines Menschen vermisste Vergeltung vollziehe sich an seiner Nachkommenschaft³⁾.

1) Plath a. a. O. S. 477.

2) Plath a. a. O. S. 478 f.

3) SBE XVI, S. 47.

Darüber kommt noch der berühmte volkstümliche Traktat „über die Handlungen und ihre Vergeltung“⁴⁾ nicht hinaus, dessen Grundgedanke ist, dass alle guten und bösen Thaten der Menschen von den guten und bösen Geistern belohnt oder bestraft werden. Die begangenen Unthaten haben Verkürzung des Lebens zur Folge, und zwar je nach ihrer Schwere um 12 Jahre oder 100 Tage. Solche Fehltritte, die nicht in dieser Weise gesühnt werden konnten, werden an den Kindern geahndet. Dagegen kennt diese Schrift wenigstens jenseitige Belohnungen: Wer 300 gute Werke thut, wird ein „Unsterblicher der Erde“, wer 1300 vollbringt, ein „Unsterblicher des Himmels“.

Werfen wir noch einen Rückblick auf die im vorherigen skizzierte Reichsreligion des alten China. Ist ihre einheitliche Fassung der Gottheit als uralt anzusehen, oder haben diejenigen recht, welche auch hier den Animismus als die früheste erkennbare Stufe der Religion wahrzunehmen glauben? Je höher man hinaufsteigt, desto mehr dominiert der souveräne Himmelsgott. Die Geister (schin) sind zwar von Anfang an vorhanden, aber sie treten samt der mit ihnen verbundenen Magie mehr und mehr in den Vordergrund, nach allem Anschein unter dem Einfluss teils der vorchinesischen Landesbewohner, der Miao, teils der eingedrungenen Tataren. Das ursprünglichste scheint gerade die Verehrung des alles, auch die Geisterwelt, unendlich überragenden Schangti, während schon unter den Tscheu dieser mehr zurücktrat hinter dem Paare: Himmel und Erde, zu welchem sich die Geister von Sonne, Mond und Sternen gesellten, die auch hohe Ehren empfangen²⁾.

Der altchinesischen Reichsreligion muss man eine gewisse Erhabenheit und einen nicht zu verachtenden Wahrheitsgehalt zusprechen. Ihre Stärke liegt eben in der Einheit und Erhabenheit des Gottesbegriffs und in der moralischen Bestimmtheit des göttlichen Wesens. Von da aus geht ein einigender und reinigender Einfluss auf das Menschenleben aus. Die Einheitlichkeit und moralische Bestimmtheit der Weltauffassung führte zu besonderer Pflege der sozialen Verhältnisse, nicht nur der Familie, sondern auch des Volks- und Staatslebens. Überall wurde dieselbe „Pietät“ gegen die Ordnungen des Himmels gefordert. Dagegen wird die Gottheit zu wenig nach ihrer Übernatürlichkeit und Unabhängigkeit von der Welt erkannt. Dass Gott die Welt erschaffen habe, davon verlautet in den älteren Denkmälern nichts. Die Gottheit ist mehr der Inbegriff der Weltordnung und des Weltregiments, als dass die Welt um ihretwillen da wäre. Daher fließen denn auch die Natur- und Menschengeister mit ihr zusammen und verdrängen

1) Dieser taoistische Traktat aus dem 15. Jahrh. n. Chr. gehört in China zu den verbreitetsten Schriften. Er ist chines. und franz. herausgegeben von St. Julien, *Le livre des récompenses et des peines*, Lond. 1835, und engl. von Legge SBE Bd. XL, S. 235 ff.

2) Vgl. de Harlez 92 ff.

sie mehr und mehr aus der alleinherrschenden Stellung, die ihr im Kultus gebührt.

Und wie der persönliche Charakter der Gottheit wenig ausgeprägt und lebendig wirksam ist, so tritt auch der persönliche Wert des einzelnen menschlichen Individuums sehr zurück. Der Einzelne kann nicht mit Gott in persönlichen Verkehr treten. Er hat aber überhaupt seinen Wert nicht in seiner Persönlichkeit, sondern nur in seiner sozialen Stellung. Bezeichnend für diese Missachtung des persönlichen Lebens ist die Häufigkeit und Leichtigkeit des Selbstmordes. Der Einzelne achtete sein Leben für wertlos, wenn es mit den Fügungen des Himmels in einem Missklang zu stehen schien. Es fehlte aber auch ein tieferes Bewusstsein vom ethischen Gegensatz zwischen der Heiligkeit Gottes und der menschlichen Sündhaftigkeit, was der pantheistischen Verschmelzung von Gottheit und Menschheit Vorschub leistete und die Pflichtenlehre veräusserlichte und oberflächlich machte, so dass sich die Ethik in der Beobachtung äusserlicher Observanzen erschöpfte.

Auch der Unsterblichkeitsglaube vermochte nicht, den Mangel eines lebendig und persönlich ins Leben unmittelbar eingreifenden Gottes und einer tiefen Einsicht in das Verhältnis des Sünders zu ihm zu ersetzen und eine so heilsame Zucht auszuüben, wie es bei bestimmterem Erkennen der ethischen Bedingungen jenseitiger Seligkeit der Fall gewesen wäre. Auch hinderte dieser Glaube nicht das zunehmende Gefangensein im Diesseitigen, welches für diese Nation charakteristisch wurde. Denn selbst die von den Alten geglaubte überirdische Geisterwelt ist doch nur ein Reflex der diesseitigen und hat für den alten Chinesen wesentlich nur Interesse, soweit sie bestimmend auf das Diesseits einwirkt.

Von diesen Gebrechen vermochten auch die grossen Meister Chinas, ein Laotse und Kongtse, die Religion ihres Volkes nicht zu heilen, deren Wahrheitsgehalt sie nach andern Seiten entwickelten. Vielmehr haben sie jene verkehrten Tendenzen noch wesentlich gesteigert.

2. Lao-tse¹⁾.

Dem 6. Jahrhundert v. Chr. angehörig, ragt vor allen über der chinesischen Geisterwelt Lao-tse empor als einer der tief-sinnigsten Denker aller Zeiten, welcher zwar mehr philosophischer Speculation als dem religiösen Leben zugewandt war, aber die gangbare chinesische Weltanschauung grossartig vertieft hat und auch in der Religionsgeschichte auf eigenartige Weise der Ausgangspunkt einer neuen Geistesrichtung geworden ist.

Über sein Leben ist sehr wenig bekannt. Geboren ist er wahrscheinlich 604 v. Chr. im Staate Thsu. Sein Geschlechtsname

1) Siehe die Litteratur zum Tao-te-king S. 57.

war Li, sein Kindername Öll, sein Männernamenname Pö-jäng, sein Ehrenname nach dem Tode Tan. Lao-tse, d. h. „der alte Meister“, ist sein geschichtlicher Name geworden. Er bekleidete das Amt eines Archivars des Kaiserhauses Tscheu in dessen Residenzstadt, wo ihn der reichlich 50 Jahre jüngere Kong-tse besucht haben soll¹⁾. Die Zerrüttung der öffentlichen Zustände bewogen ihn nach dem Bericht des Ssematsian, in hohem Alter sein Amt niederzulegen und nach dem Westen auszuwandern. An der Landesgrenze sei der dort stehende Oberbefehlshaber in ihn gedrungen, er möge doch, wenn er durchaus fort wolle, ihm wenigstens seine Weisheit in einem Buche aufgezeichnet zurücklassen. „Deshalb schrieb dann Lao-tse ein Buch in zwei Teilen, die seine Gedanken von Tao und der Tugend aussprechen, in mehr als 5000 Worten, und ging fort. Niemand weiss, wo er geendet. Lao-tse war ein verborgener Weiser.“

Die so entstandene Schrift *Tao-te-king*²⁾ ist die einzige, welche man von ihm hat, zugleich die am ehesten systematisch geordnete in der altchinesischen Litteratur, wenn auch mehr in einzelnen Intuitionen als in dialektischer Entwicklung seine Grundanschauungen darlegend. Die Übersetzung und Deutung ist freilich wie überall, wo es sich um abstrakte Begriffe der Chinesen handelt, dehnbar und streitig. Dies gilt gleich von dem ersten Grundbegriff:

Tao bedeutet eigentlich den Pfad, Weg; es wird oft mit Vernunft, oder auch Natur, oder Urgrund, oder endlich Gott übersetzt. Letzteres ist nicht zutreffend, da Ti, der höchste Herr = Gott (nur einmal in dieser Schrift vorkommend) vom Tao unterschieden wird. „Ich weiss nicht, wessen Sohn Tao ist. Er scheint vor Gott (Ti) dagewesen zu sein“ (K. 4.). Tao ist nicht der persönliche Gott des alten Volksglaubens, der dem weisen Lao teils wegen seiner Beziehung zum sichtbaren Himmel, teils aber auch wegen seines persönlichen Wesens und Waltens schon allzusehr verendlicht erscheinen mochte, sondern das Göttliche als abstraktes Prinzip. Unterschieden wird übrigens zwischen dem (unergründlichen) Tao an sich und dem offenkundigen. So gleich zu Anfang der Schrift: „Tao (der Pfad), der begangen werden kann, ist nicht

1) Siehe über die für beide charakteristische Begegnung unten S. 63 f.

2) Chines. und französis. Ausgabe von Stanislas Julien: *Lao Tsen, Tao te king, Le Livre de la voie et de la vertu*, Paris 1842. Engl. Übersetzungen von J. Chalmers 1868 und von J. Legge SBE Bd. XXXIX, 1891. (S. dort Seite XII f. über die älteste lateinische Übersetzung.) Deutsche Übersetzungen von V. von Strauss, *Laotse's Taoteking*, Leipz. 1870. Reinhold von Plänckner, *Taoteking* (Leipz. 1870); letzteres ist aber unzuverlässige Paraphrase. — Vgl. ferner Abel Rémusat (der zuerst auf Lao-tse aufmerksam machte), *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu* 1820. — W. Rotermund, *Die Ethik Lao-tses* mit bes. Bez. auf die buddhist. Moral, Gotha 1874. — V. von Strauss, *Essays* 1879 S. 75 ff.

der ewig unveränderliche Tao. Der Name, der genannt werden kann, ist nicht der ewig unveränderliche Name. So wie er nicht benannt werden kann, ist er der Erzeuger von Himmel und Erde. So, wie er einen Namen hat, ist er die Mutter aller Dinge.“ Hier spaltet sich also das Wesen, das an sich Eins ist, in ein Nichtseiendes und ein Seiendes. „Alle Dinge unter dem Himmel sind entsprungen aus Tao als dem Seienden; dieses seiende Tao selber ist hervorgegangen aus dem Nichtseienden“ (K. 40).

Tao wird näher beschrieben K. 25: „Es gibt ein Etwas, das unbegreiflich und vollkommen ist, ins Dasein getreten vor Himmel und Erde. Wie ist es so still und formlos, steht allein fest, ohne Veränderung, reicht überall hin, ohne sich zu gefährden! Man kann es als die Mutter aller Dinge ansehen. Ich kenne seinen Namen nicht; aber ich nenne es Tao. Sollte ich es weiter benennen, so würde ichs „das Grosse“ heissen . . . Der Mensch empfängt sein Gesetz von der Erde, die Erde das ihrige vom Himmel, der Himmel das seinige vom Tao. Tao ist sich selbst Gesetz.“ Tao erhält auch alle Dinge. K. 34: „Alles durchdringt das grosse Tao. Man findet es zur Linken und zur Rechten. Alle Dinge hängen von ihm ab für ihre Hervorbringung, die es ihnen gewährt, indem keines ihm den Gehorsam versagt (?). Wenn das Werk vollbracht ist, so beansprucht Tao nicht den Namen, es gethan zu haben. Es bekleidet alle Dinge mit einem Gewand und macht nicht den Anspruch geltend, ihr Herr zu sein.“ K. 51: „Alle Dinge sind durch Tao hervorgebracht und genährt durch sein überschwengliches Wirken. Sie empfangen ihre Formen entsprechend der Natur eines jeden und werden vollendet nach den Umständen ihrer Verhältnisse. Deswegen ehren alle Dinge ohne Ausnahme Tao und preisen sein überschwengliches Wirken. Diese Verehrung des Tao und dieses Preisen seines Wirkens sind nicht die Folge irgend eines Befehls, sondern stets ein freiwilliger Tribut. So bringt Tao alle Dinge hervor, nährt sie, bringt sie zu ihrem vollen Wachstum, pflegt sie, vollendet sie, bringt sie zur Reife, erhält sie und beschirmt sie. Es bringt sie hervor, ohne Anspruch auf ihren Besitz zu erheben. Es führt sie durch ihre Entwicklungen hindurch, und rühmt sich nicht seiner Geschicklichkeit bei solchem Thun. Es bringt sie zur Reife und übt keine Kontrolle über sie: Das heisst seine geheimnisvolle Wirksamkeit.“ Ebenso kehren dank dem Walten des Tao alle Dinge wieder zu ihrem Ursprung zurück (K. 16 und 34).

Schon aus diesen Stellen geht hervor, dass das göttliche Wesen eine eigenartige Weise hat zu handeln. Unscheinbar, ohne Aufsehen zu erregen, völlig selbstlos, ohne Ansprüche zu erheben, ganz ohne Affecte und Begierden, ohne Motive und Zwecke waltet es und vollbringt es, was es vollbringt. Dies fasst sich zusammen in dem paradoxen Satz: Das Tao thut nichts, und so ist nichts, was es nicht thut. Damit soll nicht träge Unthätigkeit ihm beigelegt, sondern nur das willkürliche, selbstsüchtige,

absichtsvolle Thun nach Menschenweise von ihm ausgeschlossen werden. Eben weil es absichtslos und selbstlos handelt, vollbringt es alles, und kann ihm nichts widerstehen. So bewegt sich das Walten Taos in Widersprüchen: Es erfüllt alles unter dem Schein der Leerheit; es wirkt alles unter dem Schein der Unthätigkeit; es beherrscht alles unter dem Schein der Ohnmacht: es ist gross über alles, und doch anscheinend klein und geringfügig.

Eben weil Tao eigentlich den „Pfad“, ein Prinzip, nicht eine Person bedeutet, ist nun aber leicht verständlich, dass die Menschen daran teilhaben sollen. Dies ist in der That ihre Bestimmung und ihr höchstes Gut. Das Gesetz, das Tao dem Himmel und der Erde gegeben, soll der Mensch zu dem seinigen machen. Dieses auf den Menschen angewandte, durch ihn praktisch gewordene Tao heisst Te, Tugend, und bildet den zweiten Hauptgegenstand des tao-te-king. Nach dem oben vom Tao Gesagten lässt sich schon denken, nach welcher Seite hin von Laotse der Begriff der Tugend besonders entwickelt, ja in welches Verhalten er von ihm einseitig verlegt wird.

Vor allem ist die Leerheit des Gemüts anzustreben, damit es, unbeeinträchtigt durch das Vielerlei der Welt, Tao erfassen möge. Des letzteren Selbstlosigkeit sodann, wie Himmel und Erde es zeigen, ist zu lernen und führt zu dauerhaftem Bestand. Himmel und Erde dauern ja so lange, weil sie nicht von und für sich selbst leben. „Deswegen stellt der Weise seine Person zu hinterst und befindet sich doch auf dem ersten Platz. Er behandelt seine Person, als wäre sie ihm fremd, und doch wird sie bewahrt. Ist es nicht so: weil sie keine persönlichen und privaten Zwecke hat, werden eben deshalb solche Zwecke verwirklicht?“ (K. 7). Besonders wird auch das Wasser als Abbild des Tao und Vorbild des Menschen hingestellt, welches Allen wohlthut und, ohne sich zu streiten, stets den untersten Platz sich wählt. K. 8 und 61.

Auch der Mensch, wenn er weise ist, folgt der Regel des Tao, ohne jenen Widerspruch zu scheuen. Ob er gleich stark und hochgestellt ist, lässt er sich zu den Schwachen und Kleinen gütig herab und gewinnt sie damit. Lao-tse weist zum Belege dafür auch auf die Macht des Weiblichen hin, welches durch seine sanfte, stille Art, die auch eine Selbstbescheidung ist, das Männliche leicht beherrscht. Auch der mächtige Staat soll durch freundliche Behandlung die kleinen Nachbarn gewinnen; er wird sie so sicher an sich ziehen wie der mächtige Strom die kleinen Nebenflüsse. Wie Tao durch seine scheinbare Unthätigkeit alles vollbringt und durch seine anscheinende Kleinheit gross ist, so der Mensch, der seinem Gesetz und Vorbild folgend, zurückkehrt zu der unabsichtlichen, uneigennütigen Einfalt des unschuldigen Kindes. Er wird sich bescheiden, nicht zu wissen, auch wenn er etwas weiss, nicht zu können, auch wenn er viel kann, nicht zu besitzen, auch wenn er reich ist. Die drei Haupttugenden, die K. 67 empfiehlt, sind daher 1) Gütigkeit (die den Sieg behält), 2) Sparsamkeit (die um

so freigebiger ist, je weniger sie prunkt), 3) Bescheidenheit, die sich selbst erniedrigt (und so erhöht wird).

Wenn die diesbezüglichen Worte des Laotse an solche des Evangeliums erinnern, wie namentlich Matth. 5, 3. 5. 9; 23, 12, so erreicht seine Moral ihren Höhepunkt in der Berührung mit Matth. 5, 44 ff. Er lehrt nämlich K. 49: „Gegen die, welche gut (gegen mich) sind, bin ich gut; und gegen die, welche nicht gut (gegen mich) sind, bin ich auch gut; so werden Alle gut. Gegen die, welche aufrichtig (gegen mich) sind, bin ich aufrichtig; und gegen die, welche nicht aufrichtig (gegen mich) sind, bin ich auch aufrichtig; so werden Alle aufrichtig.“ Es gehört ja zum Wege des Göttlichen (Tao), Ungerechtigkeit zu vergelten mit Gütigkeit (K. 63).

Sein Leben im Einklang mit Tao zu führen sichert vor den grössten Gefahren. K. 50: „Ich habe gehört, wer geschickt sei in der Führung des Lebens, könne über Land reisen, ohne dem Nashorn oder Tiger auszuweichen und in den Krieg ziehen, ohne Lederkoller und Waffen anzulegen(?). Das Nashorn findet keine Stelle, um sein Horn hineinzustossen, und der Tiger keine, um seine Klauen einzupflanzen, die Waffen keine, um ihre Spitze einzusetzen. Und warum das? Weil an ihm keine tödlich verwundbare Stelle ist.“ Positiv versteht es der Weise, sein Leben zu verlängern, indem er seinen Lebenshauch spart, seinen Mund und seine Nasenlöcher geschlossen hält. K. 52. Dies scheint auf Zurückhaltung im Reden und Vermeidung überflüssiger Anstrengung zu gehen, wurde aber später von einer besondern Kunst des Athemholens verstanden, wie überhaupt die spätern Tao-sse (Tao-Verehrer) die mystischen Äusserungen des Taoteking grob sinnlich und magisch fassten, und insbesondere sich rühmten, im Besitz von Geheimmitteln zur Verlängerung des Lebens zu sein, die sie mittelst ihrer Alchemie herstellten (Lebenselixir, Unsterblichkeitstrank). Nach anderer Ansicht wäre die künstliche Behandlung des Athems (ähnlich wie bei den Buddhisten?) zum Zweck der Lebensverlängerung schon vor Laotse ein Geheimnis der Taoisten gewesen und von ihm nur vergeistigt worden (?)¹⁾.

Die Fortdauer der Verstorbenen setzt Laotse voraus. K. 60 spricht er vom Einfluss ihrer Geister als einem Übel, welches bei weiser Regierung vergehe. Jener Einfluss höre zwar dabei nicht auf, aber er werde ein guter und darum nicht bemerklicher sein. Der Weise, der Taos teilhaftig ist, hat sich vor dem Tod nicht zu fürchten, da er zu seinem Ursprung zurückkehrt. Doch tritt das Persönliche dieser Fortdauer bei Laotse wenig hervor, wie bei seinem Tao selbst.

Wenn die Lehre Laos sich in gewissen Zügen mit Brahmanismus und Buddhismus berührt (z. B. Vermeidung der Affecte), obwohl sie schwerlich irgendwie von Indien abhängig ist, so ist da-

1) Legge, SBE XXXIX, S. 96.

gegen echt chinesisches, dass Lao wie alle Philosophen und Religionslehrer seiner Nation, es besonders auf die Politik abgesehen hat, und sich seinen Weisen unwillkürlich als Regenten eines Staates denkt. Einem solchen hauptsächlich wird empfohlen, sich nach dem Tao zu richten, sich der Mässigung, Selbsterniedrigung, Freundlichkeit zu befeissigen. Gleich Tao soll er so zu herrschen trachten, dass die Unterthanen nichts davon inne werden, sondern ganz ihrem eigenen Willen zu folgen meinen. Kriege sind durchaus vom Übel und sollen vermieden werden (K. 69). Auch die Todesstrafe ist nur in engen Schranken anzuwenden ratsam (K. 73 ff.). Der Regent soll das Volk zur Genügsamkeit und Einfachheit erziehen, daher ihm nicht viel Wissen beibringen und keine Wünsche in ihm erwecken, sondern die Unterthanen möglichst unwissend und wunschlos lassen, ihren Bauch füllen, nicht ihren Geist, ihre Beine stark machen, nicht ihren Willen (K. 3). Ebenso K. 65: Die Alten, welche in der Anwendung des Tao geschickt waren, pflegten die Leute nicht aufzuklären, sondern umgekehrt sie einfach und unwissend zu lassen. Die Schwierigkeit in der Regierung des Volkes kommt daher, dass es viele Kenntnisse hat. In diesem Stück befindet sich die Lehre des Lao-tse in striktem Gegensatz zu der des Kong-tse, aber auch überhaupt mit dem Streben, von welchem die Nation schon zu seiner Zeit beherrscht war. Als Ideal gilt dem Lao und den Taoisten eine von der Kultur noch nicht verfeinerte, patriarchalische Urzeit, welche über die vorzeitlichen Erinnerungen der Kongtseaner noch zurückreicht und dem Mythos angehört. Der uralte Hoangti ist ihr Lieblingsherrscher.

Nach einer in neuerer Zeit von V. v. Strauss¹⁾ und Legge²⁾ ausgesprochenen Ansicht wäre die Taolehre und Tao-Verehrung älter als Lao-tse. Dieser hätte sie nur veredelt. Jedenfalls hat er die landläufige Weltanschauung ungemein vertieft und die Moral des Volkes verinnerlicht. Seine Tugendlehre strebt etwas ungleich höheres an, als was die Durchschnittsmoral der Chinesen jener Zeit, die in Kongtse ihren klassischen Prediger fand, als ihr Ideal ansah. Lao schildert K. 38 in charakteristischer Weise den successiven Verfall, in welchen die Tugend geraten sei: „Erst ging Tao verloren; da traten seine Attribute hervor (welche die Inhaber des Tao nicht hervorzuheben nötig hatten und befiessen waren). Als diese Attribute verloren waren, kam Wohlwollen zum Vorschein (welches die Inhaber jener Attribute nicht besonders zu äussern brauchten, da es ihnen von selbst eigen war). Als das Wohlwollen verloren war, kam die Rechtschaffenheit zum Vorschein, und als diese verloren gegangen, kam Wohlstandigkeit, welche nur eine Abschwächung edler Gesinnung und schon der Anfang der Unordnung ist.“ Man sieht, dass er diese unterste Stufe der Tugend, auf der sich die Chinesen jenes Zeitalters breit einrichteten,

1) V. v. Strauss, Essays (1879) S. 77 f.

2) Legge SBE XXXIX, S. 3.

als eine wenig rühmliche ansieht. Dass Laotse durch seinen tiefen, edeln, uneigennütigen Sinn auch sonst Kongtses Ethik in den Schatten stellt, welcher sich z. B. an der Lehre vom Wohlthun gegen die Feinde gestossen hat, wird sich unten zeigen.

V. v. Strauss¹⁾ meint sogar: „Es dürfte nicht zu viel gesagt sein, wenn wir behaupten, dass an Erhabenheit und Tiefe der Gotteserkenntnis, an Innerlichkeit und sittlichem Ernst sich mit ihm (dem System Laotse) kein Religionssystem messen kann, dem wir ausserhalb der mit Abraham beginnenden grossen Offenbarungsströmung begegnen.“ Nun stehen wir zwar nicht an zuzugeben, dass gewisse Strahlen der Gottheit im Taoteking voller und reiner gefasst sind als in irgend einem andern Erzeugnis der Völkerwelt. Aber die Gottheit selbst ist darüber „verloren gegangen“. Denn Tao ist eine Abstraktion, welche sich über die Vorstellung eines persönlichen Gottes erheben will, damit aber die lebendige Energie des wahren Gottes preisgibt. Jenes selbstlose Tao, das nichts als sein Eigentum anspricht, was es hervorgebracht (nicht: mit Bewusstsein und Willen geschaffen) hat, sich niemandem als Herrn aufdrängt, weder Wunsch noch Ziel hat und mehr weiblich vegetiert als männlich die Welt beherrscht — steht nicht nur ausserhalb der mit Abraham beginnenden Offenbarungsströmung, sondern ist auch durch Gottesvorstellungen anderer Völker in wesentlichen Punkten übertroffen worden. Das Erbleichen der Gottheit, welches die chinesische Religionsentwicklung zeigt, vermochte Lao durch seine theosophischen Speculationen nicht nur nicht aufzuhalten, sondern er hat es auch seinerseits befördert. Sein hochgespannter mystischer Idealismus aber teilte das Schicksal der Lehre des Buddha, indem er — abgesehen von wenigen Nachfolgern — unverstanden blieb und seine geheimnisvolle Denkweise bei seinem Anhang in gedankenlosen Aberglauben und geheimthuerische Magie umschlug. Über die aufgeklärteren Elemente seines Volkes vermochte er die Führung nicht zu erlangen. Dies war einem Andern beschieden.

3. Kong-tsés Leben und Lehre²⁾.

Ein jüngerer Zeitgenosse Lao-tsés war es, der dem chinesischen Volk, insbesondere den Gebildeten dieses Reiches, seine Geistesart, auf viele Jahrhunderte hinaus aufprägte. Man nannte

1) Essays S. 75.

2) J. H. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehre, in den Abhandlungen der bayer. Akademie der Wissenschaften 1867—74. — J. Legge gibt Chinese Classics, I, 56 ff. (Einf.), einen Abriss des Lebens des K. — E. Faber, Lehrbegriff des Confucius, Hongkong 1872. — Derselbe, Quellen zu Confucius und dem Confucianismus, Basel 1877. — von der Gabelentz, Confucius und seine Lehre, 1888.

ihn Kong-tse¹⁾ = Meister Kong, Lehrer aus dem Geschlechte Kong, das seinen Ursprung auf die Jin-Dynastie, wo nicht gar auf den alten Kaiser Hoang-ti zurückführte. Geboren 551 v. Chr. im Staate Lu, verlor er bald seinen Vater, einen bei seiner Geburt schon hochbetagten Offizier. Der Knabe hatte den Kindesnamen K'hiu erhalten; sein Mannesname wurde Tschung-ni. Er wuchs in dürftigen Verhältnissen auf. Schon als Knabe soll er besonders an Nachahmung von Ceremonien und Opfergebräuchen sich vergnügt haben. Im Alter von 19 Jahren verheiratete er sich und hatte im folgenden Jahr einen Sohn. Um diese Zeit erhielt er eine Anstellung als Verwalter von Kornvorräten und ein Jahr später als Aufscher der fürstlichen Meiereien. In seinem 22. Jahr begann er seine Lehrthätigkeit, für welche er sich bald in hervorragendem Masse begabt zeigte, sodass ihn eine Schar von lernbegierigen Schülern²⁾ umgab, und Viele ihn um Belehrung angingen, während allerdings nur wenige Getreue sich ihm ständig anschlossen und ihn auch auf seinen spätern Irrfahrten begleiteten. Er bestrebte sich, seine Jünger in Sitten und Lehren des Altertums einzuweihen, welches nach seiner Meinung die beste Schule der Weisheit bildete. Im Jahr 528 starb seine Mutter, welche er mit aller Skrupulosität bestattete und drei Jahre lang (bezw. 27 Monate) betrauerte.

Der Herzog von Lu, welcher durch vornehme Schüler auf den strebsamen jungen Lehrer aufmerksam geworden war, verhalf ihm zu einer Reise nach der Reichshauptstadt und Residenz der Tscheu (damals Lö im heutigen Departement Honan). Dort empfing er manche Eindrücke und Kenntnisse, die ihm äusserst wichtig waren. So erkundigte er sich mit hoher Teilnahme nach den überlieferten Ceremonien des Kaiserhauses welche ihn sein Leben lang viel beschäftigten. Er soll dabei auch mit dem über 50 Jahre ältern Laotse zusammengekommen sein. Sse-ma-tsian erzählt, der alte Laotse habe schliesslich, da Kongtse nicht müde wurde, ihn über die Gebräuche der Alten zu befragen, ihn mit den Worten abgefertigt³⁾: „Die Männer von denen der Herr spricht, sind samt all ihren Gebeinen längst vermodert; nur ihre Worte sind noch in den Ohren. Findet der Weise seine Zeit, so steigt er; findet er nicht seine Zeit, so lässt er das Unkraut wuchern und geht davon. Ich habe gehört, ein kluger Kaufmann verberge seine Vorräte, wie nicht vorhanden; der Weise von vollendeter Tugend erscheine äusserlich wie unwissend. Weg mit des Herrn Hochmut und vielen Begierden, auswendigem Schein und ausschweifenden Plänen! Das alles nützt dem Herrn selber nichts. Das ist, was ich dem Herrn zu sagen habe, und damit genug!“ Diese Begegnung, obwohl aus einer den Laotse bevorzugenden Quelle stammend, lässt

1) Auch Kong-fu-tse, woher die latinisierte Form Confucius.

2) Das über die Schüler des Kongtse Bekannte hat Plath zusammengestellt, Abhandlungen 1873.

3) Legge, Chinese Cl. I, 65 (Einkl.). — v. Strauss, Essays 80 f.

die Verschiedenheit der Sinnesart und des Strebens beider nicht übel hervortreten. Dass Kongtse einen bedeutenden Eindruck von dem für ihn unfasslichen Weisen empfangen habe, bestätigt auch ein Wort, das er damals zu seinen Schülern soll gesagt haben: „Ich weiss, wie Vögel fliegen, Fische schwimmen, Tiere laufen können; die laufenden können eingearnt, die schwimmenden gelangelt, die fliegenden geschossen werden. Komme ich aber zum Drachen, so weiss ich nicht, wie er sich erhebt auf Wind und Wolken und aufsteigt zum Himmel. Heute sah ich Laotse. War der nicht wie der Drache?“

Mehr angezogen fühlte sich Kongtse von den heiligen Gebäuden, Ahnenbildern, musikalischen Weisen und dem, was er über die alten Gebräuche in der Hauptstadt vernahm. Er war von Bewunderung überwältigt und sprach: „Jetzt verstehe ich die Weisheit des Herzogs von Tschou und weiss, wie das Haus Tschou zur kaiserlichen Gewalt gekommen ist.“ Auch ein anderes Wort, das er damals zu seinen Schülern sagte, ist für sein ganzes Streben bezeichnend: „Wie wir ein Glas gebrauchen, um die Form der Dinge zu prüfen, so müssen wir das Altertum studieren, um die Gegenwart zu begreifen“¹⁾.

Nach seiner Heimat zurückgekehrt, sah sich Kongtse von immer zahlreicheren Schülern umgeben. Dagegen waren für seine praktischen Bestrebungen die politischen Verhältnisse gerade damals sehr ungünstig. Im Herzogtum Lu brachen bald nach seiner Rückkehr schlimme Wirren aus. Die mächtigen Geschlechter trotzten dem Herzog, der schliesslich nach dem nordwärts gelegenen Staate Tsi floh, wohin ihm Kongtse (516 v. Chr.) folgte. Dort entzückte ihn zwar in hohem Masse die alte Musik, die man angeblich von Kaiser Schün her beibehalten hatte. Allein sonst fand er kein Regiment, das ihm zusagte und willig gewesen wäre, von seinen Ratsschlägen Gebrauch zu machen. Obwohl er vielfach mit dem Fürsten verkehrte, der ihn nicht ungern hörte, hatte man keine Lust ihn anzustellen. Und so kehrte Kongtse schon im folgenden Jahr nach Lu zurück, wo er zunächst 15 Jahre seinen Studien und dem Unterricht hingegeben zubrachte, ohne im Staatsdienst Verwendung zu finden oder sich solche gefallen zu lassen. Im Jahre 500 aber begann seine kurze amtliche Thätigkeit. Erst als oberster Beamter einer Stadt, dann als Minister, soll Kongtse durch Einführung seiner Sitten- und Anstandsregeln Grosses gewirkt haben. Allein der Herzog wurde bald dieser Sittenstrenge überdrüssig, und schon nach vier Jahren entliess er den unbeugsamen Weisen, der nun von Land zu Land heimatlos umherirrte (496—483). Öfter hielt er sich im Herzogtum Wei auf; aber hier wie anderwärts fand er zwar Bewunderung, doch hatte man keine Lust, sein Regiment sich aufzuladen. Immerhin war sein Ruf so gross, dass es ihm allenthalben an Verehrern nicht fehlte, welche ihm auch die

1) Legge ebenda S. 66.

Mittel zu seinem Unterhalt reichlich boten. Er konnte gleichwohl die Heimat nicht verschmerzen und war des wechselvollen Lebens im Exil, das auch manche Gefahren brachte, längst überdrüssig.

Endlich im Jahr 483 wurde er vom Herzog von Lu ehrenvoll aufgefordert, in sein Land zurückzukehren. Er war damals schon 69jährig und kam zu keiner amtlichen Thätigkeit mehr, sondern lebte der Vollendung seiner litterarischen Studien, welche den kanonischen Büchern galten, sowie der Pflege der alten Musik. Ein Vorzeichen seines Todes, welches er im Jahr 480 zu sehen glaubte, erschreckte ihn nicht wenig. Zwei Jahre später, als er das Nahen des Todes verspürte, sprach er: „Der grosse Berg muss zerbröckeln, der starke Baumstamm muss brechen und der Weise welkt dahin gleich einer Pflanze.“ Nachdem er noch genau nach den Regeln bestimmt hatte, wo seine Leiche aufgebahrt werden sollte, sagte er zu einem Lieblingsschüler: „Kein verständiger Monarch will aufkommen; kein einziger Fürst ist im Reiche, der mich zum Meister wählen will. Meine Zeit ist gekommen zu sterben.“ Sieben Tage später verschied er 478 v. Chr.

Der grosse Meister war von ausserordentlicher Körperlänge und Ehrfurcht gebietendem Aussehen. Auch muss die Würde seines Benommens und die Gemessenheit seiner Worte auf jedermann den Eindruck der Überlegenheit gemacht haben. Seine Geistesgegenwart und ruhige Klarheit des Denkens fesselten die tüchtigsten Köpfe an ihn und das harmonische Ebenmass seiner Persönlichkeit hielt sie im Banne seines Zaubers fest. Dagegen erscheint auch nach den Überlieferungen seiner Schule und an chinesischem Massstabe gemessen sein sittlicher Charakter nicht völlig tadellos. Z. B. stiess sich einer seiner Lieblingsschüler, Tsekung, daran, dass der in der Fremde umherirrende Meister das einem Rebellen gegebene Versprechen brach, empfing aber die Antwort: „Es war ein erzwungener Eid; einen solchen hören die Geister nicht!“¹⁾ Gegen einen andern (Tselu), welcher ihn erinnerte, dass ein Besuch, den er einem Rebellen auf dessen Einladung zu machen gedachte, mit seiner Lehre im Widerspruch stünde, man soll sich keinem Übeltäter zugesellen, entschuldigte er sich mit der Ausrede, wenn etwas wirklich hart sei, könne man es reiben, ohne dass es sich verdünne, und wenn etwas wirklich weiss sei, könne man es auch in eine schwarze Flüssigkeit tauchen, ohne dass es schwarz werde²⁾. Doch schämte er sich selbst, als eines Tages der Herzog von Wei mit seiner berüchtigten Gemahlin ausfuhr und ihn damit ehren wollte, dass er ihn in einer zweiten Karosse nachfahren liess, das Volk aber bei diesem Anblick ausrief: „Wollust voraus, Tugend hinterdrein!“³⁾.

Stark durchdrungen zeigt sich Kongtse von dem Bewusstsein

1) Legge, Ch. Classics I, S. 80 (Einl.).

2) Lünjü XVII, 7.

3) Legge a. a. O. S. 78 f. (Einl.).

seiner Mission, die Weisheit des Altertums, die er in seiner Person verkörpert glaubte, zu Nutz und Frommen des Reichs bekannt zu machen. Er erhebt nicht den Anspruch Neues zu lehren, sondern rühmt sich: „Meine Lehre ist die, welche unsere Vorfahren gelehrt und überliefert haben. Ich habe nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen. Ich lehre sie in ihrer ursprünglichen Reinheit. Sie ist unveränderlich und der Himmel selbst ist ihr Urheber.“ — „Ich bin ein Überlieferer und kein Schöpfer; ich glaube an die Alten und liebe sie“¹⁾. — „Ich bin nicht Einer, der im Besitz des Wissens geboren ist; ich bin Einer, der entzückt ist vom Altertum und es ernstlich studiert.“ — Dem Altertum galt denn auch vornehmlich seine unbegrenzte Wissensbegierde, deren er sich rühmt: „In einem Dorf von zehn Familien mag man einen ebenso ehrbaren und aufrichtigen Menschen finden wie ich bin, aber keinen so wissensdurstigen“²⁾. Und dieses Bewusstsein, dass die Weisheit eines Schün und Jü oder des Königs Wen sich in ihm verkörpert habe nach des Himmels Willen, der sie durch ihm dem Reiche erhalten wolle, gewährte ihm nicht nur hohes Selbstgefühl, sondern auch grosse Seelenruhe und Unersehroockenheit in gefährlichen Augenblicken³⁾. Dies schliesst nicht aus, dass er beim wirklichen Eintreten des Todes leicht die Fassung verlor, wie er denn z. B. beim Tod seines Lieblingsjüngers Jen Juen verzweifelt ausrief: „Der Himmel zerstört mich! Der Himmel zerstört mich!“⁴⁾. Wie schwer ihm selbst das Sterben ankam, wurde oben bemerkt. Wie wenig seine Lehre wahrhaft über den Tod hinweghob, zeigt die übermässige Wichtigkeit, welche er gerade den Trauergebräuchen beimass, im stärksten Gegensatz, der sich denken lässt, zu dem Worte des wahren Meisters Matth. 8, 22!

Merkwürdig ist überhaupt, wie wenig bei Kongtse das eigentlich Religiöse hervortritt. Er ist Sittenprediger, Staatslehrer, Historiker, Litteraturkenner, Philosoph bis zu einem gewissen Grade, besonders Psycholog, aber nicht ein religiöses Genie, nicht ein von der Gottheit tiefer angefasster prophetischer Geist, daher auch nichts weniger als ein Religionsstifter, nicht einmal ein Reformator auf religiösem Gebiet. Wollte man hiergegen einwenden, die Religion der alten Chinesen, die er neu belebt und gepflegt sehen wollte, habe eben in jener Pietätslehre bestanden, welche Kongtse stets im Munde führte, in jenen Gebräuchen, die ihm so teuer waren, so ist dem entgegenzuhalten, dass er in Einem Stück, und zwar gerade dem für die Religion wichtigsten, nicht den Geist des höhern Altertums erneuert hat, nämlich in Bezug auf das Transcendente, Überirdische. Diesem weicht er gefissentlich aus, wenn er es nicht gar gleichgiltig und skeptisch behandelt. Der

1) Lünjü VII, 1.

2) Lünjü V, 27.

3) Lünjü IX, 5 und VII, 22.

4) Lünjü XI, 8.

eigentliche Name Gottes (Schang-ti) begegnet uns in seinen Aussprüchen äusserst selten; er findet sich fast nur in seinen Citaten aus alten Büchern. Kongtse selbst redet zwar öfter vom „Himmel“, behandelt aber diesen kaum mehr als ein persönliches Wesen, sondern eher als den Inbegriff der Weltordnung, die für den Weisen vorbildlich sein soll.

Bezeichnend ist auch seine Vernachlässigung des Gebets. Im Lünjü (VII, 34) wird erzählt: „Als Kongtse sehr krank war, und Tselu ihn bat, für ihn beten zu dürfen, fragte ihn Kongtse: „Ist das thunlich?“ Jener erwiderte: „Es ist so; der Lui (Gebetbuch) sagt: betet zu den obern und untern Geistern.“ Kongtse aber erwiderte: „Dass Khiu (ich) gebetet, ist schon lange her!“¹⁾ Wenn er dessenungeachtet auf die richtige und andächtige Weise des Opfern und der Verrichtung der übrigen Ceremonien das grösste Gewicht legte, sprach sich darin nicht ein inniges Verhältnis zu dem Wesen aus, welchem geopfert wurde, sondern es geschah aus Anhänglichkeit an die Gebräuche des Altertums, denen er eine hohe praktische Bedeutung, und zwar nicht am wenigsten für die Politik, beimass. Riet er doch: „Ehret die Geister mit frommem Sinn, und haltet euch fern von ihnen“²⁾.

In Bezug auf seinen Glauben ans Jenseits ist charakteristisch z. B. Lünjü XI, 11: Kilu fragte ihn, wie man den Geistern der Verstorbenen dienen soll. Der Meister sprach: „So lange du nicht im Stande bist Menschen zu dienen, wie kannst du ihren Geistern dienen?“ Kilu fügte bei: „Ich bin so frei über den Tod zu fragen.“ Er erhielt die Antwort: „So lange du das Leben nicht kennst, wie kannst du über den Tod etwas wissen?“ Er scheint bestimmter als der vulgäre Volksglaube (vielleicht zwei verschiedene Vorstellungen desselben kombinierend) unterschieden zu haben zwischen der animalen Seele des Menschen (kuei) und seinem Geiste (schin). Erstere kehre zur Erde zurück, letzterer steige in die lichte Region empor³⁾. Er vermeidet aber positive Aussagen über den Zustand nach dem Tod und antwortet auf die Frage seines Schülers Tsekung, ob die abgeschiedenen Ahnengeister wüssten, was sich unter den Lebenden zutrage: „Es geht nicht füglich an, dass ich mich über diese Frage bestimmt erkläre. Wenn ich sagte, dass die Ahnen für die ihnen erwiesenen Ehren empfänglich sind, dass sie sehen und hören und wissen, was auf der Erde vorgeht, so wäre zu besorgen, dass die von kindlicher Liebe erfüllten Seelen die Sorge für ihr eigenes Leben vernachlässigten, um sich ganz denen zu weihen, von denen sie es empfangen haben. Wenn ich im Gegenteil sagte, dass die Toten

1) de Harlez möchte freilich übersetzen: „Ma prière dure déjà depuis longtemps, elle est continue.“

2) Lünjü VI, 20. Ganz ähnlich Liki XXIX, 30 (SBE Bd. XXVIII S. 341 f.).

3) Liki XXI, 2, 1 ff. (SBE XXVIII, 220 f.). Vgl. Plath, Abhandlungen 1874, S. 30 ff.

nicht wissen, was die Lebenden thun, so wäre zu besorgen, dass man die Pflichten der kindlichen Liebe vernachlässigte und sich selbstsüchtig auf sich selber zurückzöge und so die heiligen Bande zerrisse, welche ein Geschlecht ans andere knüpfen. Fahre also fort deinen Vorfahren die schuldigen Ehren zu erweisen, und handle so, als wenn du sie zu Zeugen aller deiner Handlungen hättest, und suche nicht mehr darüber zu erfahren.“ Dieser Ausspruch, ob er authentisch sei oder nicht¹⁾, ist ungemein charakteristisch für das lediglich praktische Interesse, welches Kongtse am Jenseits nahm, zeigt aber, was aus andern Anzeichen ebenfalls deutlich hervorgeht, dass er auch in dieser Hinsicht, in Beziehung auf das Leben nach dem Tode, die alte Religion nicht nur nicht weitergebildet, sondern sogar ihren zuversichtlichen Glauben verloren hat. Er stand demselben ziemlich skeptisch gegenüber, ohne jedoch das Dasein Gottes oder die Fortdauer des Menschen nach dem Tode zu leugnen.

Gleichwohl würde man sich täuschen, wenn man dächte, seine Moral sei eine religionslose gewesen. Er baute sie vielmehr auf jene Pietät, welche ein Reflex des alten Glaubens war. Vom Himmel sollte nach Kongtse der Weise die rechte Ordnung des Lebens lernen. Des Himmels grossartige Erhabenheit, seine alle Wesen uneigennützig und unparteiisch mit gleicher Wohlthat bedenkende Güte, ebenso die Demut der Erde, die Regelmässigkeit des Wechsels der Jahreszeiten und die ganze Zweckmässigkeit der Einrichtungen der Natur, die damit zusammenhängt, sind reich an Lehren für die Menschen und sollen für sie vorbildlich sein. Vom Himmel ist aber auch das Leben und Wirken jedes Menschen bestimmt. Diese Bestimmung (ming) ehrt der Weise und grollt dem Himmel nicht. Sie ist auch kein blindes Fatum, sondern des Menschen Verhalten wirkt auf den Willen des Himmels zurück, der das Gute belohnt und das Böse bestraft, was nicht hindert, dass es dem Weisen, wenn er die rechte Zeit nicht trifft, herzlich schlecht gehen kann. Das rechte Verhalten aber besteht, abgesehen von der sorgfältigen Einhaltung der überlieferten heiligen Gebräuche und Ceremonien — worin Kongtse, der das Fasten, die Trauergebräuche u. ä. so eifrig ausübte, mit leuchtendem Beispiel voranging, — hauptsächlich in der Erfüllung jener fünf Pflichten, von denen S. 50 ff. die Rede war.

Zur Einschärfung, aber auch Veräusserlichung dieser Grundpflichten hat Kongtse das seinige beigetragen, dessen Verhältnis zu seiner eigenen Gattin und seinem Sohne übrigens ein ziemlich kühles scheint gewesen zu sein. Von ersterer soll er sich sogar haben scheiden lassen. — Besonders häufig betont er die kindliche Pietät gegen die Eltern. Im Hiao-king²⁾, einer kleinen Schrift, die schliesslich nicht als kanonisch erklärt wurde,

1) S. d. Quellen bei Plath a. a. O. S. 31.

2) SBE Bd. III, S. 449 ff.

aber zu Zeiten hohes Ansehn genoss, und eine Lection Kongtse's an seinen Schüler Zangtse enthält, wird die Pietät der Kinder gegen die Eltern behandelt und als die Cardinaltugend erklärt, aus welcher alle andern hervorgehen. — Die Ehe hält er hoch, da sie zu Nachkommen führt und auch Himmel und Erde sich verbinden, ohne was die 10,000 Dinge nicht entstehen würden. Das Weib soll dem Manne gänzlich unterworfen sein. Sie hat nicht das Recht, Befehle zu erlassen, sondern drei Wege (tao) zu befolgen: Im elterlichen Hause folgt sie dem Vater, in der Ehe dem Gemahl, nach dessen Tode dem Sohn. Mehrere Weiber zu haben ist nicht ratsam, da sie nie übereinstimmen werden. Ehescheidung ist in gewissen Fällen erlaubt, soll aber nicht erfolgen, wo das Weib dadurch in unbilliger Weise benachteiligt würde¹⁾. Hier wie überall in Festsetzung der sozialen Pflichten will Kongtse nichts neues einführen, sondern nur den alten Brauch konstatieren, nach welchem man sich zu richten habe. Natürlich hat er es auch an reichlichen Ratschlägen für die Führung des Staatshaushalts und die Regierung nicht fehlen lassen. Der Fürst soll durch Tugend regieren. Durch sein gutes Beispiel werden die Bösen beschämt und die Guten zur Nacheiferung angespornt werden. Er soll gewissenhaft die heiligen Gebräuche üben und die Geschäfte verwalten; dann führt er das Regiment mit Leichtigkeit. Er suche das Vertrauen des Volks als die unerlässliche Bedingung des Bestandes und Gedeihens seiner Herrschaft und befehlige sich der Sparsamkeit, damit er die Unterthanen nicht durch harte Auflagen drücken müsse. Im übrigen thue jeder im Reich, was seines Amtes ist. Strafen soll die Obrigkeit, wo wirkliche Verschuldung vorliegt, nötigenfalls auch mit dem Tod, aber nicht ohne die Ursache der Verbrechen zu erforschen und den Zweck der Strafe, die Besserung des Volks stets im Auge zu haben. Dazu wird in den meisten Fällen die Belehrung, besonders durchs eigene Beispiel, sicherer führen als harte Strafen.

Ausserdem sind eine Menge lehrhafter Sentenzen des Kongtse überliefert, die viel Menschenkenntnis und pädagogischen Scharfblick verraten. Er ermahnt darin namentlich zu besonnenem Masshalten, Vorsicht im Reden und Thun, Beharrlichkeit in der Arbeit, besonders im Ringen nach Weisheit und Tugend. Oft sind es blosse Klugheitsregeln, die er aufstellt, häufig aber auch ethische Maximen von tieferem Gehalt und packender Form. Beachtenswert ist, dass er lehrt, man soll den Andern nicht anthun, was man nicht von ihnen erleiden möchte²⁾. Dieser Maxime räumt er sogar die Bedeutung eines zentralen Prinzips ein (wie in den Evangelien Matth. 7, 12): Auf die Frage, ob es Ein Wort gebe, das als Verhaltensregel fürs ganze Leben dienen könne, ant-

1) Zusammengestellt sind Kongtse's Aussprüche über die Familienpflichten von Plath, Abhandlungen 1874, S. 62 ff.

2) Lünjü XII, 2.

wortet er: „Ist nicht Gegenseitigkeit ein solches Wort? Was ihr nicht wollt, dass man euch anthue, thut auch Andern nicht“¹⁾. Und positiv gewendet findet sich der Grundsatz z. B. in einem von ihm überlieferten Ausspruch²⁾: „Vier Dinge gehören zum Weisen, von denen ich noch keines erreichen konnte: Meinem Vater zu dienen, wie ich wünsche, dass mein Sohn mir diene; meinem Fürsten zu dienen, wie ich möchte, dass mein Minister mir diene; meinem ältern Bruder zu dienen, wie ich wünsche, dass mein jüngerer mir diene; in der Behandlung meines Freundes ihm ein Vorbild zu geben, wie ich von ihm behandelt zu sein wünschte.“ Dagegen zeigt er sich nicht auf der Höhe des Laotse (geschweige denn der Evangelien), wenn er auf die Frage: „was ist von der Regel zu halten, man soll Unrecht mit Güte vergelten?“ antwortet: „Womit will man denn Güte vergelten? Vergeltet Unrecht mit Recht und Güte mit Güte.“

Kongtse war im Unterschied von Laotse, von dem dies eher gesagt werden kann, kein Systematiker, sondern ein Empiriker; seine Lehren bestehen in einer Unzahl von Apperçus, welche ihm der Umgang mit den Menschen und das Studium der Geschichte und Litteratur nahe legten. Doch würde man ihm Unrecht thun, wenn man ihn für einen planlosen Moralisten hielte, der sich in Aphorismen erschöpfte, ohne eines prinzipiellen Strebens sich bewusst zu sein. Seine Methode, nach welcher er konsequent arbeitete, gibt am besten Tahio³⁾: „Die Alten, welche ruhmvolle Tugend durchs (ganze) Königreich darstellen wollten, ordneten zuerst ihre (eigenen) Staaten. Indem sie ihre Staaten ordnen wollten, regelten sie zuerst das Leben ihrer Familien. Indem sie das Leben ihrer Familien regeln wollten, bildeten sie zuerst ihre (eigene) Person aus. Indem sie ihre Person auszubilden wünschten, machten sie zuerst ihr Herz richtig. Indem sie ihr Herz richtig machen wollten, suchten sie zuerst in ihren Gedanken aufrichtig zu sein. Indem sie suchten in ihren Gedanken aufrichtig zu sein, erweiterten sie zuerst so viel als möglich ihre Kenntnisse. Die Erweiterung der Kenntnisse geschieht durch Erforschung der Dinge. Nachdem sie die Dinge erforscht hatten, wurden ihre Kenntnisse vollständig. Als ihre Kenntnisse vollständig waren, wurden ihre Gedanken aufrichtig“ u. s. f. „Vom Sohn des Himmels bis zur Menge des Volkes hinunter betrachteten alle die Ausbildung ihrer Person als die Wurzel. Bei Vernachlässigung der Wurzel ist nicht möglich, dass was aus ihr hervorgeht, wohl geordnet sei.“

Einen inhaltlichen Mittelpunkt für seine Lehren hat Kongtse speziell in Bezug aufs Verhalten zu den Menschen in dem oben

1) Lünjü XV, 23.

2) Tschong Jong XIII, 4 (SBE Bd. XXVIII, S. 305 f.).

3) S. oben S. 42. Chinese Class. Bd. I, S. 221. SBE Bd. XXVIII, S. 411.

erwähnten Grundsatz der Gegenseitigkeit gefunden, im allgemeinen aber in der Harmonie des Menschen mit der Weltordnung, dem Gesetz des Himmels. Am meisten systematisch ist Tschong Jong¹⁾ gehalten, wo die rechte Mitte oder das Gleichgewicht, das nach Kongtse der Weise einhält, mit dieser Idee der Übereinstimmung mit dem Himmel kombiniert ist. Die systematische Anlage und eine gewisse spekulative Vertiefung der Begriffe in dieser Schrift sind allerdings auf den Verfasser Tsetse zurückzuführen. Sie beginnt: „Was der Himmel (dem Menschen) verliehen hat, heisst (seine) Natur. Was mit dieser Natur übereinstimmt, heisst der Pfad (das richtige Verhalten). Die Festsetzung dieses Pfades heisst System der Belehrung . . . Wenn (in der Seele) Lust, Ärger, Kummer oder Freude noch nicht erwacht sind, nennen wir das den Zustand des Gleichgewichts. Sind diese Empfindungen erwacht, aber alle in ihrem richtigen Mass und Grad, so nennen wir das Zustand der Harmonie. Dieses Gleichgewicht ist die grosse Wurzel in der Welt (aus der alles entspringt) und diese Harmonie ist der allgemeingiltige Pfad (auf welchem man stets bleiben sollte)“²⁾. Demnach findet der Mensch das göttliche Gesetz in sich selbst: der Urgrund der Seele vor aller Trübung durch die Affekte ist die vom Himmel verliehene, mit ihm in Übereinstimmung befindliche, göttliche Natur des Menschen. Um ihr treu zu bleiben und das ihr eigene Gleichgewicht nicht zu verlieren, hat der Mensch alles Übermass und alle Einseitigkeit der Leidenschaft zu vermeiden. Es gilt die rechte Mitte unentwegt einzuhalten zwischen fehlerhaften Extremen und so jenes Ebenmass zu bewahren, welches der Harmonie in der äussern Natur, bezw. dem Gesetze des Himmels entspricht.

Dass mit dieser Lehre von der unwandelbaren Mitte nicht die gemeine Mittelmässigkeit zur Norm gemacht werden wolle (was übrigens auch bei der Tugendlehre des Aristoteles nicht die Meinung), kann man v. Plänckner unbedenklich zugeben. Vielmehr ist die Schilderung des vollkommenen Weisen³⁾ gerade in dieser Schrift die überschwänglichste, als wäre er ein übermenschliches Wesen. Nach der Auslegung der chinesischen Gelehrten beschreibt Tsetse darin den Kongtse selbst, der freilich die Vollkommenheit von seiner Person ausdrücklich ablehnte, und nur in den alten Herrschern Jao, Schün vollkommen Weise zu erkennen glaubte. Christliche Theologen sehen oft in jener Stelle des Tschong Jong eine messianische Weissagung. Allein dass ein be-

1) S. oben S. 43.

2) Die Ausdrücke sind freilich hier, wie gewöhnlich in der chinesischen Philosophie und Theologie, vieldeutig. Doch wird die Übersetzung Legges, der wir im wesentlichen folgen, der ursprünglichen Meinung näher kommen als die Ausdeutung v. Plänckners, der eine erhabene, tiefreligiöse Mystik nach Art der des Meister Eckart aus diesen und den folgenden Sätzen herausliest.

3) Legge, Chinese Class. Bd. I, S. 291 ff. SBE Bd. XXVIII, S. 326 f.

stimmter vollendeter Heiliger zur Erleuchtung und Besserung der Menschen künftig erscheinen werde¹⁾, lässt sich nicht als Lehre des Kongtse (oder Tsetse) erweisen, der allerdings nicht daran zweifelte, dass der Mensch zur Vollkommenheit gelangen könne, wenn er den von ihm gewiesenen Pfad wandle.

Nicht in der Zukunft erwarteten die Chinesen, welche auf Kongtses Pfad wandelten, die Verwirklichung ihres religiösen Ideals, sondern in der Vergangenheit bewunderten sie es, und zwar weit mehr als in den grössten Kaisern der Vorzeit in der Person ihres Meisters selbst. Kongtses Name ist bald der grösste in China geworden. Nicht nur leiten sich tausende mit Stolz als leibliche Nachkommen von ihm ab, sondern alle Gebildeten und Gelehrten betrachten sich bis heute als Kinder seines Geistes. Er gilt ihnen als der Inbegriff der Weisheit, der gute Genius des Landes, die oberste Autorität. Schon kurz nach seinem Tode verordnete der Herzog Gae, der seinen Ratschlägen, als er noch lebte, nicht gefolgt war, dass ihm öffentlich geopfert wurde. Auch Tempel wurden ihm bald errichtet. Bedenkt man die Ungunst der äussern Verhältnisse, welche ihn bei Lebzeiten nicht recht zur Geltung kommen liess, so ist dieser rasche und andauernde Erfolg um so erstaunlicher. Er zeugt davon, dass dieser Weise seinem Volke das bot, was es bei seiner natürlichen Geistesanlage fassen konnte und zu schätzen wusste. Er hat den Geist seiner Nation wie wenige belauscht und ihr recht eigentlich ihr ideales Gegenbild vorgehalten. Über sich selbst führte er sie nicht hinaus. Eine höhere Kraft als die der verstandesmässigen Belehrung und des stets unvollkommenen Beispiels vermochte er nicht einzusetzen. Ja, wir sahen, wie er zur Verkümmernng des ererbten Gottesglaubens und zum Absterben der überkommenen Unsterblichkeitshoffnung wesentlich beitrug und so die höhere Geisteswelt, im Verkehr mit welcher das religiöse Leben sich entfaltet, immer dürftiger werden liess.

4. Spätere Meister.

Nach Kongtses Tod gelangte seine Lehre zur Herrschaft über die Gebildeten. Seine Schule gab für diese zumeist den Ton an. Bedeutender als seine unmittelbaren Schüler waren spätere wie Tse-tse, sein Enkel, der Verfasser des Tschong jong²⁾, über dessen Leben nicht viel bekannt ist. Doch fehlte es dieser Richtung auch nicht an Gegnern. Teils standen ihr die Vertreter der

1) Hiefür beruft man sich namentlich auf Tschong Jong XXVII, 4, wo aber allgemein der rechte Pfad gepriesen wird und es von diesem heisst: „Er wartet auf den rechten Mann und dann wird er begangen.“ Daher heisst es: „Wenn es keine vollkommene Tugend gibt, fehlt es am Beispiel für den vollkommenen Pfad.“

2) S. Seite 43 und 71.

Taolehre gegenüber, teils verschiedenartige unabhängige Philosophen oder Lehrer, welche mehr oder weniger revolutionäre Anschauungen vortrugen und bei dem politischen Zerfall des Reiches gegen Ende der Tscheu-Herrschaft wenigstens zeitweise bedeutenden Anhang fanden.

Dieser Art waren Jang und Mi, unter sich Gegenfüßler, aber beide Gegner der kongtscanischen Schule, welche daher von Mengtse eifrig bekämpft wurden, der aber nicht mehr sie selbst, sondern nur noch ihre Jünger vorfand, woraus sich ungefähr ihre Zeit bestimmen lässt.

Jang-tschu, nach Litses Darstellung ein entarteter Schüler des Laotse¹⁾, entwickelte eine niedrige Theorie des Lebensgenusses²⁾, welche zum Grundsatz hat: „Jeder für sich!“ und kein höheres Ziel des Strebens kennt, als dass der Einzelne die Gelegenheit des Genusses recht ausnützen soll, da weder Tugend noch Weisheit noch Ehre glücklich machen und es thöricht wäre, sich auf ein Leben nach dem Tode zu verträsten: die vier grössten Weisen (Schün, Jü, Tscheu-kung, Kongtse) hatten ja keinen fröhlichen Tag, und wenn sie jetzt hochgepriesen sind, hilft ihnen das nichts, da sie nichts davon wissen. Umgekehrt hatten Scheusale wie Kiü und Scheu³⁾ ein glückliches Leben. Dieser cynische Sensualismus ist durch Mengtse besiegt worden und seitdem war Jang bei den Chinesen als Häretiker verachtet, während ja freilich in praxi bei der ganzen Anlage des Volks er nur zu viele Nachfolger fand.

Hat diese Erscheinung nur negative Bedeutung, indem sie zeigt, dass es auch an Versuchen, die Fundamente der chinesischen Religion umzustürzen, nicht fehlte, so verhält sichs anders mit dem zweiten Gegner, welchen Mengtse unbilliger Weise neben Jang zu stellen pflegt, indem er sagt⁴⁾: „Die Worte des Jang-tschu und Mi-tei⁵⁾ füllen das Reich. Wenn man den Unterredungen des Volkes zuhört, so findet man, dass es die Ansichten sei es des Jang oder des Mi angenommen hat. Nun ist Jangs Grundsatz: „Jeder für sich selbst“ — wobei die Ansprüche des Herrschers nicht anerkannt werden. Mi's Grundsatz ist: alle gleicherweise zu lieben, wobei die besondere Liebe zum Vater nicht anerkannt ist. Weder König noch Vater anzuerkennen, gehört aber zu einem tierischen Zustand. Wenn nicht den Grundsätzen von Jang und Mi Einhalt gethan und statt dessen die Lehre des Kongtse zur Geltung gebracht wird, so werden ihre verkehrten Reden das Volk irreführen und den Weg des Wohlwollens und der Rechtchaffenheit aufhalten.“

1) Vgl. Faber, Licius, S. 46 f. Übrigens verschmäht Litse nicht, fast sein ganzes 7. Buch (a. a. O. S. 156 ff.) mit Jangs Lehre zu füllen.

2) Vgl. J. Legge, Chinese Class. II Einl. S. 95 ff.

3) S. oben S. 31.

4) Meng-tse III, 2, 9 (Chinese Cl. Bd. II S. 158 f.).

5) Der Name wird auch Mih, und neuerdings Moh geschrieben, kantonesisch Mak.

Mi-tse¹⁾ zeigt sich schon nach obigem Grundsatz als Antipode des Jang. Überhaupt aber ist er von einem hohen ethischen Idealismus besetzt, der sich zwar als unpraktisch erweisen konnte, wie denn auch seine Schüler, mit welchen Mengtse zu thun hatte, auf mancherlei Abwege scheinen geraten zu sein, aber als eine der edelsten Blüten des religiösen Geisteslebens in China die Verachtung und Vergessenheit nicht verdient, welche diese Lehre auf den ächtenden Spruch dieses Kongtseaners hin getroffen hat, so dass die Schriften des Mi bis heute in China schwer zu finden sind.

Mi ist ganz und gar Sozialethiker. Er gründet aber sein Ideal nicht auf die Geschichte wie Kongtse, obwohl auch er sich auf das Vorbild der Alten beruft, wo es angeht, sondern auf speculative Basis. Zu Grunde liegt bei ihm eine Idee, und zwar, wie Mengtse richtig angegeben hat, die der allgemeinen Liebe. Alle Übel stammen aus dem Hass, sei es dem Egoismus, der den Andern nicht liebt wie sich selbst, oder aus der bösen Unterscheidung, nach welcher man nur die einen Menschen liebt, die andern aber hasst. Statt dessen soll man in seinem Lieben keinen Unterschied machen zwischen Mensch und Mensch. Zwar verfällt Mi nicht in den Irrtum moderner Sozialisten, welche eine mechanische Ausgleichung der Unterschiede innerhalb der Menschheit für möglich halten. Nach ihm muss es Gebildete geben, welche vom Regenten bevorzugt werden, damit sie ihn in seinem Regiment unterstützen. Der Herrscher soll die Tüchtigsten und Edelsten in dieser Weise auszeichnen und sich so mit einer Aristokratie des Geistes umgeben. Auch soll diese Bildung nicht bloß Verstandesbildung, sondern zugleich durch ernste Selbstzucht erworbene Charakterbildung sein. Aber das Verhalten von hoch und niedrig in öffentlichen und privaten Angelegenheiten soll durch das kosmische Gesetz bestimmt werden.

Speziell für das Regieren sei der Himmel das rechte Vorbild. „Die Wirksamkeit des Himmels ist universell, ohne selbstisch zu sein. Seine Mitteilung ist reichlich ohne Einschränkung, sein Licht dauernd ohne Abnahme. Deshalb haben die Heiligen ihn als Vorbild (Gesetz) genommen. Ist aber der Himmel Gesetz, so muss man in der Bewegung zum Wirken auch an den Himmel denken: man muss thun, was der Himmel wünscht, und unterlassen, was der Himmel nicht wünscht. Was wünscht und was hasst nun aber der Himmel? Er wünscht, dass die Menschen einander lieben, dass sie einander nützen, und wünscht nicht, dass die Menschen einander hassen, einander berauben. Aber woher weiss man das? Daher, dass er sie ausnahmslos liebt, ausnahmslos ihnen nützt. Das erkennt man daraus, dass er sie ausnahmslos besitzt und ausnahmslos ernährt. So gäbe es nun also unter dem Himmel keine

1) Von Ernst Faber deutsch herausg.: Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius, Elberfeld 1877.

grossen und kleinen Staaten, sondern alle wären sie Gemeinschaften des Himmels; die Menschen hätten nicht Klein, Gross, Vornehm und Gering, sondern alle wären Beamte (Diener) des Himmels, so dass jedermann Opfertiere und Wein und Getreide darbrächte, um den Himmel zu verehren. Wer also die Menschen liebt, den Menschen nützt, der wird vom Himmel beglückt; wer die Menschen hasst und beschädigt, auf den sendet der Himmel Unglück; wer Unschuldige zu töten pflegt, erlangt Missgeschick. Daraus erkennt man, dass der Himmel wünscht, dass die Menschen einander lieben, einander nützen, und dass er nicht will, dass sie einander hassen, einander beschädigen¹⁾.

Anderswo²⁾ sagt er: „Das Gesetz ist schon beschrieben mit: Liebe, was des Andern ist, wie das Eigene.“ Und denen welche einwenden, dies sei auszuführen unmöglich, entgegnet er: Wenn von oben herab dieses Prinzip vorgelebt, und durch Belohnungen und Strafen befördert würde, so ginge es schon. Was habe man nicht alles schon den Fürsten zu liebe gethan: Die Höfinge hätten der unbequemsten Kleidung und der peinlichsten Diät sich gefügt, ja ihr Leben aufs Spiel gesetzt, um deren Gunst zu erwerben, was ihnen doch keinen Nutzen gebracht habe. Dagegen würde man nach Einführung des obigen Grundsatzes erkennen, wie viel Gewinn man davon hätte, da Liebe wieder Liebe erzeuge³⁾. Dieselbe Regel wie fürs Privatleben will er auch im Verhalten eines Staates zum andern beobachtet wissen. Der Krieg würde selbstverständlich aufhören, wenn jene Gesinnung herrschte. Von seinem gestrengen Gemeinnützigkeitsprinzip aus verwirft Mi den Luxus als das, was niemandem etwas nützt, wozu er auch den grossen Aufwand bei Begräbnissen und in etwas philisterhafter Weise auch die Musik rechnet: Die Musikinstrumente haben drei Übelstände: Hungerige werden davon nicht satt, Frierende nicht bekleidet, Geplagte erhalten dadurch keine Ruhe⁴⁾.

Merkwürdig ist, dass Mi dem chinesischen Dämonen- und Geisterglauben eine hohe ethisch soziale Bedeutung zuerkannt hat: Die sozialen Missstände, Sittenlosigkeit und Räuberei leitet er davon ab, dass man an der Existenz der Dämonen und Geister zweifle, welche die Vortrefflichen belohnen und die Missethäter bestrafen können, und führt hiefür historische Belege an von solchen Geistern Abgeschiedener, welche an ihren Mördern Rache genommen hätten u. s. w. Die Geister dienen also bei diesem Aufbau des Idealstaates als unerlässliche rächende Organe des Himmels.

Es leuchtet ein, dass diese Sozialethik des Mitse nicht ohne Berührung mit Kongtses Lehre ist. Wie dieser, nur nachdrücklicher, betont er die Vorbildlichkeit des alles mit Liebe umfassen-

1) Faber, Micius S. 40 f.

2) Ebenda S. 65.

3) Ebenda S. 65 f. 69.

4) Ebenda S. 95.

den Himmels und macht volleren Ernst mit dem von Kongtse aufgestellten Grundsatz der Gegenseitigkeit. Wenn gleichwohl Mitses Lehre von den Kongtseanern als grundstürzende Irrlehre verdammt wird, so rührt dies daher, dass, abgesehen von Entartungen seines Prinzips bei seinen Schülern, schon Mi selbst von der konservativen historischen Haltung Kongtses und seiner Schüler abweichend, seinem Prinzip eine viel grössere Tragweite einräumte und ein Ideal aufstellte, das vom Hergebrachten weit abwich. Ein besonderer Vorwurf wurde ihm gemacht aus der von ihm empfohlenen Einfachheit bei Begräbnissen, auch der Eltern, und namentlich daraus, dass er mit seiner Lehre von der allgemeinen Menschenliebe die Pflichten gegen die Verwandten, speziell das einzigartige Pflichtverhältnis zum leiblichen Vater, ignoriere. Siehe oben das Wort Mengtse. Vom christlichen Standpunkt angesehen, erscheint die Lehre Mitses ungleich höher; ihre Schwäche aber liegt darin, dass sie die egoistische Menschennatur zu wenig in Anschlag bringt. Bei jener Verweisung auf Unannehmlichkeiten, die man sich um der Launen der Fürsten willen gefallen liess, bedenkt er nicht, dass das eigennützigste Interesse den Höflingen ihr Verhalten in der Regel diktierte. Wo aber ist die Kraft, welche diesen Egoismus bricht, der die Schranken zwischen Menschen aufrichtet und allgemeine Liebe unmöglich macht? Die Weisheit Mitses wusste nichts von solcher Kraft. Seine Belohnungen und abschreckenden Strafen, und würden sie durch Dämonen vollzogen, reichen hiefür nicht aus. Seine Lehre ist denn auch nie zu einem Einfluss gelangt, welche der Höhe ihres Strebens entsprochen hätte.

Später als Mi und Jang, um 400 v. Chr. lebte und wirkte als Lehrer Li-tse (lat. Licius)¹⁾, welcher als Vertreter des Taoismus gelten kann, in dessen Gedankenkreis sich die unter seinem Namen umlaufenden Schriften mit Vorliebe bewegen, wenn auch die geistige Einheit derselben keine strenge ist. Er stellt die Taolehre über Kongtse's Weisheit, den er ebenfalls öfter als Autorität citiert, aber jenem System als einem höhern huldigen lässt. Litse hat, zwar in wenig geschlossener Form, durch eine Fülle von Anekdoten und Gelegenheitsworten, welche er meist Andern in den Mund legt, seine wesentlich pantheistischen Anschauungen beleuchtet und zeigt dabei ernste philosophische Speculation und feine psychologische Beobachtung, welche aber für die Religion selbst wenig fruchtbar wird. Die Identität des Verfassers vorausgesetzt²⁾, muss derselbe eklektisch verfahren sein, da er trotz eines ausgesprochenen Idealismus sogar dem Sensualisten Jang reichlich das Wort gönnt. Lehrreich sind manche der Anekdoten

1) Ernst Faber, Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licius, Elberf. 1877.

2) Weitgehende Zweifel deutet an J. Legge, SBE Bd. XXXIX, S. 168.

Litses auch dadurch, dass sie zeigen, wie die mystischen Äusserungen der Taolehrer leicht grob sinnlich aufgefasst wurden und so die Worte ihres Tiefsinnes im Munde der Menge zum Unsinn werden konnten. Hier ist ein Bindeglied zwischen der hoch speculativen Taolehre und dem krassen Aberglauben der spätern Taossé. Von Li selber erzählte man z. B., er sei, als er einen gewissen Grad der Weisheit erlangt hatte, auf dem Wind umhergefahren.

Jang und Mi gegenüber trat mit Erfolg in die Schranken Meng-tse¹⁾ (latinisiert Mencius), neben Tsetse der bedeutendste Schüler des Kongtse. Er lebte 371—288 v. Chr., also gegen 84 Jahre. Seine Familie gehörte zu den drei mächtigen Geschlechtern in Lu, welche dem Herzog zu Zeiten gefährlich wurden. Da sein Vater frühe gestorben war, hatte seine Mutter besonderen Einfluss auf seine Erziehung, welche der Tradition als Vorbild einer edeln und weisen Mutter gilt, was die über sie erzählten Einzelheiten bestätigen. Meng war zwar nicht unmittelbarer Schüler des Tsetse, scheint aber mit dessen Schülern nähere Fühlung gehabt zu haben. Jedenfalls war ihm Kongtse die oberste Autorität, und seine Studien bewegten sich auf den von diesem gewiesenen Bahnen, nur noch mehr auf die Staatslehre und Sozialethik sich konzentrierend. In ähnlicher Weise wie jener wirkte er als Lehrer, mit dem stetigen Bestreben, Berater eines Fürsten zu werden und so seine Lehren zu Nutz und Frommen des Reiches in Praxis umzusetzen. Es glückte ihm auch, zeitweilig eine solche einflussreiche Stelle einzunehmen, besonders im Fürstentum Tsi, hernach in verschiedenen kleinen Staaten; doch gelang ihm dies selten auf die Dauer, und noch weniger stellten sich in jener Zeit allgemeiner Auflösung die grossen praktischen Erfolge ein, die er und Andere sich von seiner Staatsweisheit versprochen hatten.

In seinen Unterredungen mit den Regenten beweist Mengtse ein seltenes Mass von Freimut und Offenheit. Er steht warm für das Wohl der Unterthanen ein²⁾. Hatte Kongtse zwar angedeutet, dass nur der Herrscher, welcher den Gesetzen des Himmels gemäss regiere, auch ein himmlisches Recht auf die Herrschaft habe, aber sich gehütet, dies näher auszuführen, so that dies Mengtse rückhaltlos. Er sagt: „Das Volk ist das wichtigste Element in einer Nation, die Geister des Landes und Kornes sind das zweite, der Souverän ist das wenigst gewichtige. Wenn ein Fürst die Altäre der Geister des Landes und Kornes in Gefahr bringt, wird er abgesetzt und ein anderer an seine Stelle gesetzt. Wenn die Opfertiere vollkommen gewesen sind und der Hirsetrank in den Gefässen völlig klar und die Opfer zu ihren Jahreszeiten richtig sind dargebracht worden, und es stellen sich gleichwohl Trockenis oder

1) Über seine Schriften s. oben S. 43. Näheres über sein Leben s. bei Legge in den dort angeführten Schriften. Zur Lehre vgl. Ernst Faber, Lehrbegriff des Philosophen Mencius, Elberfeld 1877.

2) Vgl. z. B. IV, 2, c. 3 (Chinese Class. II p. 194 f.).

Überschwemmung ein, so mögen die Geister des Landes und der Feldfrüchte abgesetzt und andere an ihre Stelle gesetzt werden (!)¹⁾.

Ebenso bestimmt er, dass ein König, dem man grosse Fehler ohne Erfolg verwiesen habe, könne durch seine Verwandten abgesetzt werden²⁾. Auf die Frage eines Fürsten, ob denn ein Minister seinen Souverän töten dürfe, wie König Wu mit Scheu verfuhr, antwortete er: „Derjenige, welcher das seiner eigenen Natur eigene Wohlwollen schändet, heisst ein Räuber; der, welcher Rechtschaffenheit schändet, ein Schurke. Den Räuber und den Schurken betrachten wir als gemeine Gesellen. Ich habe gehört, man habe den Gesellen Scheu hingerichtet, aber ich habe nicht gehört, dass man in diesem Fall einen Souverän getötet habe“³⁾. In dieser radikaleren Tendenz eines so konservativen Weisen spürt man die Wirkung der damaligen Zerrüttung des öffentlichen Lebens und speziell des Herrscherhauses, welche auch den Pietätvollsten den Wunsch nach einer neuen, starken Zentralgewalt nahe legte.

Auch das betont Mengtse in seinen Besprechungen mit den Fürsten, dass zur geistigen Wohlfahrt und Gutwilligkeit des Volkes ein gewisser materieller Wohlstand unerlässliche Vorbedingung sei⁴⁾. Sehr geschickt überführt er ferner gewisse Schwärmer für Rückkehr zur Ursprünglichkeit, welche darin bestehen soll, dass jeder, was er bedarf, selbst produziere, und z. B. der Kaiser sein Feld pflügen und bepflanzen soll, um seinen Bedarf zu gewinnen, der Unmöglichkeit, in welcher sie selber sich befinden, ihr Prinzip durchzuführen, und der Notwendigkeit der Arbeitsteilung⁵⁾. Überhaupt zeigt er grosse Gewandtheit in der Dialektik und viel Kraft in Gedanken und Ausdruck. In dieser Hinsicht sind die von ihm überlieferten Aussprüche den von Kongtse berichteten durchschnittlich überlegen. In religiöser Hinsicht bietet er nicht mehr als sein Meister. Zwar redet er öfter als dieser vom Himmel. Allein er fasst die Gottheit nicht persönlicher oder lebendiger. Vielmehr lässt sich ihr Wollen und Walten nach ihm nur indirekt erkennen in der Volksstimme und im Verlauf der Geschichte⁶⁾.

Besonderes Gewicht legt Mengtse darauf, dass der Mensch von Natur gut sei. Er wandelt auch da in den Fusstapfen des Kongtse und Tsetse (s. oben über den Anfang des Tschong-jong), verweilt aber angelegentlich bei dieser These und sucht sie dem Widerspruch gewisser Zeitgenossen gegenüber durch Beweise zu erhärten, namentlich gegenüber dem Philosophen Kau, welcher die menschliche Natur für sittlich indifferent, ja überhaupt den Unterschied von gut und böse für unwesentlich erklärte. „Die mensc-

1) VII, 2, c. 14 (Chin. Class. Bd. II, S. 359 f.).

2) V, 2, 9 (Chin. Class. Bd. II, S. 268 f.).

3) I, 2, c. 8 (Chin. Class. Bd. II, S. 43).

4) I, 1, 7, 20 f. (Chin. Class. Bd. II, S. 23 f.) und III, 1, 3, 3 (Chin. Class. Bd. II, S. 115 f.).

5) III, 1, 4 (Chin. Class. Bd. II, S. 122 ff.).

6) S. bes. V, 2, 5 (Chin. Class. Bd. II, S. 230 ff.).