

Die Muttermission im Altai hatte 1891 folgenden Personalstand: 1 Bischof, 1 Abt, 2 Hieromönche, 16 Weltpriester, 5 Diakone, 12 Kirchendiener, 36 Studenten. Zur Mission gehörten außerdem je ein Männer- und Frauenkloster. In letzterem lebten 4 Nonnen, 122 Schwestern, 10 Kandidatinnen. Die Mission umfaßte 188 christliche Siedlungen mit 26 203 Einwohnern, davon 7095 Russen. Es bestanden 46 Kirchen und Kapellen. An Heiden gab es noch 15 662, an Sektierern (Raskolniki) 1432; die Gesamtbevölkerung belief sich auf 41 865 Seelen²⁴.



Auch über das Werk Makarij Glucharevs brauste der Sturm des Bolschewismus. Was aus der blühenden Missionskirche im Altai geworden ist, wissen wir nicht.

Der letzte bekannte Missionar dieser Mission, *Meletij Zaborovskij*, wurde 1920 Bischof von Charbin in der Mandschurei, später Metropolit und Primas des Fernen Ostens²⁵. Auch bei ihm läßt sich die Schule Makarijs nicht verkennen: er blieb auch in der Emigration Missionar. Von Charbin aus gründete er 1931 ein Gebetshaus in Kobe in Japan, 1934 eine Gemeinde auf Java, 1937 eine Kirche in Nordkorea. Insgesamt hat er während seiner Amtszeit in Charbin (1920—45) 48 neue Kirchen gebaut²⁶.

So wirkte Makarijs Einfluß bis in unsere Tage fort.

²⁴ Materialy dlja istorii pravosl.-rossijskago missionerstva. Moskau 1893, Auslieferung I, 11—22.

²⁵ Bolshakoff, I. c., 60.

²⁶ *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 1946, n. 5, 11.

PROF. DR. R. MOHR, NIJMEGEN (HOLLAND)

NEUE GESICHTSPUNKTE FÜR DIE ORDNUNG KULTURELLER PHÄNOMENE IN ETHNOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

A. Historisch-kritischer Teil

Bei jeder wissenschaftlichen Betrachtung irgendwelcher Phänomene ist der menschliche Geist angewiesen und darum ausgerichtet auf eine systematische Ordnung der Tatsachen. So besteht ein großer Teil unseres wissenschaftlichen Bemühens im Ringen um Ordnung, und zwar um eine logische Ordnung, die der ontologischen Ordnung der Tatsachen und Phänomene möglichst nahe kommt, womöglich vollkommen entspricht.

Auch das Gesicht der verhältnismäßig kurzen Geschichte der ethnologischen Wissenschaft wird gezeichnet von diesem Ringen um eine zutreffende Ordnung der Tatsachen und Phänomene. Es hat sich im Laufe der Geschichte der ethnologischen Methodik gezeigt, daß diese Ordnung letztlich eine historische Ordnung sein muß.

Dabei ist festzustellen, daß die ersten, die eine solche letzten Endes historische Ordnung zur Diskussion stellten, die Evolutionisten waren. Wir haben heute den genügenden zeitlichen Abstand von der Blütezeit des Evolutionismus erreicht, um die Geistigkeit der damaligen Ethnologen gerecht und ohne Vorurteile zu würdigen. Man kann es diesen Männern, die zum Teil Wissenschaftler von ganz anderem Format waren als so manche ihrer Kritiker, doch nicht zum Vorwurfe machen, daß sie Kinder ihrer Zeit waren, einer Zeit, die auf der einen Seite ganz und gar unter dem überwältigenden Eindruck des neuentdeckten naturwissenschaftlichen Gesetzes der Entwicklung stand, auf der anderen Seite unter dem ebenfalls überwältigenden Eindruck der sich häufenden technischen Erfindungen. So war eine Art geistiger Rausch über die Menschen dieser Zeit gekommen. Die Kehrseite der geistigen Strömungen, in denen sie so selbstsicher schwammen, hatten sie noch nicht kennengelernt. In dieser geistigen Befangenheit ihrer Zeit mühten sie sich ehrlich, in das Chaos des schlecht und lückenhaft gesammelten Materials eine historische Ordnung zu bringen. Diese konnte natürlich nur ausfallen im Sinne des Begriffes, den man sich eben damals von „Historie“, wenigstens auf dem Gebiete der Kultur, machte, einer eingeleisigen, stetigen Evolution zu dem in der europäischen Zivilisation erreichten Höhepunkt. Sachlichkeit und Bescheidenheit werden uns befähigen, richtig einzuschätzen, wie weit wir es gebracht haben. Dabei werden uns drei Tatsachen zum Bewußtsein kommen: 1. Daß auch wir Kinder unserer Zeit sind, daß auch wir darum unser Denkvermögen in den heute gangbaren Kategorien betätigen, 2. daß auch das heute vorhandene ethnographische und religionshistorische Material keineswegs vollständig, sondern äußerst lückenhaft ist, und 3. daß auch heute, so wie in früheren Jahrhunderten, das Material gesammelt wird unter der bewußten oder unbewußten Einwirkung gewisser liebgewordener Theorien und Meinungen, von denen in unserem angeblich so sachlichen Zeitalter auch der sachlichste Feldforscher nicht ganz freikommen kann. Und unter der bewußten oder unbewußten Einwirkung solcher liebgewordenen geistigen Schoßkinder wird auch der sachlichste Schreibtischgelehrte immer wieder das Material sichten, ordnen und ausschneiden, so wie es ihm am besten paßt. Absolute Objektivität bleibt ein Ideal, wo Menschen im Spiele sind.

In diesem Gedankengang muß aber ein weiterer Gesichtspunkt im Auge behalten werden: Wenn wir uns wirklich abwenden von einem historischen Materialismus, der im historischen Geschehen nur innerweltliche Ursachen am Werke sieht, wenn wir wieder anerkennen, daß in diesem Geschehen zweifellos auch außerweltliche — sagen wir es offen — metaphysische Kräfte wirksam sind, so wie es die gesamte Menschheit bis zum Zeitalter der Aufklärung in Europa angenommen hat, und wie es uns einigermaßen im Erleben der jüngsten Geschichte wieder zum Erlebnis geworden ist, wenn wir also anerkennen, daß der Mensch nicht absoluter Herr seiner Geschichte ist, dann sollten wir diese Erkenntnis auch konsequent zu Ende denken. Dann müssen wir nämlich zugeben, daß wir an einer Evolution gesetzmäßiger Art nicht vorbeikommen. Denn es scheint mir unmöglich zu sein, daß der Einfluß eines außermenschlichen und übermenschlichen, nach einem unabänderlichen Plan wirkenden Faktors in der Geschichte dem menschlichen Intellekt sich anders manifestieren kann, als in der Form von gesetzmäßiger Entwicklung. Es war der Fehler der Evolutionisten nicht, daß sie diese Gesetzmäßigkeiten erspürten, sondern daß sie unter dem Einfluß ihres geistigen Milieus dieselben falsch deuteten. Eine Warnung an uns, von unserem geistigen Milieu nicht so stark abhängig zu werden, daß wir wieder die Gesetzmäßigkeiten falsch deuten.

Nun hatte schon Adolf Bastian auf Grund seiner großen persönlichen Einsicht, die er durch seine ausgedehnten Reisen in die Kulturen hatte, erkannt, daß die Verschiedenheit der Kulturgüter und Kulturformen nicht nur begründet sein könne in einer Verschiedenheit der Stufe einer eingleisigen Entwicklung der Kultur, sondern er erkannte, wie sehr auch das geographische Milieu eine Rolle spiele neben der Einheitlichkeit der Entwicklungstendenz, die in der prinzipiellen Gleichheit der seelischen Struktur aller Menschen gründet. Damit war zunächst einmal das Axiom durchbrochen, daß es nur e i n e Kultur der gesamten Menschheit gebe, und zugleich war damit für die vielerlei Kulturen der Menschheit ein Ordnungsprinzip aufgestellt, das noch heute in Amerika vielfach wirksam ist bei der Theorie von den Kulturarealen, das geographische Prinzip.

Dieses Prinzip ist historisch wenig fruchtbar. Es kann höchstens zur Erkenntnis historischer Vorgänge innerhalb oder an den Grenzen der verhältnismäßig kleinen Areale führen. Es ist zu statisch, um ein geschichtliches Bild formen zu können.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wird dann ein neuer Ansatz wirksam mit Friedrich Ratzel, der historische Ansatz. Nun wird über Bastian hinaus, nicht zuletzt unter dem Eindruck des in erdrückender Fülle hereinströmenden Materials, der Gedanke einer eingleisigen Entwicklung als abwegig erkannt und radikal fallen gelassen. Aber nicht nur das. Man beginnt auch angesichts des neuen Materials überhaupt mißtrauisch zu werden gegenüber jedem konstruktiven Bemühen des menschlichen Intellektes und erhebt die Forderung, daß die Tatsachen das entscheidende Wort sprechen müssen. Die Tatsachen zu sehen und dann die Tatsachen zu ordnen, nicht nach einem vorher vom abstrakten Denken aufgestellten Prinzip, sondern nach einem aus den Tatsachen herausgelesenen Prinzip, das wird nun die Grundforderung der völkerkundlichen Methodik. Ratzel, Schurtz, Gräbner, Frobenius machten den Anfang dieses methodischen Vorgehens damit, daß sie das Material in eine typologische Ordnung brachten. Frobenius, Gräbner und Anckermann erkannten dann, wie sich die Typen zu Kreisen zusammenfinden. Und schließlich ging dann in der Hauptsache Wilhelm Schmidt mit der von ihm begründeten Wiener kulturhistorischen Schule daran, die Kreise in Schichten zu ordnen und so eine historische Tiefe zu gewinnen.

Diese historische Schichtenordnung steht hier nicht zur Diskussion. Es geht darum, hier einmal die Prinzipien zu beleuchten, nach denen man überhaupt Kulturgruppen herausgestellt und Kulturkreise aufgestellt hat.

Die ersten Systematisierungen von Gräbner und Anckermann nahmen ihren Anlauf von musealem Material, also im wesentlichen von der „materiellen Kultur“ aus. Wenn Mühlmann — in gewissen Grenzen mit Recht — diese als „zivilisatorische Ausrüstung“ von der eigentlichen Kultur absondern will (10, S. 171), so scheint mir darin ein Hinweis zu liegen dafür, eine wie relativ zweitrangige Bedeutung den Museumsstücken bei einer historischen Ordnung der Kulturen zuzubilligen ist. Allerdings eine solche Bedeutung ganz von der Hand weisen zu wollen, wozu die soziologisch orientierten Funktionalisten, besonders in England, neigen, das ginge zu weit. Aber diese Rolle scheint mir mehr von wegweisender als von bestimmender Art zu sein.

Sehen wir uns die Einteilungsprinzipien der frühen Kulturhistoriker genauer an, so müssen wir feststellen, daß sie nicht nach einem einheitlichen Prinzip vorgegangen sind. Es kommt alles vielmehr hinaus auf ein unsicheres Tasten zwischen geographischen, ergologischen, wirtschaftlichen, soziologischen, religiösen

Gesichtspunkten, wobei man die Lücken, die der eine Gesichtspunkt offen läßt, mit entlehnten Stücken eines anderen zu verkleistern sucht.

Auch überzeugte Vertreter des kulturhistorischen Gedankens haben diesen Mangel erkannt und die ursprünglichen Einteilungen wenigstens im Prinzip aufgegeben. Allerdings ist es ihnen noch nicht gelungen, an ihre Stelle etwas wesentlich Besseres zu setzen. Es ist auch weiterhin ein unsicheres Tasten geblieben. Augenblicklich ist man eigentlich mehr beschäftigt, die alten Grundlagen neu zu überprüfen und zu verbessern bzw. zu verstärken. Jedenfalls ist diese Unsicherheit ein Zeichen dafür, daß man sich bewußt ist, das letzte, entscheidende und der Wirklichkeit entsprechende Ordnungsprinzip noch nicht gefunden zu haben. Mir scheint klar zu sein, daß als ein derartiges Prinzip nur etwas in Frage kommen kann, was nun auch wirklich das Gesicht einer Kultur wesentlich und dauerhaft bestimmt. Und zur Festlegung eines solchen Prinzips müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was denn Kultur überhaupt ist.

Es wird in der Ethnologie zwar viel von Kultur und Kulturen gesprochen, aber man bemüht sich eigentlich selten darum, eine befriedigende Definition dessen zu geben, was man nun eigentlich unter Kultur versteht. Am allerwenigsten hat man sich über eine solche Definition einigen können. Dabei wird vielfach übersehen, daß der abstrakte Begriff Kultur keineswegs identisch ist mit den konkreten Kulturen.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Definitionen von Kultur, die man aufzustellen versucht hat, einer kritischen Prüfung zu unterziehen, oder gar von mir aus eine neue, bessere Definition aufzustellen. Jedenfalls scheint mir Wilhelm Schmidt auf den entscheidenden Gesichtspunkt hinzuweisen, wenn er das tiefste Wesen der Kultur in einer inneren Formung des menschlichen Geistes sieht. Dem zweiten Teil seiner Definition kann ich allerdings nicht zustimmen, wenn er die Kultur selbst außer in der inneren Formung des Geistes auch noch sieht in einer äußeren Formung des Körpers und der Natur, allerdings, fügt er einschränkend hinzu, nur insofern, als diese durch den Geist gelenkt sei. Er will damit offenbar seine Unterscheidung von innerer und äußerer Kultur begründen. Es ist nun allerdings schwer zu sagen, welche vom Menschen ausgehende Formung des Körpers und der Natur nicht vom Geiste geleitet sein soll. Viel besser ist demgegenüber, wenn Schmidt eindringlich betont, daß die Kultur als etwas Geistiges, Immanentes, als etwas durchaus Innerliches der äußeren Beobachtung nicht zugänglich sei (14, S. 131). Die Formung der Außenwelt, im menschlichen Bereich immer vom Geiste gelenkt, ist konsequenterweise nicht Kultur, sondern nur eine Manifestation des durchaus geistigen Phänomens Kultur. Damit wird die Aufstellung einer äußeren Kultur neben einer inneren hinfällig. Es gibt keine bloß äußere Kultur. Mühlmanns Vorschlag, von „zivilisatorischer Ausrüstung“ zu sprechen, trifft die Sache besser, bringt aber nicht den Umstand zum Ausdruck, daß diese sichtbaren Phänomene eine Auswirkung des unsichtbaren Phänomens Kultur sind. Bleiben wir also dabei, daß Kultur primär und zutiefst die innere Formung des menschlichen Geistes, etwas Immanentes, Innerliches, der äußeren Beobachtung nicht Zugängliches ist. Die Wiener Schule hat eigentlich aus dieser Definition ihres Begründers bis heute noch nicht die entsprechenden methodischen Folgerungen gezogen. Um das Immanente, Innerliche der Kultur bemühten sich andere eigentlich mehr. So Fritz Krause, wenn er die Struktur (vgl. dazu: 14, S. 31 ff.), Mühlmann, wenn er den funktionalen Gesamtzusammenhang von Sitten, Bräuchen und Einrichtungen als das Wesen der Kultur bezeichnet (10, S. 172).

Aber diese strukturalen und funktionalen Zusammenhänge sind auch schon äußere Manifestationen des letzten Endes innerlichen Prinzips, das die Kultur statuiert, sie sind noch nicht dieses Prinzip selbst.

Am tiefsten zu diesem Geistigen der Kultur scheint mir Leo Frobenius vorgestoßen zu sein, indem er an Stelle des Wortes Kultur das Wort Paideuma setzte. Paideuma ist geistiger als Struktur oder Funktion. Es stellt die Seele, das geistige Prinzip, die Form, die Entelechie aller Kulturstruktur und Kulturfunktion, aller Kulturäußerungen und schließlich aller Kulturgeschichte dar.

Frobenius hat diesen bedeutsamen Begriff des Paideuma nicht nur konzipiert und umschrieben, er hat auch, von Afrika ausgehend, aufgezeigt, wie sich dieses Paideuma in zwei Stilen inkarniert, durch die der Mensch seine Umwelt zu einem strukturellen und funktionalen Ganzen formt. Er unterscheidet das hamitische und das äthiopische Paideuma, die Mahalbi- bzw. Gabulukukultur, das magische bzw. mystische Weltbild, die Kultur um das Tier und die Kultur um die Pflanze (6, S. 234 ff.).

Für eine historische Klassifizierung der Kulturen ist es nun beachtenswert, daß Frobenius für das geistige Formprinzip des Paideuma eine innere Entwicklung statuiert, eine Evolution entsprechend der biologisch-morphologischen Evolution des Individuums vom Kindesalter durch Jünglings- und Mannesalter zur Vergeisung. Nach Frobenius und seinem Schüler Jensen geht diese morphologische Entwicklung des Paideuma zwischen zwei Polen vor sich. Der Ausgangspol ist die Ergriffenheit, das schöpferische Erleben und der urwüchsige Ausdruck der kulturellen Einheit. Der Endpunkt auf der anderen Seite der Entwicklungslinie ist das Begreifen als die zweckmäßige Anwendung der kulturellen Einheit zu menschlichen Zielsetzungen (6, S. 242; 7, S. 5 ff.).

Diese Betrachtungsweise kann wohl für die Wertung und historische Ordnung von Kulturgütern in Anwendung gebracht werden. Anders dagegen liegen die Dinge bei den beiden Stilen, d. h. bei der geistigen Substanz des Paideuma selbst. Die geistige Substanz des äthiopischen Paideuma scheint mir, recht gesehen, ihrem Ursprung und Wesen nach „Ausdruck“ zu sein im Sinne von Frobenius-Jensen, dagegen die geistige Substanz des hamitischen Paideuma ihrem Ursprung und Wesen nach „Anwendung“. Hier liegen wurzelhaft und wesenhaft so konträre Gegensätzlichkeiten vor, daß eine von innen heraus bedingte Entwicklung, eine Evolution des einen aus dem anderen oder des einen zum anderen, undenkbar ist. Wenn aber die beiden sich historisch begegnen und beeinflussen, dann erweist sich das äthiopische Paideuma als rezessiv, das hamitische als progressiv, und zwar so häufig, daß hierdurch der Eindruck einer gesetzmäßigen inneren Entwicklung erweckt werden kann. Die Ursache dieser größeren Stoßkraft des hamitischen Paideuma ist wohl in dessen besserem zivilisatorischem Inventar zu suchen, was seinerseits wieder aus der inneren Tendenz dieses Paideuma hervorgeht.

Daß Frobenius diesen historischen Prozeß als einen biologischen Entwicklungsprozeß ansieht, das hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß er das Paideuma zu sehr als eine selbständige, fast mystische Größe auffaßt. Es führt bei ihm ein Eigenleben neben dem Menschen, oder, wie er es ausdrückt, auf dem Menschen, jedenfalls abseits vom Menschen. Und doch ist Kultur so sehr im Menschen, so sehr mit seinem Innersten, mit seiner Psyche, verwachsen, daß man den Menschen als Subjekt und Objekt der Kultur bezeichnen kann. Diese menschlich-psychologische Bedingtheit des Paideuma ist Frobenius natürlich nicht verborgen geblieben, aber es scheint mir, daß er dieselbe zu wenig würdigt und in Rechnung stellt.

Er bringt sie zur Geltung, insofern er die Gabulukukultur als mystisch, die Mahalbi- als magisch orientiert bezeichnet. Mit dieser Gegenüberstellung scheint mir wirklich der eigentliche, psychologisch begründete Unterschied der

beiden Kulturrichtungen getroffen zu sein. Zugleich liegt darin aber auch, das muß betont werden, ihre prinzipielle Unversöhnlichkeit begründet.

Dieser grundlegende Unterschied wurzelt nun in der verschiedenen Haltung, die der Mensch innerlich einnimmt gegenüber der Welt, in die er gestellt ist, in dem, was wir im allgemeinen als Weltanschauung bezeichnen. In dieser Weltanschauung oder Weltbeschauung sehe ich den eigentlichen kulturbildenden Faktor im Menschenleben. Dagegen sind Ergologie, Soziologie und Wirtschaft entweder durch die Weltanschauung geformt oder sie schaffen nur Modifikationen des äußeren Bildes einer Kultur, die aber nicht wesentlich sind.

Weltanschauung ist die geistige Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt, in welcher er lebt. Jensen sieht diesen Vorgang im Prinzip richtig, wenn er sagt, jede Kultur bilde eine Wertskala aus, mit der die verschiedenen Erlebnis-inhalte nach ihrer Vorrangstellung gemessen würden (7, S. 32 ff.). Es scheint mir allerdings die ontologische Ordnung dieses Prozesses besser zu treffen, wenn man diesen Zusammenhang so formuliert: Jede Kultur geht hervor aus einer Wertskala, welche die Menschen an die Erscheinungen ihrer Umwelt anlegen. Die Wertskala selbst geht ihrerseits zurück auf die innere Haltung der betroffenen Menschen.

Nun führt die hier in Frage stehende Wertskala wohl zu einer Differenzierung der Völker nach ihrem äußeren ergologischen, ökonomischen und auch soziologischen Kulturinventar, sie begründet aber nicht, wie Jensen annimmt, eine Einteilung der Menschen in Natur- und Kulturvölker.

Diese Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern ist wohl das älteste und zugleich primitivste Ordnungssystem, das die Völkerkunde geschaffen hat, das sich aber am zähesten hält, weil es stark in gefühlsmäßigen Erwägungen gründet, letzten Endes in dem bewußten oder unbewußten Empfinden, wie herrlich weit wir es doch gebracht haben. Bereits in der antiken Unterscheidung von Menschen und Barbaren war dieses Empfinden wirksam. Dabei geht dieses Ordnungssystem, was auch Kulturhistoriker übersehen, hervor aus naturwissenschaftlich-evolutionistischen Gedankengängen über die menschliche Kulturentwicklung.

Wie unmöglich es ist, eine Einteilung in Natur- und Kulturvölker aufrecht zu erhalten, das ersieht man auch aus den hilflosen Bemühungen einzelner bedeutender Ethnologen, dieselbe zu rechtfertigen. So wenn Heinrich Schurtz im Anschluß an Alfred Vierkandt die Unterscheidung dieser beiden Völkergruppen darauf begründet, daß die Handlungen der Naturvölker fast ausschließlich von Trieben und sekundären Instinkten und von deren äußeren Parallelen, den Sitten und Bräuchen, bestimmt seien, während die Kulturvölker viel mehr willkürlich handelten und nach eigenem Ermessen die Beweggründe abwägten (16, S. 54); wenn Schmidt-Koppers im Anschluß an Gräbner diese Unterscheidung auf den Besitz oder Nichtbesitz einer Schrift gründen wollen (15, S. 45), wogegen Thurnwald Stellung nimmt, der seinerseits als Naturvölker solche Völker bezeichnen will, die für den Erwerb ihrer Nahrung wie für ihr ganzes Leben sich nur sehr einfacher Mittel bedienen und eine nur geringe Einsicht in die Vorgänge der sie umgebenden Natur besäßen, was alles das Vorrecht der Kulturvölker ausmache (19, S. 2—3); wenn noch Malinowski polemisieren muß gegen angelsächsische Vertreter der Völkerkunde, die den Naturvölkern, genauer gesagt, den savages, einen sklavischen, unwissenschaftlichen, spontanen Gehorsam gegenüber Tradition und Sitte zuschreiben aus einem allmächtigen Gruppengefühl oder Gruppeninstinkt heraus, während nur der Kulturmensch eine individuelle Persönlichkeit hervortreten lasse und nur das kultivierte Individuum sich erlaube, sich gelegentlich außerhalb von Gesetz und Sitte zu stellen (8, S. 25 f.);

wenn dann schließlich Wilhelm Schmidt noch eine zwar bedeutsame, aber in diesem Zusammenhang nicht angebrachte Unterscheidung geltend macht, indem er die Naturvölker einer Periode des naiven Geisteszustandes, die Kulturvölker einer solchen des kritizistisch-reflexiven Geisteszustandes zuweist (15, S. 45).

Es ist mir nicht möglich, im einzelnen diese Unterscheidungen kritisch zu beleuchten. Ich kann nur darauf hinweisen, daß das hier in Frage stehende Einteilungsprinzip nach der inneren Haltung gegenüber der Welt in keiner Weise eine Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern aufrecht erhalten will. Es überschneidet eine derartige Einteilung. Die Kulturgeschichte der gesamten Menschheit scheint mir das Ergebnis der Auswirkungen und des Gegeneinanderspiels der Weltanschauungen oder inneren Haltungen gegenüber der Welt zu sein.

Wenn ich mit Frobenius übereinstimme, daß es zwei solcher Haltungen gibt, so darf nicht übersehen werden, daß nicht nur Frobenius diese zwei Pole kulturellen Geschehens herausgestellt hat, sondern auch andere Ethnologen und Religionswissenschaftler auf sie gestoßen sind und mehr oder weniger ihre Bedeutung gespürt haben.

Hier ist zunächst einer zu nennen, der unter die Evolutionisten gerechnet wird, James G. Frazer. Er stellt einander scharf gegenüber Religion und Magie, ganz im Sinne der mystischen Gabulukukultur und der magischen Mahalbikultur von Frobenius. Allerdings läßt Frazer, entsprechend seiner Auffassung von einer einlinigen Evolution, die Religion aus einem Versagen der Magie hervorgehen, dieser also folgen. Aber Frazer stellt sehr gut heraus den Gegensatz zwischen Magier und Priester, zwischen der stolzen Selbstgenügsamkeit des Magiers, seinem anmaßenden Auftreten gegenüber den höheren Mächten und seinem unverschämten Anspruch, ein Regiment wie das ihrige auszuüben, und der Ehrfurcht des Priesters vor der göttlichen Majestät und seinem demütigen Niederfallen in deren Gegenwart. Noch klarer macht er diesen Gegensatz in der Gegenüberstellung der beiden Typen des Gottmenschen, des fleischgewordenen oder inspirierten, religiösen Gottmenschen, der ein göttliches Wesen in einem menschlichen Leibe darstellt, wobei der menschliche Leib nur als gebrechliches Gefäß funktioniert, das mit göttlichem, unsterblichem Geiste erfüllt ist, und des magischen Gottmenschen, der in Wirklichkeit nur ein über ungewöhnliche Kräfte verfügender Mensch ist, Kräfte, die nicht etwa übernatürlicher oder göttlicher Art sind, sondern die er einer gewissen physischen Sympathie mit der Natur verdankt (5, S. 75).

Noch schärfer als Frazer formuliert Karl Beth den Gegensatz zwischen Religion und Magie als den Gegensatz zwischen zwei Erlebnisweisen, die nichts miteinander zu tun haben. Der magische Mensch hält sich nach Beth für das Maß aller Dinge, während der religiöse Mensch überwältigt steht vor der Erhabenheit des Übersinnlichen und sich vorkommt wie ein Grashalm, wie ein Tautropfen am Eimer und ein Stäubchen an der Wagschale (2, S. 404).

Dieselbe Gegensätzlichkeit bringt K. Th. Preuß zum Ausdruck, wenn er gegenüberstellt: das Selbstbewußtsein inmitten des Kosmos und den Willen, die Welt zu beherrschen auf der einen Seite, und auf der anderen die Setzung des Übernatürlichen durch Bewunderung und Furcht (11, S. 82). Dabei wird davon abgesehen, daß Preuß den Gegensatz zwischen Religion und Magie nicht so sieht wie Beth.

Auch in der Unterscheidung von homo divinans und homo faber, die Th. W. Danzel macht, ist dieselbe Erkenntnis wirksam, nur daß Danzel nicht sieht, wie die Magie zum homo faber und nicht zum homo divinans gehört, weil er ähnlich

wie Preuß Religion und Magie als zwei Aspekte des gleichen Phänomens ansieht. Danzel nähert sich außerdem der kulturmorphologischen Ausdeutung des Paideuma bei Frobenius, wenn er den homo faber und den homo divinus als zwei aufeinanderfolgende Bewußtseinsstufen ansieht (4, S. 36 ff.). Hier geht es nur um die Feststellung, daß auch er die in Frage stehende Zweigleisigkeit sieht. Aber nicht nur vom Verhalten gegenüber dem Übersinnlichen her kommt man zur Aufstellung von zwei gegensätzlichen Typen des Verhaltens, sondern ebenso auch von der psychologischen und charakterologischen Betrachtungsweise her.

Hier stellt Paul Radin den „thinker“, den religiösen Menschen, dem „man of action“, dem unreligiösen Menschen, gegenüber (12, S. 37 ff.). Während Radin diese Typen mehr am Individuum betrachtet, stellen Ruth Benedict (1) und Margaret Mead (9) ähnlich gesehene Charaktertypen als Volks- oder Stammestypen heraus, wobei Benedict an die Einteilung Nietzsches in den apollinischen und dionysischen Menschentyp anknüpft (1, S. 72).

Bei Günter Teßmann sehen wir beide Einteilungsgesichtspunkte wirksam. Vom Gesichtspunkte der Einstellung zum Übersinnlichen aus stellt er gegenüber eine dualistische und eine monistische Weltanschauung, was im Wesen übereinstimmt mit der Gegenüberstellung von Religion und Magie. Teßmann bezeichnet es geradezu als ein großes Naturgesetz, daß diese beiden Weltanschauungen in der Menschheit leben und sich, solange die Erde sich dreht, immer feindlich gegenüberstehen werden (17, S. 238). Von dem anderen Gesichtspunkte aus, den er den geschlechtssozialen nennt, teilt er die Kulturen der Menschheit in maskuline und feminine ein, wobei er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, daß man maskulin und feminin etwa mit den herkömmlichen Klassifikationen von Vaterrecht bzw. Mutterrecht gleichsetze (18, S. 633).

Damit baut Teßmann auf Victor v. Christian auf, der seinerseits wieder an Kretschmer und Jung anknüpft. Dabei geht Christian zwar vom sexualpsychologischen Gesichtspunkte aus, er setzt diesen aber unmittelbar in Parallele zu der Einstellung gegenüber dem Übersinnlichen. Alle Kulturerscheinungen führt er in ihrer Verschiedenheit ursprünglich zurück auf den Gegensatz männlich-weiblich. Dabei offenbart sich das Männliche als Kraftglaube, das Weibliche als Seelenglaube. Hier sieht Christian dann die Dinge wieder ganz im Sinne von Frazer und Beth. Der Kraftglaube ist das Prinzip der Magie, er sucht die Materie zu meistern und die Dinge nach eigenem Belieben zu lenken. Er glaubt auch, daß er das kann, und fühlt sich darum unabhängig von höheren Mächten. Seine letzte philosophische Auswirkung ist in Hochkulturen der Materialismus. Unter Seelenglaube versteht Christian die Einstellung, welche die wirkenden Kräfte außerhalb der Materie sucht. Hier herrscht das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht; dieser zu dienen, ihren Willen zu erforschen, sie durch Bitten sich geneigt zu machen, das bedeutet hier den eigentlichen Lebensinhalt des Menschen. In Hochkulturen gehört hierher die Weltanschauung, die das Geistige als das Wesentliche in Welt und Weltenlauf ansieht (3, S. 195 ff.).

B. Positiver Teil

Die bisherigen Darlegungen lassen es als gut begründet erscheinen, wenn ich es als möglich ansehe, die gesamten kulturellen Phänomene zu ordnen nach dem Prinzip von zwei inneren Haltungen, die der Mensch gegenüber der Welt und ihren Erscheinungen einnimmt.

Diese beiden Haltungen möchte ich als eine religiös-überweltliche bzw. eine magisch-innerweltliche kennzeichnen. In diesen Benennungen kommen Stand- und Ausgangspunkt und Tendenz der beiden Haltungen zum Ausdruck.

Der grundlegende Unterschied zwischen ihnen liegt darin, daß die religiös-überweltliche Haltung die Welt dualistisch, die magisch-innerweltliche sie monistisch sieht. „Dualistisch“ besagt hier, daß eine sichtbare, materielle und eine unsichtbare, geistige Welt unterschieden werden. Dabei darf allerdings der Ausdruck dualistisch nicht gepfeßt werden. Das Weltbild ist wesentlich überweltlich, auf die geistige Welt hin orientiert, theozentrisch. Der Schwerpunkt und Standpunkt liegt in der geistigen Welt, während die materielle Welt nur als eine mehr oder weniger belanglose Erscheinung und Episode genommen wird. „Monistisch“ dagegen besagt, daß die Welt angesehen wird als ein einheitliches, in sich geschlossenes und abgeschlossenes System von miteinander und gegeneinander wirkenden Kräften. Diese Kräfte bezeichnen wir als magisch, womit allerdings nicht gesagt ist, daß sie einer geistigen Welt entstammten. Das Kräftesystem ist vielmehr rein innerweltlich, es steht in keiner Abhängigkeit von einer außerhalb der Welt wirkenden Größe.

Aus diesem verschiedenen Weltbilde ergibt sich nun unmittelbar ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Haltungen. In einem Weltbild, das den Schwerpunkt in eine geistige Welt verlegt, muß natürlich das geistige Fortleben nach dem Tode eine große Rolle spielen, eine fast größere als das derzeitige Leben. Und zwar handelt es sich dabei um ein persönliches Fortleben des einzelnen Menschen, woraus eine enge und persönliche Verbindung zwischen Lebenden und Verstorbenen hervorgeht. Bestattungsriten und Verkehr mit den Verstorbenen spielen darum eine bedeutende Rolle. Bei einem monistischen Weltbilde im gekennzeichneten Sinne dagegen kann natürlich von einem jenseitigen Fortleben keine eigentliche Rede sein, man kennt ja keine Welt außer der materiellen. Bei solchen Völkern bekommen die Forscher immer wieder zu hören, daß mit dem Tode alles aus sei. Das ist allerdings nur richtig im Sinne einer persönlichen Fortexistenz. Es bleibt doch vom Menschen nach dem Tode etwas erhalten. Das ist seine in diesem Leben in ihm wirkende Lebenskraft, die unvergänglich ist. Man erkennt hier so etwas wie das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Nach dem Tode ist die vom Körper gelöste Kraft eine Zeitlang in der Nähe der Leiche wirksam. Sie sucht den Tod, den man in diesem Kreise fremder Magie zuschreibt, zu rächen. Darum fliehen die Lebenden vor dem Toten. Später kehrt die Lebenskraft dann zu ihrem kollektiven Prinzip zurück, um eventuell von dort aus sich wieder in einem lebenden Wesen zu inkarnieren. Das bezeichnen wir mit einem nicht ganz zutreffenden Ausdruck als Wiedergeburt. Das kollektive magische Prinzip ist entweder die männlich-weibliche Kollektivkraft oder das diese Kraft vielleicht darstellende Totemwesen der ethnischen Einheit, zu der das Individuum gehört. Totenriten, Verkehr mit den Verstorbenen und sittliche Vergeltung nach dem Tode haben natürlich in dieser Weltanschauung keinen Sinn. Es kommt höchstens eine magische Abwehr der rachsüchtigen Lebenskraft des Toten in Frage.

Ein weiterer besonders hervorstechender Unterschied der beiden Haltungen liegt auf dem Gebiete der Ethik. Die magisch-innerweltliche Haltung beurteilt das Verhalten des Menschen nicht unter dem Gesichtswinkel der Kategorien gut und böse, sondern nach den Kategorien stark und schwach, damit zusammenhängend: reich und arm, mächtig-angesehen und einflußlos-unbedeutend. Hier ist offenbar ein ethischer Ansatzpunkt nicht gegeben. Als eine Art von Tugend gelten Kraftgefühl, Selbstbewußtsein, Stolz, anmaßendes Wesen. Das treibende Motiv beim Handeln des Einzelmenschen ist die Sucht, seine Lebenskraft zu vermehren, sei es durch Erwerb von Kräften, die wir als ausgesprochen magisch kennzeichnen, oder, was im Grunde dasselbe ist, durch Erwerb von Reichtum, Ehre und An-

sehen bei seinen Mitmenschen. Merken wir nebenbei an, daß hier ein Ausgangspunkt für soziale Schichtung vorliegt. Es scheint aber auch hinter diesem ganzen Streben ein Motiv zu stehen, das nicht nur in Hochkulturen, wie etwa im Buddhismus wirksam ist, das Motiv, durch die im Leben erworbene größere Lebenskraft einen Einfluß irgendwelcher Art auf die Neukarnation dieser Kraft in einem andern Leben zu gewinnen.

Daneben steht die Forderung der magischen Einheit, die hier grundsätzlich identisch ist mit der herrschenden soziologischen Einheit. Sie fordert von ihren Gliedern, daß sie sich der Auswirkung der kollektiven Kraft nicht störend in den Weg stellen. Repräsentiert wird sie von den Trägern der stärksten Kraft in der Einheit, meist von den voll-initiierten Männern oder dem Schamanen oder den Reichsten oder dem höchsten Stand.

Beides nun, das Streben nach Vermehrung der individuellen Kraft für eine künftige neue Existenz, wie auch die Forderungen der magischen Einheit, beides mag nach Ethik aussehen. Ein eigentliches Ethos aber steht nicht dahinter.

Ein solches kann nur aus der religiös-überweltlichen Haltung geboren werden. Diese Haltung erkennt grundsätzlich die Abhängigkeit der Welt und des Menschen von einer geistigen Schöpfermacht an. Dieser muß der Mensch mit Demut und Ehrfurcht gegenüberstehen. Demut und Ehrfurcht sind in der Tat die beiden Grundtugenden und zugleich die Charakterideale des religiös-überweltlichen Menschen. Zugleich sind sie auch die Grundlagen für jedes Ethos. Das Ethische manifestiert sich nun dem Menschen als das Tabu. Dieses erscheint hier als eine jeder menschlichen Willkür entzogene, ehrfurchterweckende Forderung, die mit einer automatisch wirkenden, überweltlichen Sanktion verbunden ist. Ihre Übertretung zieht vernichtende Folgen nach sich, nicht nur für das sündige Individuum, sondern auch für die ganze Gemeinschaft. Nur ein Bekenntnis der Übertretung, eine Beicht, in Verbindung mit einem Sühneritus nach Art eines Opfers könnte diese Folgen abwenden. Dabei macht dieser Sühneritus den Eindruck, daß er eine stellvertretende symbolische Opferung des Sünders darstellt, die zugleich in Verbindung steht mit einem mythischen Urzeitgeschehen. Wenn Jensen diesen Ritus nur als ein Sich-Erinnern an das Urzeitgeschehen auffaßt und die Tabuverletzung nur im Vergessen dieses Urzeitgeschehens sieht, so scheint mir das den Sachverhalt nicht ganz zu treffen (7, 242 f.). Ich glaube eher, daß es sich um eine symbolische Gegenwärtigung des Urzeitgeschehens am sündigen Menschen handelt, wodurch die Reinigung von der Sünde zustande kommt. Jedenfalls gründet das Ethos der religiös-überweltlichen Haltung ganz in diesem Urzeitgeschehen. Und dieses umfaßt zwei Phänomene, die man noch nicht recht in Beziehung zueinander setzen kann: 1. die Tötung eines Wesens aus der geistigen Welt, 2. eine Urschuld.

Diese Urschuld wird nun vielfach in Verbindung mit dem Geschlechtlichen gebracht. Und gerade auf dem Gebiete der Auffassung des Geschlechtlichen und der Einstellung zum Geschlechtlichen werden die Unterschiede zwischen den beiden Haltungen wieder besonders deutlich.

Bei der religiös-überweltlichen Haltung wird die Zeugung, wenigstens die erste Zeugung, mit dem Tode verbunden, und zwar anscheinend von der Urschuld her. Vor Ausübung des ersten Geschlechtsverkehrs muß darum der Mensch geopfert werden, er muß symbolisch sterben.

Das geschieht durch die Initiation. Bei ihr erhält der junge Mensch irgendein Siegel seiner Opferung, z. B. in Form einer Tatauierung oder der Beschneidung, an seinem Körper. Ursprünglich scheint das ein Teil der Hochzeitszeremonien zu sein. Wurde davor ein Geschlechtsverkehr ausgeübt, so mußte das Paar oder

die aus dem Verkehr hervorgehende Frucht unweigerlich sterben, d. h. geopfert werden.

Demgegenüber bedeutet die Initiation im magisch-innerweltlichen Kreise die Übertragung der stärksten magischen Kraft an den zur Pubertät gelangten Menschen, der Geschlechtskraft. Eigentlicher Träger dieser Kraft ist hier nicht ein in der Ehe zusammengeschlossenes Paar, sondern die ethnische Einheit als solche. Diese wird hier als zweigeschlechtlich aufgefaßt und ist darum in eine männliche und eine weibliche Gruppe aufgespalten, zwischen denen der Geschlechtsverkehr arrangiert wird. Daraus gehen dann Formen des geschlechtlichen Zusammenlebens hervor, die man als Gruppenehe bezeichnet hat. Ferner findet sich hier legalisierte Homosexualität, natürlich außerhalb der eigenen Gruppe, und der Versuch, den Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Konzeption zu leugnen. Alles das geht daraus hervor, daß man dem Geschlechtlichen einen außerhalb desselben liegenden Sinn, einen magischen Sinn, zuschreibt. Es dient der Steigerung der Lebenskraft des Individuums und der ethnischen Einheit. Ja, es ist sogar die Lebenskraft *katexochen*, der alles Leben seinen Ursprung verdankt. Diese Urkraft findet sich öfter personifiziert in der Form eines zweigeschlechtlichen Wesens, das durch ständige Zeugung Urheber des Lebens ist. Diese Personifizierung der magischen Urkraft bzw. die Vorstellung von einem Urmagier muß bei der Beurteilung ertümllicher Gottesvorstellungen sehr beachtet werden.

Zu einer ethischen Wertung des Geschlechtlichen kann es hier natürlich nicht kommen. Dasselbe unterliegt nur den allgemeinen Regeln, denen die Betätigung magischer Kräfte unterworfen ist. Dabei dient es keineswegs nur menschlicher Fruchtbarkeit, sondern ebenso der von Äckern, Bäumen usw. und namentlich auch dem Erfolg auf der Jagd. Das ganze Leben erscheint hier stark sexualisiert. Man sieht überall Symbole des Geschlechtlichen, nicht nur aus einer Neigung zum Symbolismus, sondern aus dem Bedürfnis heraus, die stärkste Kraft am Werke zu sehen.

Im religiös-überweltlichen Kreise wird das Geschlechtliche nach seiner sinn-gemäßen Bestimmung und in seiner organischen Stellung im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft beurteilt. Es dient der Vermehrung der Menschen, und damit der Erhaltung der göttlichen Weltordnung. Darum ist es mit strengen Tabus versehen und unterliegt es einer spezifisch ethischen Wertung, die wir bereits bei der hier gebräuchlichen Initiation wirksam fanden. Mann und Frau sind zu ehelicher Treue verpflichtet. Ehebruch ist ein Vergehen gegen die göttliche Weltordnung. Darum verlangt er Bekenntnis und übernatürliche Sühne. Im magisch-innerweltlichen Kreise hat dagegen der Mann als das aktive sexuelle Prinzip vollkommene geschlechtliche Freiheit und wird ein Ehebruch der Frau rein innerweltlich aufgefaßt als ein Vergehen gegen die magische Lebenskraft ihres Mannes, die sich zum Teil im Besitz der Frau konkretisiert. Hier kommt es zur Ausbildung einer „doppelten Moral“ auf geschlechtlichem Gebiete.

Die bisher besprochenen Unterschiede weltanschaulicher Art zwischen den beiden Haltungen wirken sich naturgemäß auch im Charakter der betroffenen Menschen aus. Diese Charakterunterschiede haben gut herausgearbeitet Ruth Benedict (1), Margaret Mead (9) und Günter Teßmann (18, S. 100, 610). Besonders beachtenswert ist, daß Schebesta sie feststellt zwischen zwei ihm gut bekannten Zwergvölkern, den Semang von Malakka und den Bambuti von Zentralafrika. Er spricht von einem gewaltigen Charakterunterschied zwischen diesen beiden Zwergvölkern. Dabei führt er denselben ausdrücklich nicht — wie W. Schmidt möchte — auf das äußere Milieu zurück, sondern auf die verschiedene Lebens-

auffassung, sagen wir in unserem Sinne Haltung. Den Semang bezeichnet Schebesta als stiller, besinnlicher, religiös-durchtränkter; es ist der Charakter des religiös-überweltlichen Menschen. Den Mbuti als ausgegossen, im Allgemeinen aufs Grobsinnliche eingestellt, es fehlt ihm die Ehrfurcht vor der Gottheit: Schebesta möchte eher bei ihm von einer „Kraftmeierei“ sprechen — der Charakter des magisch-innerweltlichen Menschen (13, S. 9 ff.).

Auf Grund der Untersuchungen der genannten Forscher kann man nun die Charakterunterschiede wohl so zusammenfassen: Der Mensch der religiös-überweltlichen Haltung ist stark nach innen gewendet, ausgeglichen in seinem Gefühlsleben, gehalten in seinen Gefühlsäußerungen, er ist zuverlässig, von bescheidenem Auftreten, er liebt ungemein den Frieden, die Wärme und Rücksichtnahme in der häuslichen Familiengemeinschaft, er ist sexuell nicht aggressiv, technisch nicht interessiert. Als ausgesprochener Pazifist kennt er ursprünglich keine Waffen, nicht einmal Jagdwaffen. Es ist der eigentlich kultivierte Mensch. Dagegen ist der Mensch der magisch-innerweltlichen Haltung nach außen gekehrt, dem Lebensgenuß ergeben, von unbeherrschtem und unberechenbarem Gefühlsleben, unbeständig, der geborene Individualist bzw. Egoist, sexuell aggressiv, prahlerisch und streitsüchtig. Er ist vom Streben beseelt, sich sozial über seine Mitmenschen zu stellen. Ausgesprochen technisch veranlagt, hat er vor allen Dingen ein ganzes Arsenal von Waffen ausgeklügelt, nicht nur für die Jagd, sondern auch für den Krieg, der in diesen Kulturen eine große Rolle spielt. Es ist der innerlich unkultivierte Mensch, auch wenn er hochzivilisiert ist. Mit dieser Schilderung sind natürlich nur die abstrakten Idealtypen umrissen. Die konkrete Wirklichkeit zeigt überall die verschiedensten Berührungs- und Mischungsformen. Bei diesen findet sich dann Bedeutungs- und Funktionswandel, so wenn z. B. das Gebet zur magischen Formel, der Kult zur magischen Zeremonie, das Opfer zum Fruchtbarkeits- oder Jagdritus, vielleicht auch die religiöse zur magischen Initiation, das religiöse zum magischen Tabu wird usw. Hiermit hängt dann auch das magische Ausweichen zusammen, das darin besteht, daß man magische Praktiken anwendet, um den religiösen Folgen eines Tabubruches vorzubeugen.

Nach dieser Skizzierung der beiden Haltungen bleiben nun noch drei Fragen offen. Ihre Beantwortung geht über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus und erfordert Spezialuntersuchungen.

Die erste Frage lautet: Wenn prinzipiell die psychische Struktur aller Menschen übereinstimmt, worauf ist dann die Differenzierung von zwei so gegensätzlichen psychischen Haltungen zur Wirklichkeit zurückzuführen? Ich glaube, eine Untersuchung dieser Frage wird besonders die mythischen Überlieferungen der Völker von einer entsprechenden Differenzierung, etwa durch eine Zwillingsgeburt oder eine Urschuld, berücksichtigen müssen.

Die zweite Frage lautet: Ist eine historische Ordnung zwischen den beiden Weltanschauungen erkennbar, so daß die eine als absolut älter gegenüber der anderen bezeichnet werden kann?

Wer mit Jensen überzeugt ist, daß ausnahmslos jede Kultur-Erscheinung dem Wandel vom „Ausdruck“ zur „Anwendung“ unterliegt (7, S. 6), der kann um die Antwort nicht verlegen sein: die magisch-innerweltliche Haltung als wesenhafte „Anwendung“ ist zweifellos dann jünger als die religiös-überweltliche als wesenhafter „Ausdruck“. Allerdings muß festgestellt werden, daß sich tatsächlich beide Haltungen in den ethnologisch ältesten Kulturen bereits nachweisen lassen. Von dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt aus ist ein einheitlicher Komplex „Urkultur“ nicht nachweisbar, das ethnologisch älteste sind bereits zwei Kom-

plexe, die einander gegenüberstehen. Vielleicht kommen wir aber durch Heranziehung der urgeschichtlichen Parallelen zu einer Beantwortung der historischen Frage nach dem relativen Alter der beiden Weltanschauungen. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die im mittleren oder späteren Paläolithikum erst greifbar werdenden typischen Klingenkulturen „magischen“ Charakter haben. Allerdings kann demgegenüber der religiöse Grundzug der altpaläolithischen Faustkeilkulturen nur vermutet werden aus Begräbnissitten und gewissen Erscheinungen, die nur als Opfer gedeutet werden können. Um etwas Endgültiges darüber zu sagen, dazu ist unsere Kenntnis des Paläolithikums, besonders außerhalb Europas, zu lückenhaft.

Die dritte Frage lautet: Wie steht die hier vorgeschlagene Ordnung und Einteilung kultureller Erscheinungen zu den bisher gebräuchlichen Einteilungen? Dazu ist zu sagen, daß die Einteilung nach der inneren Haltung andere Einteilungsprinzipien nicht überflüssig macht. Aber es ist Folgendes zu bedenken: Wenn wir nach geographischen, ergologischen, wirtschaftlichen oder soziologischen Gesichtspunkten Kulturercheinungen ordnen, dann ist das zweifellos sehr wertvoll für die betreffenden Wissenschaften, also Anthropogeographie, Technologie, Wirtschaftslehre oder Soziologie. Aber damit ist nur eine Ordnung der betreffenden Kulturäußerungen, Kultur-Erscheinungen erreicht, nicht der Kultur als solcher, des Kulturprinzips.

Demgegenüber scheint mir mit der hier vorgelegten Einteilung die Möglichkeit gegeben, zu den letzten Ursachen der äußeren Verschiedenheiten der Kulturen vorzustoßen. Und diese Ursachen liegen in den Verschiedenheiten des zutiefst Inneren, Verborgenen, das die Kultur darstellt, in den zwei Seelen oder Entlechnen der Kultur.

So wäre es möglich, auf diesem Wege nicht nur zu oft recht komplizierten Reihen von geographischen, ergologischen, ökonomischen, soziologischen Kreisen zu kommen und eventuell die Geschichte der Zivilisation zu rekonstruieren, sondern hier könnte man zu Kreisen kommen, die wirkliche Kultur-Kreise wären, und schließlich zu wirklicher Geschichte der Kultur. Und das erachte ich als sehr bedeutungsvoll, sowohl vom Standpunkte der Ethnologie aus wie von dem der Religionswissenschaft.

Literatur: 1. Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*. New York 1934. — 2. Beth, K., *Religion und Magie*. Leipzig 1927. — 3. Christian, V. v., *Sprach- und Kulturpsychologisches*. In „Festschrift f. P. Wilh. Schmidt“. Wien 1928. — 4. Danzel, Th. W., *Gefüge und Fundamente der Kultur*. Hamburg 1930. — 5. Frazer, J. G., *Der Goldene Zweig (The Golden Bough)*. Leipzig 1928. — 6. Frobenius, L., *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich 1933. — 7. Jensen, Ad. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden 1951. — 8. Malinowski, B., *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*. Bern o. J. — 9. Mead, M., *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York 1952. — 10. Mühlmann, W., *Methodik der Völkerkunde*. Stuttgart 1938. — 11. Preuß, K. Th., *Lehrbuch der Völkerkunde*. 2. Aufl. v. R. Thurnwald. Stuttgart 1939. — 12. Radin, P., *The World of Primitive Man*. New York 1953. — 13. Schebesta, P., *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*. 3. Bd. Brüssel 1941 (?). — 14. Schmidt, W., *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. Münster (Westf.) 1937. — 15. Schmidt, W. und Koppers, W., *Völker und Kulturen*. Regensburg 1924. — 16. Schurtz, H., *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig 1900. — 17. Teßmann, G., *Die Bubi auf Fernando Poo*. Hagen i. W. 1923. — 18. Teßmann, G., *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg 1930. — 19. Thurnwald, R., *Die menschliche Gesellschaft*. 1. Bd. Berlin 1931.