Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 22 (1968)

Heft: 1-4

Artikel: Der Hinduismus und die Religionen der Primitivstämme Indiens

Autor: Horsch, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146138

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DER HINDUISMUS UND DIE RELIGIONEN DER PRIMITIVSTÄMME INDIENS*

PAUL HORSCH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Unter den fünf Weltreligionen nimmt der Hinduismus durch seinen ausgeprägten Synkretismus eine Sonderstellung ein, hat doch in ihm die Verschmelzung verschiedenartiger religiöser Systeme den Höhepunkt erreicht. Besonders auffallend ist das Nebeneinander ganz fremder Vorstellungen, insbesondere die Eingliederung der magisch-religiösen Anschauungen der Primitivstämme in die Hochreligion. Neben Pantheismus und strengstem Monismus tummeln sich die Geister, Dämonen, Lokalgottheiten und Hochgötter eines schwer begrenzbaren Pantheons. Höchste Entfaltung der Mystik verbindet sich mit magischen Zauberpraktiken, philosophische Spekulation mit primitivem Aberglauben. Die Mythologie gleicht einem kaleidoskopischen Spiegel der Stammesvielfalt, während die Riten die ganze ethische Skala von grausamen Blutopfern bis zu den Mysterien vergeistigter Zeremonien durchlaufen. Und trotzdem ist gerade dieses wirre Durcheinander im Wesen des Hinduismus begründet. Die soziale Stufenleiter der Kasten entspricht dem Weg vom primitiven Polytheismus zum brahmanischen Theismus und schließlich zum mystischen Alleinen. Umgekehrt offenbart sich durch die Inkarnationen, die *avatāras*, der Allgeist Viṣṇu in irdischen Gestalten wie Kṛṣṇa und Rāma – ursprünglich wohl Stammesheroen –, ja schließlich in allen Wesen.

Man wird sich fragen, inwiefern hier überhaupt noch von einer Religion, einem einheitlichen, weltanschaulichen System die Rede sein

* Zum Werke von Matthias Hermanns, *Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens*. Band I: *Die Bhagoria Bhil*. XVI, 355 S., 2 Karten, 26 Tafeln mit 50 Bildern, 8°. Band II: *Die Bhilala, Korku, Gond, Baiga*. XII, 560 S., 1 Karte, 36 Tafeln mit 70 Bildern, 8°. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1964–1966.

kann. Schon das Wort «Hinduismus» weist auf seine geographische Begrenzung hin, stammt der Name doch vom Sindhu-Fluß, dem heutigen Indus. Der Hinduismus ist demnach, im Unterschied zum Buddhismus, untrennbar mit der Bevölkerung Indiens verbunden, weshalb man ihn treffend definieren konnte als «dasjenige indische, autochthone religiös-soziale System, dem die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung des heutigen Indiens anhängt und welches die Gesamtheit aller Riten, religiösen Bräuche, Anschauungen und Mythologien umfaßt, welche durch die heiligen Bücher und die Vorschriften der Brahmanen direkt oder indirekt ihre Sanktion erhalten»[1].

Der vielschichtige, komplizierte Charakter des Hinduismus wird verstärkt durch die Kontinuität seiner außergewöhnlich langen Entwicklungsgeschichte, die heute noch keineswegs abgeschlossen ist. Manche mythischen Vorstellungen und kultischen Bräuche reichen in die indoiranische Periode, einige sogar in die indogermanische Vorzeit – also bis etwa das 3. Jahrtausend v. Chr. – zurück. Die Entdeckung der Industalkultur mit ihren reichen archäologischen Funden von einem nicht weniger hohen Alter offenbarte schließlich grundlegende Wesenszüge des heute noch lebenden Hindutums: Phalluskult, Verehrung von Tieren und Pflanzen, wahrscheinlich auch einer Muttergöttin und vielleicht sogar des Gottes Śiva in Verbindung mit dem heiligen Stier und in der Gestalt eines archaischen Ekstatikers, dem Vorläufer der Yogins und Asketen[2]. Damit stoßen wir bereits auf die Wurzeln des vorarischen Einflusses.

1. Sir Alfred Lyall, zitiert von H. von Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen*, Düsseldorf/Köln 1963, S. 1, ohne nähere Angaben. Ähnlich wie der Hinduismus hat das Judentum gegenüber dem Christentum seinen nationalen, rassischen Charakter bewahrt, obwohl es an der Malabarküste Indiens die eigentümliche Gemeinde der «schwarzen Juden» gibt. Hieraus erklärt sich der beiden Religionsformen eigene Toleranzbegriff: man wird als Jude oder Hindu geboren, kann also nicht dazu bekehrt werden, wozu noch die Vorstellung vom auserwählten Volke oder vom karmischen Verdienste tritt. Daher haben die Hindus nie eigentlich versucht, die Primitivstämme zu bekehren, vielmehr vollzog sich der Verschmelzungsprozeß spontan durch die Annahme bestimmter sozialer und religiöser Gepflogenheit. Eine moderne Hindu-Bewegung wie die Ramakrishna-Mission verrät deutlich christlichen Einfluß.

2. Vgl. Heinz Mode, *Indische Frühkulturen*, Basel 1944, S. 68f., 87f.; Ernest Mackay, *Early Indus Civilizations*, London 1948, S. 56ff. Die Identifikation der seltsamen Figur mit dem

Als die Indoarier sich im Laufe der 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrtausends schubweise über ganz Nordindien ausbreiteten, stieß die kriegerische Landnahme auf den Widerstand der eingeborenen, dunkelhäutigen, «nasenlosen» Bevölkerung. Schon im Ṛgveda ist von manchen Stämmen und ganz allgemein den Dasyus und Dāsas die Rede[3]. Wohl bestand bereits eine arische Sozialordnung von drei Ständen: Priester, Krieger, Viehzüchter und Handwerker. Durch den Zusammenprall mit der verachteten Urbevölkerung und deren allmählichen wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Assimilierung entstand eine vierte Schicht, die der Śūdras als niedrigster Kaste[4]. Sicher hat gerade diese Differenzierung zur Rigidität der indischen Gesellschaftsordnung geführt. Anderseits wurde durch die Integration vorarischer Stämme schon in vedischer Zeit das religiöse Denken der Arier beeinflußt. Dieser Prozeß intensivierte sich mit dem stets weiteren Vordringen der brahmanischen Kultur: immer neue Stämme wurden samt ihren Sitten, Göttern und Mythen im unbestimmt dehnbaren Schoß des Hindutums aufgenommen, so daß schließlich weniger das Dogma als die Anerkennung des Kastensystems mit seiner strengen Hierarchie die religiöse Zugehörigkeit bestimmte. Anhand der mannigfaltigen Völkernamen und anderer ethnographischer Daten aus der indischen Literatur kann der Assimilationsprozeß geschichtlich verfolgt werden, worüber sich denn auch ein beträchtliches Schrifttum entwickelt hat, obwohl gerade hier noch manches der Klärung bedarf[5]. So darf denn der Hinduismus weit-

hinduistischen Śiva geht auf Sir John Marshall zurück; weitgehend anerkannt, wird sie heute jedoch immer noch diskutiert (Hermanns II, 110). Zusammen mit Śiva stammt wohl auch der Phalluskult aus dem Industal, wo er in Verbindung mit Muttergottheiten hochentwickelt ist, während er bei den Primitivstämmen meistens fehlt oder sekundär ist. Als *śiśnadevas*, «jene, deren Gott der Phallus ist», bezeichnet verächtlich der Ṛgveda wohl Nachkommen der großen Städtekultur; vgl. Horsch, *Erotik und Religion*, Asiatische Studien XVIII/XIX, 1965, S. 362.

3. Vgl. H. Zimmer, *Altindisches Leben*, Berlin 1879, S. 100ff.; W. Rau, *Staat und Gesellschaft im Alten Indien*, Wiesbaden 1957, S. 16.

4. Zuerst erwähnt in Ṛgveda 10, 90, 12; vgl. R. S. Sharma, *Śūdras in Ancient India*, Delhi 1958.

5. Vgl. A. Baines, *Ethnography (castes and tribes)*, Straßburg 1912 (mit ausführlicher Bibliographie); R. Shafer, *Ethnography of Ancient India*, Wiesbaden 1954.

gehend als das Produkt der Verschmelzung autochthoner Religionsformen mit dem dominierenden arischen Element der vedischen Weltanschauung betrachtet werden. Gerade in der epischen Literatur gelangt der Einfluß der Primitivstämme zum Durchbruch, hat man doch selbst im «dunkelblauen» Kṛṣṇa den Stammeshelden von Eingeborenen gesehen, oder in der Ehe der fünf Pāṇḍavas mit einer einzigen Gattin den Einfluß unrarischer Polyandrie vermutet[6]. So wären selbst gewisse matriarchale Züge, die in krassem Widerspruch zum brahmanischen Patriarchat stehen, im modernen Hinduismus auf die Ureinwohner zurückzuführen.

Die hohe Bedeutung für die indische Religionsgeschichte dieser Primitivstämme liegt noch darin, daß der Integrationsprozeß bis heute nicht abgeschlossen ist und somit sub oculis verfolgt werden kann. Allerdings haben die Indologen bisher diesem Gesichtspunkt wenig Aufmerksamkeit gewidmet, war ihr Interesse doch vorwiegend linguistisch orientiert[7]. Auch waren sie allzusehr auf die klassischen Literaturen und Religionsformen konzentriert, um mit dem einheimischen Substrat in engere Berührung zu kommen, hat doch erst in jüngerer Zeit das Studium der Tantras und der Āgamas einen Aufschwung erhalten[8], was notwendigerweise eine Auseinandersetzung mit dem autochthonen Element niederer Volksschichten nach sich zieht. Anderseits waren auch die Ethnologen nicht voll zuständig, da ihnen meist die gründlichen Kenntnisse der indischen Hochkulturen fehlten, so daß ihre Forschung

6. Vgl. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, Leipzig 1908, I, S. 282–283. Für eine wertvolle Bibliographie über vorarische Einflüsse siehe C. Regamey, *Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde*, Paris 1935.

7. Aufschlußreiche Literaturhinweise bei M. Eliade, *Yoga*, Zürich und Stuttgart 1960, S. 443–448. Vom indologischen Standpunkt hat sich ebenfalls W. Ruben mit dem Problem der indischen Urbevölkerung befaßt, so zum Beispiel *Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens*, Berlin 1952.

8. Neben den klassischen Werken von Sir John Woodroffe über den Tantrismus hat sich neuerdings das französische Institut in Pondychéry besondere Verdienste vor allem auf dem Gebiete der śivaitischen Āgamas erworben.

weitgehend auf die Völkerkunde beschränkt blieb[9]. Deshalb wurden gerade die religionsgeschichtlichen Aspekte der Primitivstämme und ihre Bedeutung für das Verständnis des Hinduismus zu wenig berücksichtigt. Um so begrüßenswerter ist daher das Erscheinen der Werke von Matthias Hermanns, die gerade diesem Problemkreis gewidmet sind.

Die fünf Primitivstämme, welche Hermanns in den bereits erschienenen zwei Bänden behandelt, besiedeln das westliche und mittlere Indien beiderseits des Narbadā-Flusses. Die Bhil, die heute eine indoarische Sprache – Bhili – reden, gaben schon früher zu relativ zahlreichen Studien, worunter jene von W. Koppers hervorgehoben seien, Anlaß[10]. Hier liegt wohl eine der umfassendsten Untersuchungen über einen Einzelstamm vor. Die Bhilala im Madhya Pradesh «zeigen ein besonderes Phänomen, da sie ein Mischvolk aus *Rajput-Männern* und *Bhil-Frauen* sind, das sich darum den Bhil überlegen fühlt, aber dennoch in die Kategorie der Dschungelstämme gehört, obwohl die Rajput eine angesehene Kaste sind» (II, S. xi). Schon dieses Beispiel zeigt, daß die Bhil, die über ein weites Gebiet zerstreut sind, weder ethnisch noch soziologisch Einheitlichkeit besitzen, obwohl ein Bhil-Komplex besteht, wodurch jeder Bhil von andern Eingeborenen unterschieden werden kann. Rassisch zählt sie Hermanns zu einer «prä-mediterranen Form».

Der kleine Stamm der Korku – 205216 Seelen nach dem Census of India 1941 – ist gleichfalls fast ausschließlich in der Provinz Madhya Pradesh verbreitet, spricht aber einen Muṇḍa-Dialekt, der zur austroasiatischen Sprachfamilie gehört. Die Baiga, welche heute auf dieselbe Provinz beschränkt sind, haben Hindi, die verbreitetste, aus dem Sanskrit stammende Sprache Nordindiens, übernommen. Kulturell bilden

9. Eine zuverlässige up-to-date-Zusammenfassung der Religionen der Primitivstämme bietet Chr. von Fürer-Haimendorf in *Die Religionen Indiens*, Band III, Stuttgart 1964, S. 245–293. Vom indologischen Gesichtspunkt hat sich zuletzt eingehend und kritisch J. Gonda mit dem «Substratproblem» befaßt: *Change and continuity in Indian religion*, The Hague 1965, S. 7–37: Some critical remarks apropos of substratum theories.

10. Vgl. W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, Wien 1948. Interessantes Material auch bei H. Berger, *Deutung einiger alter Stammesnamen der Bhil aus der vorarischen Mythologie des Epos und der Purāṇas*, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens III, 1959, S. 34–82.

sie höchstwahrscheinlich einen Zweig des Bhuiya-Volkes (ca. ½ Million), verfallen aber rassisch in einen groben und grazilen Typus, obwohl der Standardtyp zur proto-australiden Hauptgruppe gehört. Die 3 201 004 Gond sind das größte Primitivvolk Indiens, das Teile von Andhar Pradesh, Madhya Pradesh und Mahārāshtra besiedelt, wobei zwei Sprachen, Hindi und Gondi, vertreten sind. Gondi zählt zu den dravidischen Sprachen, was noch keine rassische Zugehörigkeit impliziert. Hermanns denkt an ein prä-dravidisches Substrat, so daß dieser Stamm, unter dem rassisch die Langköpfe am stärksten vertreten sind, ebenfalls die Sprache der höher entwickelten Kulturvölker seiner Umgebung angenommen hat.

Die sprachliche und rassische Vielfalt dieser ethnischen Gruppen spiegelt sich in ihrer sozialen und ökonomischen Struktur – Jäger- und Sammlerstämme, Rodungsfeldbauern und Bodenbauern (erst auf der letztern Stufe wurden sie dem Hinduismus leichter zugänglich) –, vornehmlich aber in der Weltanschauung wider. Den religiösen Vorstellungen, das heißt den Ursprungs- und Stammesmythen der Götter- und Geisterwelt, dem Lebens- und Jahreszyklus sowie dem Priestertum widmet der Verfasser den Hauptteil seiner breitangelegten Untersuchung. Gerade den Priestern als Bewahrern der magischen Weltanschauung und Vermittlern der alten mythischen Traditionen und Zauberpraktiken kommt eine besondere Bedeutung zu, weisen sie doch zahlreiche verwandte Züge mit den Medizinmännern und Schamanen anderer archaischer Kulturen auf[11]. So mannigfaltig ist das von Hermanns gesammelte Material, daß wir uns in diesem Rahmen auf drei grundsätzliche Fragen beschränken müssen: 1. die «Theorie», welche der Verfasser seiner Untersuchung zugrunde legt, 2. die Beziehung der religiösen Vorstellungen dieser Primitivvölker zur Hochreligion des Hinduismus, 3. die religionsgeschichtlichen Schlußfolgerungen.

11. Schamanistische Züge treten schon in der ältern vedischen Literatur auf, so zum Beispiel im Muni, dem langhaarigen Ekstatiker von Ṛgveda 10, 136; näheres siehe bei M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich und Stuttgart 1957, S. 384–401; vgl. W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien*, Acta Orientalia 18, S. 164–205.

Der Ausdruck «religiös-magische Weltanschauung» des Titels hebt deutlich das Hauptanliegen des Verfassers hervor: das Verhältnis von Magie und Religion. Mit Recht weist er die beiden extremen Lösungsversuche – Entwicklung der Religion aus der Magie (J. G. Frazer, K. Th. Preuss) oder umgekehrt – zurück, kann er doch auf Grund großer Erfahrung und einer umfassenden, vielfältigen Materialsammlung schließen: «So bilden Mythen und Kult eine organische Einheit, welche den religiösen Wesenszug der frühzeitlichen Menschen darstellt» (I, S. 1). Dann aber läßt er sich trotzdem zu einer neuen entwicklungsgeschichtlichen Konstruktion hinreißen. «Wir haben jedoch eine ganz andere Situation, wenn man durch eine Degeneration der religiösen Urkräfte, durch eine Erschütterung der religiösen Seins-Haltung an den Erfolgen der religiösen Funktionen zweifelt, schließlich verzweifelt und sie verächtlich in allen Lebensbereichen ausschaltet. In seinem verletzten Stolz füllt der Mensch dieses entstandene Vakuum aus durch die Ich-Funktion seines übersteigerten Persönlichkeitsdranges und seines überheblichen Machtstrebens. Ist die Religion die demütige, ehrfürchtige Bindung an das machtvolle Überweltliche, so ist die neue Haltung die stolze und herrische Unterwerfung und Bindung alles Ego-Fremden durch ein faustisches Ich. Das ist Magie im engeren Sinne als *Schwarze Magie*. Diese unterscheidet sich von der *Weißen Magie*, welche okkulte und außernatürliche Fähigkeiten zum Heil und Segen von Mensch und Natur gebraucht, also eine Funktion der Religion ist. Der *weiße Magier* ist der gute Typ des Medizinmannes, des Schamanen, des Priesters, während der schwarze Magier der böse Feind des Guten und der Verbündete des Bösen ist» (I, S. 7–8).

Schlechthin wird hier die schwarze Magie als eine spätere, degenerierte Erscheinungsform des ursprünglich religiösen Erlebens und Verhaltens, zu dem auch die weiße Magie gehört, betrachtet, was gleich zwei Einwände hervorruft. Erstens wird zwischen der Religion und einer bestimmten Form der Magie, eben der «weißen», nicht phänomenologisch scharf unterschieden, obwohl beiden gegensätzliche Struktureigentümlichkeiten zu eigen sind. Wird die Religion als Verhältnis des Men-

schen zu einer Macht definiert, so kann die Magie, welcher Art sie auch immer sei, als die Umkehrung dieses Verhältnisses bezeichnet werden: auf der einen Seite demütige Unterwerfung durch Lobpreis, Gebet und Opfer unter eine göttliche Gewalt, anderseits tyrannische Beherrschung der höheren Mächte – Götter, Geister usf. – durch Zauberpraktiken, durch den magischen Zwang menschlichen Wissens und ritueller Handlung.

Noch schwerwiegender ist der zweite Einwand: Sachlich läßt sich ein «ursprünglicher» Völkerstamm ohne schwarze Magie gar nicht nachweisen, weist Hermanns doch selbst darauf hin, daß bei ganz primitiven Völkern, wie den Pygmäen und Pygmoiden, «die in der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung auf der Grundstufe menschlicher Entwicklung beharrten» (I, S. 9), der Schwarzzauber kaum oder nur gering entwickelt ist, andere Stämme auf einer entsprechend primitiven Kulturstufe indes ganz von der schwarzen Magie beherrscht sind. Ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, heute noch «älteste» Völker entdecken zu können, finden wir schwarze und weiße Magie, so weit wir zurückgehen, immer verbunden, wenn auch das Übergewicht auf der einen oder andern Form liegen mag. Dafür bietet der Atharvaveda ein treffendes Beispiel durch die Unterscheidung von *atharvan* und *aṅgiras*, auf die heilkräftigen *(bheṣajāni)*, nutzbringenden bzw. die verzaubernden *(yātu, abhicāra)*, schädlichen und schrecklichen *(ghora)* magischen Praktiken bezogen. Auch geht es sicher nicht an, zur Eruierung geschichtlicher Fakten mythologische Zeugnisse wie die verbreiteten Erzählungen vom ursprünglichen Paradies und dem späteren Ursprung des Bösen heranzuziehen.

Hermanns unterscheidet zwei kulturelle Grundtypen. «Wenn die religiösen Kräfte das innerweltliche und überweltliche Leben noch weitgehendst gestalten, dann bilden sie freundliche, sanfte, schlichte, sittsame Menschen, die voller Ehrfurcht und Takt, Entgegenkommen und Liebe sind. Sie sind durch und durch altruistisch. Beherrscht die schwarze Magie die innerweltlichen und überweltlichen Sphären, dann werden die Menschen stolz, überheblich, frech, streitsüchtig, eifersüch-

tig und äußerst sinnlich. Sie sind im höchsten Grade egoistisch» (I, S. 9). Die Unterscheidung klingt allzu idealistisch, doch fügt der Autor etwas realistischer hinzu: «Diese beiden Grundtypen gibt es unter den Menschen der verschiedensten Entwicklungsstufen, ja selbst bis in die Hochkulturvölker hinein.» Da stellt sich allerdings die Frage, mit welcher Berechtigung er auf derselben Seite folgende Behauptung aufstellen kann: «Wie bereits erwähnt, bestehen diese beiden Grundhaltungen nicht von Anfang an unabhängig und selbständig in der Menschheit, sondern die schwarze Magie entwickelte sich später.» Für diese Fundamentalthese fehlt nicht nur jeder beweiskräftige Anhaltspunkt: sie ist von vornherein höchst unwahrscheinlich. Soweit wir die Geistesgeschichte zurückverfolgen können, sind Religion und Magie eng miteinander verbunden; Mythos und Kult ergänzen sich gegenseitig; der Mensch verhält sich bittend, opfernd, unterwürfig, zugleich aber versucht er, die höheren Mächte durch eigene magische Kräfte zu überwinden, zu zwingen, sei es im guten oder bösen Sinne, impliziert doch schon die Förderung von Gesundheit und Fruchtbarkeit (weiße Magie) die Vernichtung feindlicher Kräfte und böser Zaubergeister (schwarze Magie). Auch der Nebenbuhler zum Beispiel ist ein Feind, dessen Tod wünschenswert erscheint. Immer sucht der Magier, was ihm oder seinem Klienten von Nutzen ist; doch, wie schon Montaigne bemerkte, «le profit de l'un est dommage de l'autre». Überhaupt ist es irreführend, unsere ethischen Kategorien von Gut und Böse auf eine primitive, magische Weltanschauung zu übertragen[11a]. Das Überwiegen der einen Grundhaltung hängt von verschiedenen Faktoren ab, so insbesondere von der sozialen Struktur und der Geistesgeschichte. In der ältesten Zeit ist der hieratische Ṛgveda religiös, der mehr volkstümliche Atharvaveda dagegen eher magisch eingestellt. Je mehr jedoch der Kult ins Zentrum rückt und die Brahmanen von rituellen Spekulationen beherrscht werden, desto mehr entwickelt sich eine ausgeprägte Opfermagie.

11a. Vgl. H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*. Göttingen 1919, S. 184–219.

Phänomenologisch sind schwarze und weiße Magie also wesensgleich, auch fehlt der historische Nachweis, daß erstere sich später entwickelt hat. Der böse Zauberer und Schwarzmagier reicht in die Urzeit zurück, ganz abgesehen davon, daß die Unterscheidung zwischen weißer, heilbringender und schwarzer, schädlicher Magie spät ist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, die Ursprünglichkeit des religiösen Gefühls und der weißen Magie sei ein Ersatz für den früher vertretenen «Urmonotheismus», steht doch der Verfasser der «kulturhistorischen» Schule von P. W. Schmidt und P. W. Koppers nahe. In beiden Fällen handelt es sich um theoretische Konstruktionen, die sachlich und geschichtlich unhaltbar sind. In beiden Fällen war wohl dasselbe Motiv wirksam: das Problem der Historizität der göttlichen Offenbarung und damit der prädestinierenden Gnadenwahl zu lösen. Wenn das wahrhaft Religiöse, das Gute schlechthin, ursprünglich ist, liegt das Böse, die Schuld am Sündenfall allein beim Menschen. Damit wird die ungeheure Schwierigkeit der Theodizee, nämlich die Unmöglichkeit für viele Menschen, aus geographischen und geschichtlichen Gründen der Offenbarung und damit der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden, zumindest abgeschwächt. Aber jeder Versuch, den vollkommenen Zustand in die Urzeit zu verlegen, läuft auf einen Paradiesesmythos hinaus, dem alle faktischen Ergebnisse geistesgeschichtlicher Forschung widersprechen.

Im übrigen kann das geistig verhältnismäßig hoch entwickelte Weltbild der Bhil kaum als Maßstab für die wirklich primitiven Naturvölker verwandt werden, sind doch gerade die Bhil während Jahrhunderten stark von den Hindus beeinflußt worden, was schon die Übernahme der Sprache bezeugt. Ebenfalls erscheint uns die Berufung auf die Parapsychologie als abwegig, denn obwohl letztere heute wissenschaftlich erforscht wird, sind die Erklärungsversuche noch voller Widersprüche. Wie kann man da behaupten, daß «die Magie durch die Parapsychologie wissenschaftliches Ansehen» (I, S. 11) erhält? Wohl wird in der Magie der Begriff der Kausalität durch den der Analogie und die mathematisch ausdrückbare, raum-zeitliche Gesetzmäßigkeit durch symbolische Ent-

sprechungen ersetzt. Damit können wir die Prämissen des magischen Denkens verstehen, ebenso aber ihre Erfolglosigkeit, denn sie sind falsch. Nur allzu gerne beruft sich der Okkultismus auf noch unerklärte, parapsychologische Phänomene, wodurch nichts bewiesen wird. Oder soll die noch heute weite Verbreitung der Zauberei und des Hexenwahnes wirklich die Thesen von der späten Degeneration stützen? Der moderne Aberglauben ist ein Überrest des einstmals universal verbreiteten magischen Denkens, das man nicht unbedingt als «Urdummheit» bezeichnen muß, wenn es auch vom rational-logischen wie erfahrungsmäßigen Standpunkt als objektiv unhaltbar und unwirksam überführt wird (vgl. I, S. 13). Dabei übersieht Hermanns den Grundunterschied zwischen Magie und Parapsychologie: während parapsychologische Phänomene experimentell festgestellt, aber noch nicht theoretisch erklärt werden können, sind die theoretischen Prämissen der Magie bekannt, weil sie jedoch falsch sind, führen sie nicht zu praktischen, verifizierbaren Resultaten, wie zum Beispiel beim Regenzauber. Magische Heilungen sind durch Autosuggestivkraft, also psychologisch und nicht durch okkulte Mächte zu erklären.

Wenden wir uns nach dieser grundsätzlichen Erörterung der zweiten Frage zu, dem Verhältnis des Hinduismus zur religiös-magischen Weltanschauung der Primitivstämme. Während wir bei diesen nur die aktuellen Vorstellungen, mögen sie noch so archaisch sein, erforschen können, bietet uns jener einen Einblick in die geistige Entwicklungsgeschichte über Jahrtausende. Da sehen wir, wie neben den religiösen Hymnen des Ṛgveda zu gleicher Zeit im Atharvaveda magische Zauberformeln obwalteten, worunter gerade die schwarze Magie eine Vorrangstellung einnimmt. In den Brāhmaṇas wird der ganze Opferkult zu einem großartigen magischen System ausgebaut. Wohl geht es primär um die Förderung heilbringender Kräfte, wesentlich ist jedoch die Götterdämmerung, die Ohnmacht der Götter gegenüber dem magischen Zwang der wahrhaft wissenden Brahmanen. Daneben bestand und verbreitete sich der nie-

dere Aberglauben der Zauberer *(yātu)*, wie er in zahlreichen Texten uns überliefert wurde[12]. Falsch wäre es bestimmt, in dieser Entwicklung eine Degradierung des religiösen Geistes zu erblicken, denn das magische Ritual bildet eine logische Vorstufe zur mystischen Spekulation der Upaniṣaden. Noch später treten die beiden Grundhaltungen in engster Verbindung miteinander auf, so besonders im Tantrismus: die höhere, vergeistigte Tradition, die durch den Yoga bereits experimentell wissenschaftliche Gestalt angenommen hatte, vermischte sich mit den Zauberpraktiken der niederen Schichten des Volkes, nicht ohne daß letztere wenigstens einen tieferen, symbolischen Gehalt durch diese Verschmelzung erhalten hätten. Nichts weist darauf hin, daß der Homo magicus als dekadenter Nachfolger des Homo religiosus zu betrachten wäre, vielmehr darf er als der Vorläufer des wissenschaftlichen Empirikers angesehen werden, wie denn schon Oldenberg die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte als eine «vorwissenschaftliche Wissenschaft» bezeichnet hat[13].

Entwicklungsgeschichtlich darf hier daran erinnert werden, daß auch die modernen Naturwissenschaften – von der Astronomie bis zur Chemie – weitgehend aus magischem Forschen und Denken entstanden sind. Der wesentliche Schritt von der religiösen zur magischen Einstellung besteht in der Annahme einer universalen Gesetzmäßigkeit gegenüber der göttlichen Willkür. Dem Willen des Gottes steht es anheim, die Gebete und Opfergaben des Priesters um Regen zu erhören, indes bannt ihn der Zauberer kraft seines Wissens und seiner Riten mit magischem Zwang: «Und wenn der Regengott nicht regnen will, er regnet doch», heißt es in einem alten Texte. Damit wird der Gott selbst zu einem unpersönlichen Mechanismus, der vom wissenden Brahmanen gesetzmäßig

12. Vgl. A. Weber, *Zwei vedische Texte über Omina und Portenda*, Berlin 1859; W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, Amsterdam 1900; W. Caland, *Altindische Zauberei*, 1908; J. Gonda, *The Ṛgvidhāna*, Utrecht 1951; G. W. Bolling and J. von Negelein (Eds.), *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda*, Leipzig 1909.

13. H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1919; vgl. S. Lévi, *La doctrine du sacrifice*, Paris 1898.

beherrscht werden kann. Sicherlich sind die Grundvoraussetzungen dieses Denkens ungenügend: einerseits der Realitätsbegriff mit seiner Aufteilung der Wirklichkeit in magische Substanzen, die wirr konkretistisch verwoben sind, anderseits die archaischen Denkformen der Analogie, der esoterischen Äquivalenzen usf. Wissenschaft entsteht durch experimentell verifizierbare Analyse der Wirklichkeit in Verbindung mit streng formalen Denkgesetzen. Im Hinduismus vollzog sich diese «logische» Weiterentwicklung der Zauberpraktiken und magischen Schlußfolgerungen weniger im Bereich der Naturwissenschaften als auf rein religiösem Gebiete: die exakte Analyse des heiligen, zauberkräftigen Wortes führt zu Pāṇinis Grammatik, die induktive Beschreibung der Bewußtseinszustände unter genau vorgeschriebenen Bedingungen, wie Atemkontrolle, Konzentration und Meditation, führt zum Yoga. So blieb das indische Denken vorwiegend dem religiösen Bereich verhaftet, in dem magische Vorstellungen, psychologische Techniken und philosophische Spekulationen eng miteinander verbunden sind. Gerade dieses freie Nebeneinander ohne die rigide Trennung durch ein Dogma – das gesellschaftliche des Kastensystems ausgenommen – erleichterte den Primitivstämmen den Übergang zum Hinduismus: irgend einen Ansatzpunkt archaischer Natur konnten sie darin immer entdecken und damit einfach zu einer neuen niedern Kaste werden.

Mächtig ist der Einfluß der indischen Hochkultur bei allen Primitivstämmen (Assam ausgenommen), insbesondere jedoch bei den Bhil und Gond, haben doch letztere die Motive des Rāmāyaṇa in der «Geschichte des Lachhaman Jati» nacherzählt. In der Erzählung Pandavani ist Bhimsen, einer der fünf Pāṇḍava-Brüder des großen Epos «Mahābhārata», der Hauptheld. So erstaunt es auch nicht, daß wir den Hochgöttern des Hinduismus in den Primitivstämmen häufig begegnen, Viṣṇu unter dem Namen Bhagwan (*bhagavant*, «der Erhabene») und Śiva als Mahadev, sowie dessen Gattin Gaurī-Parvatī usf. Eine hervorragende Rolle bei den Gond spielt der legendäre Guru Gorakh (Gorakhnātha), der Begründer des Haṭha-Yoga (zwischen 9. und 12. Jh.?). Bemerkenswert ist das Fehlen buddhi-

stischen Einflusses, was auf die späte Berührung mit dem Hinduismus zurückzuführen ist. Hermanns hebt allerdings mit Recht die eigenartige Ausbildung der entsprechenden Mythologeme hervor. «Sanskritnamen beweisen also nicht von vornherein, daß Hindu-Gestalten übernommen wurden, besonders, wenn diese ein ganz nicht-hinduistisches Gepräge haben. Namenentlehnung bedeutet noch keine Sachentlehnung» (II, S. 460).

Auffallend ist das Fehlen gewisser Motive, so das der Schöpfung aus dem kosmischen Ei. Auch die Zerstückelung eines Urwesens, aus dessen Teilen bestimmte Kreaturen und kosmische Bereiche entstehen, ist selten. Hermanns unterstreicht den Gegensatz zwischen dem religiös-magischen Weltbild der Primitiven Zentralindiens zu den Vorstellungen der indischen Hochkultur. Dem «zyklischen Urtyp» der letzteren, wonach die Welt ewig, nicht von einem Gott erschaffen ist und sich in ungeheuren Perioden im endlosen Rhythmus von Evolution und Auflösung wiederholt, steht bei den Primitiven der «mythische Urtyp» entgegen mit einem vom Höchsten Wesen gesetzten Schöpfungsbeginn, einer gradlinigen Entwicklung und einem endgültigen Ende der geschaffenen Welt. Die kosmogonischen Vorstellungen werden konfrontiert (II, S. 457–470). Hierzu ist immerhin zu bemerken, daß sonst der Mythos von der ewigen Wiederkehr gerade in archaischen Kulturen verbreitet ist[14], daß anderseits im altvedischen Bereich diese Vorstellung noch fehlt, während der Schöpfergott eine hervorragende Stellung einnimmt. Es handelt sich bei den indischen Weltzyklen wahrscheinlich um einen spekulativen Überbau, vielleicht unter babylonischem Einfluß. Interessant ist dennoch das Fehlen dieser so grundlegenden Anschauung bei den Primitivstämmen, die verständlicherweise für theoretisch-philosophische Gedankengänge weniger zugänglich sind. Aber bestimmt kann nicht von einem «mythischen Urtyp» mit gradliniger Entwicklung von Schöpfung bis Weltende die Rede sein[15], denn diese Vorstellung ist christlich,

14. Vgl. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953.

15. Man vergleiche, was hierzu ein Kenner der primitiven Mythen Indiens sagt: «Die meisten Primitivstämme haben weder einen Begriff von einer Erschaffung der Erde noch

sie geht im Gegensatz zur älteren zyklischen Zeitauffassung vor allem auf Augustinus und dessen Auslegung der einmaligen geschichtlichen Offenbarung zurück.

Mannigfaltige Motive über die Erschaffung der Erde verraten ebenfalls hinduistischen Einfluß, so das Tauchen und Suchen nach ihr auf dem Meeresgrund, das Emporheben und Festigen, ihre Ausbreitung und Befruchtung. Daneben ist noch von den Säulen der Welt und den Trägern der Erde, besonders als Schlange und Schildkröte, wie im Hinduismus die Rede. Außerordentlich schwierig ist es allerdings häufig, die Hindu-Mythenschicht von der primitiven genau zu trennen, da ja auch erstere während Jahrhunderten von dieser beeinflußt und durchdrungen wurde. Methodisch wird es darum gehen, möglichst alte Mythologeme herauszuschälen, denn je weiter wir sie zurückverfolgen können, um so geringer wird die Wahrscheinlichkeit einer Beeinflussung durch die Urbevölkerung. Dasselbe gilt auch für die Erzählungen von der Sintflut, die ganz eigenartige Züge aufweisen, was eine Übernahme jedoch nicht ausschließt (vgl. I, S. 50–51; 73 f.; II, S. 473), oder besonders vom Hochgott Bhagwan, dessen ursprünglich hinduistische Merkmale durch Stammeseigentümlichkeiten modifiziert wurden (vgl. aber II, S. 411 f.)[16]. Sehr interessant ist Hermanns Behauptung, daß Śiva und Rudra unabhängig nebeneinander bestanden haben: letzterer entstammt der arischen Herrenschicht, Śiva dagegen der vorarischen Kultur- und Urbewohnerschicht. Śiva ist der große Zauberer und Yogin, dessen typische

von einer zeitlichen Begrenztheit der Menschenwelt, und wo sich Mythen von der Weltschöpfung finden, tragen sie Züge, die auf Beeinflussung von seiten des Hinduismus hindeuten» (C. von Fürer-Haimendorf, ibid. S. 282).

16. Vgl. C. von Fürer-Haimendorf, ibid. S. 284: «Die über Sprach- und Stammesgrenzen hinausgehende weite Verbreitung des Namens Bhagavan legt gewiß die Vermutung nahe, daß es sich bei der Verehrung dieser Hochgottgestalt nicht um das Produkt einzelner Stammeskulturen, sondern um eine geistige Strömung weiteren Ausmaßes handelt. Dabei ist es jedoch durchaus möglich, daß in den Vorstellungen mancher Primitivstämme schon vor ihrer Beeinflussung durch die Bhakti-Religion da und dort Ansätze zu einem Hochgottglauben vorlagen und daß in einzelnen Stammesmythologien beheimatete Göttergestalten mit dem Bhagavan der hinduistischen Volksreligion identifiziert wurden.»

Ausstattung – Dreizack, Trommel, Keule mit Menschenschädel usf. – und dessen äußerer Aufputz ganz den primitiven Magier offenbaren. Man mag sich allerdings fragen, ob schamanistische Züge nicht bereits den vedischen Rudra kennzeichnen (z. B. RV 10, 136, 7)[17].

In diesem Zusammenhang sei auf einen merkwürdigen Bhil-Ritus, den sogenannten Frosch-Regenzauber, hingewiesen. Beim Ausbleiben des Monsunregens suchen junge Burschen Zweige und legen sich mit diesen unter Hersagen bestimmter Zauberformeln in Froschposition auf die Erde, um den Regen herbeizubringen. Dies erinnert an das Froschlied von RV 7, 103, wo Brahmanen als Frösche gleichfalls in Verbindung mit dem Regen erwähnt werden. Verschieden sind die Interpretationen, doch scheint die Auslegung als Regenzauber gegenüber der Satire oder Parodie entschieden vorzuziehen zu sein (vgl. Geldner zur Stelle). Allerdings muß die Frage offenbleiben, ob es sich um die Einkleidung einer autochthonen Zeremonie in hymnisches Gewand oder um eine unabhängige Parallelentwicklung eines Analogiezaubers handelt.

Besondere Beachtung verdient die Feststellung, daß der eigentliche Wiedergeburtsglaube der Hindus unter den Stammesangehörigen fehlt. So finden wir zum Beispiel bei den Baiga wohl die Wiederverkörperung der Ahnengeister in ihren Nachkommen, besonders des Vaters im Sohn oder in der Tochter, je nachdem er ihn oder sie mehr geliebt hat, doch wird dies niemals bestimmt durch das universelle Gesetz der Vergeltung der Taten (II, S. 330). Bei den Gond halten nur jene Eingeborenen, die mit den Lehren der Hochkultur besser bekannt wurden, dafür, daß «des Menschen Schicksal das Resultat seiner guten und bösen Taten in seiner früheren Existenz ist» (II, S. 446). Im wesentlichen stimmen ihre Jenseitsvorstellungen mit jenen anderer archaischer Völker weitgehend überein, so auch betreffs der Wiederverkörperung, die niemals eine

17. Dagegen kam E. Arbman, *Rudra*, Uppsala 1922, S. 281, zum Ergebnis, daß der Rudra der jüngeren vedischen Überlieferung kein anderer als der volkstümliche Śiva ist. Im folgenden versucht er den Nachweis, daß wir in dieser jüngeren Gestalt zugleich die ursprüngliche zu erblicken haben. Über das Muni-Lied 10, 136 in Verbindung mit Rudra-Śiva ausführlich S. 298 ff.

moralisch gesetzmäßige Seelenwanderung darstellt[18]. Daraus ergeben sich zwei grundlegende Schlußfolgerungen: 1. haben die Primitivvölker das höhere, spekulative Ideengut des Hinduismus nicht assimiliert; 2. beweist dies, daß die Seelenwanderungslehre nicht aus niedern Kulturschichten stammt, sondern das Produkt einer langen Entwicklung der vedisch-arischen Reflexion besonders unter dem Einfluß der Kṣatriyas bildet[19].

Vom soziologischen Standpunkt hebt Hermanns den Kollektivismus der Primitivvölker hervor. «Nicht der Einzelmensch steht im Zentrum, sondern die Gemeinschaft von Familie, Sippe und Stamm. Das Gemeinschaftsfühlen und -denken regelt alles und jedes, auch das Intimste des Menschen, die Ehe. Wer gegen die Gemeinschaftstabus verstößt, wird feierlich aus ihr ausgestoßen» (II, S. 482). Es ist höchst wahrscheinlich, daß gerade die wachsende Aufnahme solcher Stammesverbände in den Schoß des Hinduismus zur Rigidität des Kastensystems geführt und dessen lange Erhaltung überhaupt ermöglicht hat, wie anderseits gerade die hinduistische Gesellschaftsform der autochthonen Bevölkerung eine weitgehend religiöse Autonomie sicherte.

Über das Priestertum der verschiedenen Stämme handeln mehrere aufschlußreiche Kapitel (vgl. II, S. 84 ff.), wobei es sich in der Regel um

18. Bei manchen Stämmen Assams gelangt der Tote in die nächstgelegene Unterwelt, von wo er nach neuerlichem Tode stufenweise in immer tiefere Bereiche wandert. Dies erinnert an den Wiedertod von Śatapatha Brāhmaṇa 2, 3, 3, 9; 10, 1, 4, 14; 11, 5, 6, 9; 11, 4, 3, 20 usw. Vgl. C. von Fürer-Haimendorf, ibid. S. 282 und 290: «Viele Stämme Vorderindiens sind mit der Idee der Reinkarnation vertraut, doch fehlt ihren Vorstellungen meist das sittliche Element des hinduistischen *Karman*-Begriffes. Die Art der Wiedergeburt wird ihrer Meinung nach nicht von den in einem vorhergehenden Leben erworbenen sittlichen Verdiensten bestimmt, sondern erscheint dem Zufall oder dem Willen eines höchsten Wesens unterworfen. Ferner ist es oft ein unpersönliches Lebensprinzip, das reinkarniert wird, während die Persönlichkeit des Verstorbenen sich im Totenland den dahingeschiedenen Vorfahren zugesellt.» In der Anmerkung verweist er auf seinen Beitrag: *The After-Life in Indian Tribal Belief*, Journal of the Royal Anthropological Institute, Bd. 83, 1953, S. 37–49.

19. Vgl. P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Bern 1966, S. 296 ff., 434 ff., 475 ff. Nicht bestritten sei die Möglichkeit, daß die arische Spekulation durch primitive Vorstellungen beeinflußt oder wenigstens bestärkt wurde. Wesentlich erscheint uns, daß im Brahmanismus der Wiedergeburtsgedanke von Anfang unlöslich mit dem Karman-Gesetz verbunden ist, so schon in der Lehre vom Wiedertod.

den Typus des Magiers und Zauberers handelt, der dem Schamanen nähersteht als dem Brahmanen des Hinduismus. Manche schamanistische Elemente, die schon im Vedismus durchzusickern beginnen, können demnach mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Urbevölkerung zurückgeführt werden[20]. Ausschlaggebend ist das verhältnismäßig stark ausgeprägte Priestertum natürlich in der Überlieferung des umfangreichen Mythen- und Ritenschatzes, der allerdings in jüngster Zeit unter den Einflüssen der Zivilisation rapide zusammenschmilzt. Wenn Hermanns anderseits annimmt, daß eine rein gedächtnismäßige Überlieferung des gewaltigen magisch-religiösen Stoffes niemals ausgereicht hätte und er daher eine kollektive und vererbbare «Überbewußtseins-Sphäre» (II, S. 484) postuliert unter ausdrücklicher Berufung auf parapsychologische Phänomene, so können wir dem kühnen Hochflug seiner Phantasie nicht mehr folgen, ganz abgesehen davon, daß dies den bisherigen Ergebnissen der Vererbungslehre zuwiderläuft.

Damit gelangen wir zum dritten Punkt: den religionsgeschichtlichen Folgerungen. In der Zusammenfassung der erzielten Resultate (II, S. 457 bis 536) versucht der Verfasser eine neue religionsgeschichtliche Theorie zu konstruieren, deren apologetische Ziele nur allzu offenkundig sind. In diesem Rahmen müssen wir uns begnügen, auf zwei Hauptthesen hinzuweisen. Hermanns stellt sich erstens eindeutig auf den Standpunkt der Entwicklungslehre, nimmt dabei aber, im Gegensatz etwa zu Teilhard de Chardin, so weit wie möglich eine konservativ katholische Haltung ein. Die biologische Evolution trifft nach ihm bloß auf die tierische Sinnesseele, nicht aber auf die von ihr wesenhaft verschiedene menschliche Geistseele zu: letztere ist eine Neuschöpfung des Schöpfergottes (II, S. 492). Dabei beruft er sich auf das Zeugnis der Mythen der Primitivvölker. Darnach wird «jede einzelne Menschenseele vom höchsten Wesen gesandt». Und der Schluß: «Diese einfachen Menschen haben eine

20. So gehört zum Beispiel der götterbesessene, verzückte, langhaarige Muni, der mit Rudra Rauschgift(?) trinkt, zur jüngsten Schicht des Ṛgveda (10, 136).

klare Vorstellung vom Ursprung des Menschen und seiner beiden Wesenselemente Leib und Seele» (id.). Ob die modernen Biologen wohl diesem Argument folgen werden? Doch führt dies zum zweiten Punkt: die Ursprungs- und Endmythen werden als Offenbarung des höchsten Wesens gedeutet. Offensichtlich handelt es sich hier um einen Ersatz für die ältere These von P. W. Schmidt über den Urmonotheismus, welche Hermanns «als schwach und nicht überzeugend» ablehnt (II, S. 503). So begegnen wir folgender Behauptung: «Die Echtheit und Wahrheit der Gottesoffenbarung, welche die Primitiven in ihren Ursprungs- und Endmythen festhalten, ist durch einen außergewöhnlich gesicherten Überlieferungsstrom gewährleistet» (II, S. 496).

Mag die These schon durch ihre Kühnheit überraschen, so erstaunt sie noch mehr durch ihr so eng begrenztes Fundament: auf Grund einiger zentralindischer Stämme wird ein für die gesamte Völkerkunde verbindlicher Schluß gezogen. Dabei überzeugt nicht einmal das aus diesem engen Bereich herangezogene Material. Eine Unterscheidung von Sinnesseele und Geistseele ligt dem primitiven Denken noch fern, dazu handelt es sich um Stämme, die bereits vom Christentum beeinflußt wurden, wie dies zum Beispiel aus der Scham vor der Nacktheit nach dem Essen der verbotenen Paradiesesfrucht deutlich hervorgeht (I, S. 81). Dazu stehen die Folgerungen, die Hermanns aus einer ad hoc erfundenen spekulativen Entwicklungslehre zieht (II, S. 484 ff.), in krassem Gegensatz zu den Ergebnissen der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, wie sehr er sich auch bemüht, seine Hypothese von dieser Seite her zu untermauern. So stellt er zum Beispiel die Behauptung auf: «Die im obigen gewonnenen Beweise, daß Ursprungs- und Endmythen als Offenbarung eines Schöpfergottes zu gelten haben, werden durch die Ergebnisse der *Religionswissenschaft* aufs nachdrücklichste bekräftigt» (II, S. 499). Kein Wunder, daß die Parapsychologie einmal mehr herhalten muß.

Die Religionsgeschichte soll ebenfalls beweisen, daß sogar die sekundären und tertiären Kulturvölker, «die aus den mannigfaltigsten Vermischungen der Jäger, Bauern und Hirten hervorgingen» (II, S. 503), als

Bewahrer der Ursprungs- und Endmythen in Betracht kommen. Als «instruktives Beispiel» werden die alten Sumerer angeführt, wobei wiederum von einem Mythos, der psychologisch zu deuten ist, auf eine metaphysische Wahrheit und damit die Gültigkeit eines Dogmas geschlossen wird. Allein, ein Blick auf die altindische Geistesgeschichte, die uns zuverlässiger überliefert wurde, hebt die Haltlosigkeit dieser Schlüsse hervor.

Wenn wir die religionsgeschichtlichen Thesen von Hermanns gesamthaft ins Auge fassen, drängt sich die Überzeugung auf, es werde hier nicht mehr wissenschaftlich geforscht, sondern auf Grund eines festen Dogmas theologisch spekuliert. Dabei erscheint uns der Urmonotheismus von Pater P. W. Schmidt immerhin von sachlicher wie gedanklicher Sicht besser fundiert als die Hypothese von der Uroffenbarung. Ohne die Rolle des Magischen als Vorläufer wissenschaftlichen Beobachtens und Denkens schmälern zu wollen, wird ihm hier ein eigentlicher Wahrheitsgehalt zugesprochen, so daß schließlich etwa die Astrologie als ewige Wahrheit gelten müßte oder alle Mythen, sofern sie einen einigermaßen universellen Chakter haben, als Uroffenbarung zu betrachten wären. Hier wird Geschichte umgekehrt: die dunklen Anfänge mythisch-magischen Denkens, das durch Scheitern und wiederholtes Versuchen zur objektiven Erforschung der Wirklichkeit führte, wird gerade als das wahrhafte Erfassen dieser Realität verstanden. Dabei läßt sich induktiv überhaupt kein zusammenhängendes primitives Weltbild herstellen: die Seelenvorstellungen wie auch die Ursprungs- und Endmythen sind bei allen Stämmen komplex, heterogen und widerspruchsvoll, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit in ethnologischer Sicht, jemals absolut Ursprüngliches zu ergründen.

Trotz diesen Einwänden ist es sicherlich das Verdienst des Verfassers, neue Anregung zur Diskussion religionsgeschichtlicher Grundprobleme geboten zu haben. Er zeigt uns zugleich, worin die eigentliche Problematik für einen katholischen Forscher liegt. Uns ging es fast ausschließlich um eine kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Grundthe-

sen, deshalb sei gleich hinzugefügt, daß in allen übrigen Punkten Hermanns höchste Anerkennung gebührt, besonders für die ungeheure Materialfülle, die er in übersichtlicher und ansprechender Weise darzubieten versteht. Es ist äußerst wünschenswert, daß die übrigen vier Bände in rascher Folge und ebenso gediegener Ausstattung erscheinen können.

Für den Indologen liegt in diesen Arbeiten ein Interesse ganz besonderer Art. Schon längst war der Einfluß der Primitivstämme auf die Bildung der hinduistischen Volksreligion bekannt, doch nur lückenhaft und konjektural erforscht. Die Ethnologie indes bietet die Möglichkeit, diesen Assimilations- und Integrationsprozeß auf Grund eines gewaltigen Vergleichsmaterials näher zu untersuchen und rein empirisch selbst heute noch zu beobachten. Waren bisher Völkerkunde und Indologie streng getrennt[21], so gilt es nun, gemäß einem entsprechenden Programm beide zu verbinden und gleichsam ein neues Fachgebiet zu schaffen, was zu einem exakteren Verständnis der indischen Religionsgeschichte beitragen wird. Selbst der Ethnologe und Religionssoziologe wird aus dieser Betrachtungsweise Nutzen ziehen, insofern sie ihm ebenfalls gestattet, den Einfluß der Hochreligion auf die Primitivstämme – und gerade dies wurde bisher zu wenig berücksichtigt – zu beobachten und damit objektiver einzuschätzen. Zugleich wird dies ein klärendes Licht werfen auf manche Aspekte der aktuellen indischen Problematik. Immer wieder wurde als Charakteristikum des Hinduismus die «Einheit in der Vielfalt» betont, wobei auf den ersten Punkt das Hauptgewicht fiel. Wir sahen jedoch, daß der Mechanismus der Verschmelzung weitgehend bestimmt war durch die indische Gesellschaftsordnung, das Kastensystem[22]: Dieses impliziert indes rigide Trennung und Heteroge-

21. Hermanns selbst trat zuerst durch namhafte Veröffentlichungen auf dem Gebiete Westchinas und besonders Tibets hervor, wandte sich also spät der indischen Völkerkunde zu. Allerdings wird schon im 2. Bande die Beziehung der primitiven Kulturen zur hinduistischen Volksreligion stärker berücksichtigt. Vgl. auch seinen Beitrag *Hinduism and Tribal Culture*, Bombay 1957 (konnte nicht eingesehen werden).

22. Vom religiösen Standpunkt wurde die Assimilierung wohl begünstigt durch ein altvedisches Prinzip, nämlich den Henotheismus, wonach jeder Gott jeden andern unter Um-

neität, fristen doch die assimilierten Primitivstämme ein schattenhaftes Dasein als niedrigste Kasten am Rande der hinduistischen Hierarchie. Gerade diese Heterogeneität und Diskriminierung bildet gegenüber der verhältnismäßig homogeneren chinesischen Kultur ein gewaltiges Hindernis – man denke auch an die nicht hinduisierten Nāga-Stämme Assams oder an die religiöse Gemeinschaft der Sikhs – für die Verwirklichung eines einheitlichen sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungsprogramms.

ständen vertreten konnte, eine Nivellierungstendenz, die ihrerseits zum Pantheismus führte: Das göttliche All-Eine der monistischen Systeme schließt jedoch auf einer niederen, weltlichen Ebene die Vielheit ganz verschiedenartiger Götter nicht aus, was den Dorfgottheiten und Stammeskulten die Aufnahme auch vom philosophisch-dogmatischen Standpunkt erleichterte.