

Die Anfangsentwicklung der geistigen Cultur des Menschen.

Von Dr. G. Grupp.

III. Die Religion.¹⁾

Die Religion eines Volkes erschliesst uns sein innerstes Fühlen und Denken. Die religiösen Anschauungen und Gefühle gehen am tiefsten, sie bilden den geheimnissvollen Hintergrund des menschlichen Wesens, ganz entsprechend dem objectiven Verhältniss Gottes oder der Götter, welche Grund und Wesen der Dinge erklären sollen. Die religiösen Ideen offenbaren uns die Tiefe und Höhe des Geisteslebens und geben die vorzügliche Richtung der Strebungen, Wünsche und Stimmungen eines Volkes an, ob sie mehr ruhig und friedlich oder stürmisch und kriegerisch, weich oder hart, niedrig oder erhaben, sinnlich oder geistig sind.

A. Der Ausgangspunkt: Die historischen Thatsachen

1. Der Polytheismus.

Wenn wir im Folgenden an die Aufgaben gehen, Ursprung und Wachstum der Religion zu verfolgen, so erhebt sich zunächst die Frage nach einem festen Ausgangspunkt der Untersuchung. Es liegt nun allerdings nahe, historisch bis auf die entlegensten Zeiten der Religionsgeschichte zurückzugehen. Allein die ältesten Denkmale des Denkens und Schaffens der Völker stammen aus verhältnissmässig später Zeit und die Gestalt des religiösen Denkens, die uns

¹⁾ Über die Entwicklung der Sprache und Litteratur s. Philosophisches Jahrbuch. Bd. I. S. 297 ff. 1888.

in den ältesten Schriftdenkmalen entgegentritt, kann nicht ursprünglich sein, soviel ist gewiss. Der Polytheismus, der uns hier begegnet, der Glaube an eine Göttervielheit und zwar an Götter, welche losgelöst von allen natürlichen realen Grundlagen des kosmischen, psychischen oder theologischen Seins in abstracter Höhe, in der freien Sphäre der geistigen Intuition schweben, ein solcher Glaube kann nie den Anfang der Religion bedeuten, da er aus sich nicht verständlich ist. Wo sind nun aber die Voraussetzungen desselben zu suchen? Diese wären leicht durch philosophische Construction gewinnbar, wenn es ausreichen würde, die vorhandenen Göttergestalten mittelst der Etymologie ihres Namens, ihres Charakters und ihrer Bedeutung entweder an die Natur oder seelische Erscheinungen anzuknüpfen. Allein damit ist die Hauptfrage, wie der Mensch zur Naturverehrung und von da zum Polytheismus gelangt, noch nicht gelöst. Gewiss herrschte in dieser Entwicklung nicht reine Willkür. Die Naturverehrung war zwar ein Wahn, aber kein Wahn ist ohne einen Kern von Wahrheit, der sich entweder immer mehr verlor oder erst allmählich herauschälte aus der phantastischen Umhüllung. Nun finden sich in jeder polytheistischen Religion auch verschiedenartige andere Elemente, welche Beziehungen zu einfacheren That-sachen vermitteln und für eine Erklärung eine Brücke zu bieten scheinen. Es sind dies einerseits die idololatrischen und andererseits die monotheistischen Spuren religiösen Glaubens.

2. Die Idololatrie.

Im engeren Sinne bedeutet die Idololatrie die Verehrung von Sinnbildern des Göttlichen, also von Götterstatuen, Hermen (Teraphim) u. s. w. Einen solchen Cultus finden wir in allen Religionen, die uns hier beschäftigen. Dazu kommt eine ausgedehnte Verehrung von Naturgegenständen, Steinen, Bäumen und Thieren, von Flüssen, Wäldern und Bergen, der Sonne, des Mondes u. s. w. Diese historischen That-sachen erhielten nun eine ganz unerwartete Beleuchtung durch die Entdeckung von Völkerschaften, deren ganze Religion in solchen Culten zu bestehen schien. Und zwar glaubte man bei diesen zu bemerken, dass sie zwischen dem Naturgegenstand und dem Geist, der darin hause, kaum oder gar nicht unterschieden und dass beides in derselben Vorstellung des Fetisch zusammenflüsse. Da nun einmal der Polytheismus, ja auch der Theismus in seiner nähern Form als Wahn galt, so schien es keine Erniedrigung für

den Menschen, wenn man seine religiöse Entwicklung an die Verehrung der nächstliegenden greifbaren Dinge anknüpfte. Das menschliche Bewusstsein mochte sich dann für seine Demüthigung damit trösten, dass sich der Mensch von dem dumpfen, trüben zu einem lichterem Wahne erhob.

Allein es waren doch nur einzelne Erscheinungen, welche diese Ansicht beachtete. Neben ihnen stehen nämlich bei den alten Culturvölkern, die doch zunächst massgebend sind, höhere und reinere, monotheistische Momente, die man nicht unbeachtet lassen konnte.

3. Der Monotheismus und Henotheismus¹⁾.

In allen Religionen finden sich monotheistische Elemente in grosser Anzahl und es kann sich nur darum handeln, ob sie Reste vergangener Anschauungen oder Keime aufblühender Speculation sind.

a. Selbst wo die Fülle der phantastischen Göttergestalten Auge und Gesichtskreis ausschliesslich füllt, ist es oft, als ob die Einheit des Gottesgedankens den feststehenden und umfassenden Hintergrund bilden würde, auf dem sich der Reichthum der göttlichen Wesen ausbreitet; es ist dieselbe Atmosphäre göttlichen Lebens, welche den breiten Götterhimmel umgibt und durchdringt. In dem Fatum der Alten gewinnt diese Thatsache einen lebendigen Ausdruck. Im germanischen Götterhimmel sind die Götter vergänglich, aber es bleibt der feste Boden, auf dem sie sich bewegen, und er bringt neue Göttergenerationen hervor. Happel gibt dieser Thatsache eine subjective Wendung, wenn er betont, dass das religiöse Bewusstsein, welches diesen Wechsel erfasst und in einer bestimmten Reihe von Göttern nicht aufgeht, unerschöpflich und tiefer sei, als der Schein es vermuthen liesse.

b. Noch deutlicher und entschiedener gelangt das auf Monotheismus angelegte und abzielende Bewusstsein zum Ausdruck in jenen hervorragenden Göttergestalten, wie Amun-Ra, Osiris, Schang-ti, Dyaus (Zeus, Zio), Zeus-Jupiter²⁾, Odin u. s. w. Allerdings schliessen diese Hauptgötter Nebengötter nicht aus und es ist daher kein Monotheismus, sondern wenn man will Henotheismus, was hier vorliegt. Sie sind die obersten Götter, denen die andern gleichsam

¹⁾ Vergl. Schanz, Apologie II § 2-4. Gutberlet, Apologetik I S. 68 ff.

²⁾ „Der Vater der Götter und Menschen.“

wie Engel dienen. Nun können auch leicht diese Nebengötter sich dem Verehrer und Beter zu unbeschränkten Grössen erweitern und erheben. Es kommt daher in manchen Hymnen allerwärts vor dass der Gott, an den er sich gerade wendet und der ihm augenblicklich das höchste Wesen darstellt, in Ausdrücken gepriesen wird, die nur auf den Schöpfer und Herrn des Alls passen.

In Aegypten tritt uns in ältester Zeit Nutar (die Macht) entgegen. Nutar ist Schöpfer des Himmels und der Erde, der Götter und Menschen, er ist durch sich und ewig und erhört die Gebete der Menschen. In einem Gesange an Amun-Ra heisst es, er sei „der Eine in seinen Werken, einzig unter den Göttern, der schöne Stier im Kreise der Götter, das Haupt aller Götter, der Herr des Glaubens, der Vater der Götter, Schöpfer der Menschen und Schöpfer der Thiere, Herr alles Lebens, der Schöpfer der Fruchtbäume und Kräuter, Ernährer des Viehs, welchem die Götter Ehre geben, Erschaffer der Dinge oben und unten, Erleuchter der Erde, der im Himmel in Frieden thront, König-Ra, Herr und Schöpfer der ganzen Erde — an dessen Güte sich alle Götter erfreuen, gekrönt im Flammenhause, dessen Geruch die Götter lieben, wenn er von Arabien herkommt.“¹⁾ Verwandt, ja beinahe identisch mit Amun ist Osiris (Sonnengott) „der Sohn Gottes, der Erstgeborene der Himmlischen und Erzeuger der Zeit, der Erwecker und Beleuchter des Lebens, Bereiter der Speisen und Fürst der Verstorbenen.“ Von Neith, der Mutter Erde heisst es im Saistempel, sie sei Alles, was war, ist und sein wird. Auch Thot (Hermes) wird als höchster Gott gepriesen.

Besonders häufig ist in den indischen Religionsbüchern die Erscheinung, dass der Sänger einen Gott, den er gerade im Auge hat, als höchsten preist. Bald erscheint als solcher Dyaus, Varuna und Mitra, bald Indra und Soma, bald Agni (Feuer), Savitar und Visvakarman (die Sonne als belebend und Alles schaffend). Indessen hat man mit Erfolg versucht, in die Verwirrung dadurch eine Ordnung zu bringen, dass man die Verehrung des einen und andern Hauptgottes verschiedenen Zeiten zutheilte. Dafür sprach besonders der Umstand, dass gewisse Hauptgötter um ihren Rang oder um Alleinberechtigung im religiösen Bewusstsein ringen. Wir lassen einige Proben folgen:

Ein Hymnus an Varuna, von dem es heisst, dass in ihm und durch ihn Alles sei, beginnt: „Der Sonne machte Varuna die Pfade, die fluthenden Gewässer strömen vorwärts. Den Tagen schuf er ihre weiten Bahnen und lenkt sie, wie ein Renner seine Stuten. Sein Odem ist der Wind, die Luft durchrauschend, wie durch ein Ried das wilde Thier sich Bahn bricht. Was weite Erd' und hoher Himmel fassen, das Alles ist dein liebes Reich, Varuna.“

¹⁾ Amun-Ra erscheint hier als Sonne, die in Arabien aufsteigt. Das Gedicht findet sich bei Birch, Records of the Past. II. v.

(7, 87). „Dies All gehört dem weisen Fürsten, Aditja, mög' mächtig alle Wesen er beherrschen.“ — „Lass, Herr, uns stets in deinem Schutze weilen, du reich an Helden, weit und breit gebietend, und all ihr unbesiegtten Heldensöhne der Aditi, nehmt hin uns als Genossen!“ Im Rangstreit Varuna's und Indra's sagt jener, seinem „Willen fügen sich die Götter, mit seinen Leibern sei das Volk ihm eigen und er habe Alles erschaffen.“ Indra aber, er sei es, der den Streit erzeuge und den Sieg erringe, er könne Alles. „Götterkräfte selber, sie wehren sich nicht dem ungezwungenen Helden. Wenn Tränke mich herauschen und die Lieder, so bebt der unbegrenzte Raum der Höhe.“ Im Bewusstsein des Sängers streiten die beiden Göttergestalten um die Alleinberechtigung. Varuna wird denn auch von Indra in dem religiösen Bewusstsein aus seiner erhabenen Stellung verdrängt, ein Beweis, dass sie noch erhaben und einzigartig genug sind, nicht neben einander stehen bleiben zu können. Von Indra, der als Sohn des dem Varuna wesensverwandten Dyaus und der Erde gilt, rühmt ein Hymnus: „Gross bist du Indra, gern hat dir die Erde, gern auch der Himmel zuerkannt die Herrschaft; du schlugst mit Macht den Vritra und befreitest die Ströme, die der böse Wurm verschlungen.“ — „Dein Vater Dyaus galt einst als Heldenvater, der beste Meister war's, der dich gezimmert, dich hoch am Himmel, donnernd, Blitze schleudernd, und, wie die Erde nie vom Platze weichend.“ Wie Varuna wird auch Dyaus und Prithivi, der Himmelsgott und die Erdgötter von Indra verdrängt: „Die Götter wurden fortgeschickt, wie (zusammengeschrumpfte) alte Männer; du, o Indra, wurdest Allherrscher.“

c. Nirgends ist so deutlich wie in den Veden der Zusammenhang der Götter mit Naturerscheinungen erhalten. Dyaus (von div, der Leuchtende) und Varuna (Verhüller) sind die Götter des Himmels, Mitra (von mid, glänzend machen), Savitri (Beleber) Sonnengötter, Indra (inda, Regentropfen) Gewitter- und Agni (ignis) Feuergott. Rudra ist der Donner und die Maruts die Stürme. Ihre ursprüngliche naturalistische Bedeutung ist unverkennbar. Es hängen ihnen gleichsam noch die Eierschalen ihres Urzustandes, die Reste der Naturumhüllung an. Alle die genannten Götter sind devas (licht), adityas (unendlich), asuras (lebendig) und amartyas (*ἀμβροτοι*, unsterblich). Sie gehören demselben Bereiche des Göttlichen, demselben Ocean höheren Lebens, der das All durchfluthet. Es wird nicht schwer, die Devas und Aditjas, dieses zahllose Gewimmel kleinerer Gottheiten, als eine Zersetzung des Einen göttlichen Urgrundes zu fassen.

d. Daraus erklärt sich eine fernere Erscheinung der vedischen Religion. Die Götter verfließen nämlich ineinander. Ihr Wesen und ihre Erscheinung, ihr Charakter und ihre Thaten sind nicht scharf gegen einander abgegrenzt. Demselben Gotte werden oft die verschiedensten Functionen übertragen, umgekehrt aber wird oft eine

einzelne Naturerscheinung, z. B. das Aufgehen des Tages, in eine Reihe von Einzelprocessen und Einzelgestalten zerlegt, die gegenseitig nicht streng abgegrenzt werden können. Die Götter stehen gegenseitig in Verwandtschaft und die Verwandtschaftsverhältnisse gehen so hin und her, dass z. B. die Morgenröthe bald als Tochter, bald als Mutter der Sonne erscheint. Die Unterschiede sind fließend; was von einer gesagt werden konnte, fand auch auf andere Anwendung. Daher werden vermittelst einer Art *communicatio idiomatum* Prädicate des einen Gottes auf den andern übertragen. Wenn es hiess, dass die Sonne Alles offenbart, ausbreitet und hervorbringt, so wurde dasselbe von Indra, Varuna, Agni ausgesagt. Wie Agni bringen auch Indra, Varuna und Vishnu die Sonne zurück und kämpfen gegen den grossen Drachen der Finsterniss (Vritra). Von Indra heisst es, er sei Agni:

„Geboren bist du, Varuna, entzündet bist du, Mitra; Sohn der Kraft, alle Götter sind in dir. Licht ist Agni, Licht ist Indra, Licht ist Soma.“ „Indra, du bist Varuna, Agni und Surja,“ d. h. der Himmel als der Umfasser, das Feuer, die Sonne. Rigveda I, 164, 46: „Sie heissen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; denn er ist der schönbeschwingte, himmlische Garutmat. Das, welches der Eine ist, nennen sie auf verschiedene Weisen; sie nennen es Agni, Jama Matarisvan.“

In dem letztern Gedanken bricht die Ueberzeugung durch, dass die verschiedenen Götter im Grunde eins sind, sei es nun, dass die Unbestimmtheit der Göttergestalten, die doch nur Theilinhalt desselben Naturgeistes sind, es gestattet, dass sie im Bewusstsein zusammenflossen oder dass sich denkende Reflexion zu dem Gedanken erhob, der eine tiefere Wahrheit enthielt.

Es lassen uns überhaupt alle sog. henotheistischen Elemente darüber im Unsichern, ob wir in ihnen die gebrochenen Strahlen eines Abend- oder Morgenroths besserer Zeiten der Religion haben. Es sind auch ganz verschiedene Erscheinungen, welche das Wesen des Henotheismus bilden. Wir haben sie eben der Reihe nach dargestellt: α) die Oberherrschaft gewisser Götter und β) die Erscheinung, dass der Beter wie der Sänger die Person der Verchlung leicht verabsolutisirt; γ) die naturalistische Bedeutung und δ) das dadurch bedingte Ineinanderfliessen der Götter, die Theile derselben Substanz darstellen. Das Gemeinsame dieser Einzelvorstellungen ist die Erscheinung, dass die Gotteseinheit, die hier im Hintergrund steht, eine Vielheit von Göttern nicht ausschliesst.

Es könnte sich hier noch um einen fünften Fall handeln, den man mit Bezug auf die Urgestalt des hebräischen Monotheismus aus-

gebildet hat, ich meine den Glauben an einen einzelnen Stammesgott, der nicht nothwendig einziger Weltgott ist, ein Glaube, der das Dasein anderer Stammesgötter nicht leugnet. Dass es wirklich einen solchen Glauben gibt, scheint zwar durch die Inschrift des Moabiterkönigs Mesa und die berühmte Stelle Richt. 11,24, wo Chamos für Moab fast dasselbe zu bedeuten scheint, wie Jehova für Israel, hinlänglich verbürgt zu sein. Indess sind diese Thatsachen doch zu vereinzelt und zwingen so wenig zu der hier berührten Deutung, dass selbst offenbarungsfeindliche Forscher diesem Monotheismus des „semitischen Nationalinstincts“ wenig Bedeutung beilegen. Ob man einen oder mehrere Götter annahm, so waren es doch nie blosse Objectivationen subjectiver Stimmungen oder Zustände, also auch nicht des Nationalbewusstseins, des Volksgeistes an sich. Zu objectiven Gestalten gelangte das religiöse Bewusstsein nur dadurch, dass es sich an reale Erscheinungen der Natur hielt.

Wir bleiben also bei den oben genannten vier Fällen stehen. Hier handelt es sich nun aber darum, ob wir den Henotheismus als einen Ansatz zur Erhebung des Bewusstseins oder als eine Abschwächung des ursprünglichen Glaubens betrachten. Die zwei ersten Fälle scheinen mehr für jenes, die zwei letzten für dieses zu sprechen. Dem Beter erweitert sich die Göttergestalt zum absoluten göttlichen Wesen und das Denken sucht nach einem einheitlichen Abschluss des Götterhimmels, wozu eine einheitliche Auctorität nöthig ist. Wo dagegen der Glaube an verschiedenen Naturerscheinungen herumtastet, um das höchste Wesen in ihnen zu fassen, scheint eine religiöse Verengung darin zu liegen, dass sich die höchste Ahnung in ein sichtbares Object flüchten muss. Je nachdem man nun den Henotheismus als eine Verengung oder Erweiterung des religiösen Bewusstseins fasst, gestaltet sich die Aussicht auf das vorangehende Stadium verschieden. In beiden Fällen bleibt aber die Thatsache bestehen, dass dem mythischen Bewusstsein als tieferer Hintergrund ein einheitliches transscendenten Sein vorschwebt, sei es nun, dass der Geist nach dessen begrifflicher Erfassung erst ringt oder dass er bei der abstracten Höhe nicht stehen bleiben konnte. In beiden Fällen ist es dem seelischen Leben natürlich, das dem Sinne gegebene Weltbild durch eine höhere ideale Aussicht zu ergänzen. Aber die Seele bleibt bei einer solchen Form des transscendenten Seins stehen, welche mit dem Sinnenschein nicht gar zu sehr contrastirt. Ihre Stimmung ist der des Pantheis-

mus gleich, welcher das Bedürfniss des Gemüthes und Geistes nach einer höheren Einheit dadurch befriedigt, dass er die Vielheit der Erscheinungen in einem diesem homogenen Urgrund vereint. Aber im Henotheismus wird im Gegensatz zum Pantheismus das göttliche Sein immer persönlich gedacht, und die menschliche Erscheinung, in der er eine schöpferische heroische Macht erblickt, ist immer an eine bestimmte Naturerscheinung (Himmel, Sonne, Gewitter) geknüpft.

B. Die Theorien.

§ 1. Die animistische und mythologische Religionstheorie.

Wie schon oben gesagt wurde, ging die moderne Entwicklungstheorie von den niedersten sinnlichsten Formen religiöser Verehrung aus und suchte, anstatt in den hinterlassenen historischen Denkmälern der Völker, vielmehr in der Cultur sogenannter Naturvölker den Weg der religiösen Entwicklung aufzufinden (Folklore). In allmählichem Fortschritt soll der Mensch von dem Unmittelbarsten, Nächstliegenden, Greifbaren zu umfassenderen Erscheinungen, zu ungreifbaren irdischen und himmlischen Objecten sich erhoben haben.

Würde diese Theorie für den Urmenschen auch nur die Analogie eines Kindes gelten lassen, dann könnte man ihr schon von der Thatsache aus begegnen, dass der Mensch zuerst allgemeinerere umfassende Vorstellungen sich sammelt, ehe er das Einzelne sich nahe bringt. Allein sehen wir auch davon ab, so liegt ein Haupteinwand darin, dass der Ausgangspunkt der Theorie ein ganz falscher ist. Nirgends wird ein Fetisch rein als solcher verehrt. Einen Fetisch als Fetisch verehren, wäre soviel als einen Stein als Stein verehren. Nun wird aber das Fetischobject als Gott verehrt. Das Prädicat greift hier über das Object weit hinaus und enthält eine Fülle von Gedanken, die nicht aus dem Object, sondern aus dem Subject stammen. Schon die erste Stufe der vorausgesetzten Entwicklung zeigt die lebhafteste Bewegung von Gedanken und das psychische Vermögen, welches den ganzen religiösen Process bedingt, in voller Thätigkeit. Es sind immer höhere Kräfte, übermenschliche, unsichtbare und geheimnissvolle Mächte, die in den Naturobjecten schlafen und der Erweckung harren. Die Vorstellung von Geistern, also ablösbarer, abstrahirbarer, selbständiger Kräfte, liegt dem Fetischismus immer zu Grunde. Ja sogar Vorstellungen strafender

und belohnender Gerechtigkeit knüpft der Neger an seinen Fetisch.¹⁾ Allerdings ist die Ueberlegenheit dieser Geister insofern wieder nicht besonders hoch, als sie dem Zauber, einer Einwirkung angemessener die Geister zur Reaction zwingender kleinlicher Mittel unterworfen sind. Indessen erweist sich die Localisirung, die Einmischung des geistigen Elementes in eine umschlossene, bewegungslose Figur immerhin als eine Beschränkung einer umfassenderen, höheren Vorstellung. Nach psychologischen Gesetzen muss die Ausgangsvorstellung wenigstens die objective Projection der Seelennatur des Menschen sein. Psychologisch ist ein anderes Verhältniss nicht denkbar. Selbst bei der Erfassung eines jeden Naturobjects als eines substantiellen Seins begleitet den Geist die Ichvorstellung, um so mehr bei der Annahme menschenähnlicher geistartiger Kräfte, zu welcher überdem das praktische Motiv, ein hilfreiches Wesen zu gewinnen, nöthigt. Ist nämlich das Bedürfniss einer Hilfe, die nicht von Menschen, aber auch nicht von den regelmässigen gewöhnlichen Kräften der Naturobjecte zu erwarten ist, nachweisbar bei allen Religionen wirksam, so liegt die Folgerung schon bei dem Anfang religiöser Gedanken nahe, dass sich dieses Bedürfniss in erster Linie in solchen Kräften und Naturerscheinungen Abhilfe verspricht, die sich ihm mit Furcht erregender Macht oder Freude und Wonne erweckendem Glanze aufdringen. Oder sollte es dem Menschen so schwer gewesen sein, auf diese siderischen und meteorischen Erscheinungen den Blick zu lenken — vielleicht weil er noch mit allen Vieren auf der Erde kroch?

Die Entwicklungstheoretiker fühlten denn auch den Druck der Frage, wie der Mensch dazu komme, rein sinnliche Objecte allmählich mit menschlichem geistigem Leben zu erfüllen. Diese Frage suchte nun eine Theorie zu lösen, die wir in der Ueberschrift nannten, nämlich die animistische.

1. Nach ihr bildet der Unsterblichkeitsglaube oder die Ahnenverehrung das Mittelglied und das Ferment des Processes. Der Schlaf und Tod weckte das Bedürfniss des Gedankens nach einem Ausgleich der sich widersprechenden Vorstellungen, nach einer Ergänzung und Verbindung der Bilder. Diese Ergänzung lag im Traume, der eine mit der Ruhe des Körpers seltsam contrastirende Lebendigkeit der Seele zeigt. Man gewöhnte sich im Athem, im

¹⁾ Gutberlet, Apologetik I. S. 30.

Odem des Lebens dieses fortdauernde und in allem Wechsel beharrende Princip zu sehen. Wie dem Menschen, legte man den organischen Naturformen, ja selbst den Steinen ein innerlich beeseelendes Wesen bei. Woher kamen nun aber diese thierischen und pflanzlichen Seelen? Diese Frage sollte sich in einer merkwürdigen Verbindung zweier ganz heterogener Gedankenreihen lösen. Nach dem Tode geliebter, hilfreicher Personen hatten nämlich alle Gefühle und Vorstellungen danach gedrängt, ihr wahres inneres Wesen sich zu erhalten. Man verehrte die Ahnen als Schutzgeister und suchte nun in organischen Gestalten den Wohnsitz ihres jetzigen Lebens. Im Totemismus Nordamerika's (im Kobong der Australier) wird daher der Geschlechtsahne in Thiergestalt verehrt und die ganze Thiergattung wurde dadurch heilig. Ueberall steht ferner der Cultus der Ahnen mit dem von Naturgeistern in Verbindung.

Demgegenüber betrachtet Hartmann den Animismus mit Recht als eine Zersetzung eines früheren Henotheismus, freilich aus dem für uns nicht ganz annehmbaren Grunde, weil die in ihm auftretende Scheidung des Geistes und seines stofflichen Substrats ein fortgeschrittenes Bewusstsein voraussetze, während vorher Seele und Natur unterschiedslos im Bewusstsein in Eins zusammenfloss. Wir glauben zwar auch, dass die alten Völker nicht scharf zwischen seelischem und materiellem Sein unterschieden, da sie die Seele selbst immer als materielle Erscheinung (Hauch, Blut, Feuer) fassten und alle Naturerscheinungen mehr oder weniger belebten. Allein ein Unterschied bestand doch. Das belebende Princip, mochten sie es sich noch so materiell denken, überragt an Gehalt, Intensität und Dauer alle die vergänglichen selbstlosen Formen, deren Veränderungen man sich nicht anders als durch ein Princip erklären konnte, das dem „Selbst“ (atman) der Menschen entsprach. — Eine so allgemeine Erscheinung, wie der Dämonismus, lässt sich übrigens nicht auf willkürliche erfindende Gedanken, auf ein bewusstes Suchen nach der Seele zurückführen. Er entspringt eher dem psychologischen Zwang, die Natur zu beleben, von dem unten mehr die Rede sein wird. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Concreseirung eines früheren Allgeistes in bestimmte Naturgeister als eine Beschränkung erscheinen, welche nicht ursprünglich sein kann. — Die Verbindung von Ahnen und Naturgeistern endlich ist eine ganz gezwungene.

2. Max Müller, der vorzügliche Vertreter der mythologischen Religionserklärung, ging vom Studium der Veden aus und konnte sich dem Eindruck der vielen monotheistischen Anklänge, die hier herrschen, nicht entziehen. Er war Anfangs der Annahme eines primitiven Monotheismus nicht abgeneigt. Es lässt sich auch nirgends eine Spur entdecken, welche zu den entwicklungstheoretischen Voraussetzungen zurückführen würde. Das wachsende Ansehen dieser Theorie brachte ihn jedoch zuletzt auf den Weg, nach Anknüpfungspunkten für solche Voraussetzungen zu suchen. Die *devas*, jene himmlischen Dinge oder Mächte, welche zwischen persönlicher und unpersönlicher Bedeutung schwanken, mussten das Glied abgeben, an welches sich der Uebergang von der natürlichen Aussenseite der Erscheinungen zu ihrem übernatürlichen Hintergrund anknüpfen liess.

Obwohl durch nichts in den Veden berechtigt, liess er den vedischen Culten der Sonne, der Gewitterstürme und des Blitzesfeuers einen fingirten Zustand der Verehrung greifbarer Dinge (der Bäume, Berge und Ströme) vorausgehen. Später wurden diese Dinge freilich verehrt, aber nicht zuerst. — Nach den greifbaren sollen dem Menschen halbgreifbare Dinge (z. B. Feuer) heilig geworden sein und hier kam ihm die Gestalt des indischen Agni, des Feuer-gottes, entgegen. Allein abgesehen davon, dass Agni wahrscheinlich zuerst himmlisches und dann erst irdisches Feuer bedeutete, ist es nachweisbar, dass Agni mit Indra eine Varuna-Mitra ersetzende Stellung erhielt und also einer späteren Vorstellungsreihe göttlicher Wesen angehört, als diese alten Götter. — Endlich soll der Mensch den Blick auf die ungreifbaren Erscheinungen der Sonne, des Donners, des Sturmes und Regens gelenkt und der natürliche Drang soll ihn dazu geführt haben, die Erscheinungen nach ihrer unsichtbaren, unbekanntem, geheimnissvollen Seite voller zu erschöpfen, das Unendliche ihres Gehaltes zu ergründen oder sich zu vergegenwärtigen, und zwar soll dies damit geschehen sein, dass er jene Erscheinungen als persönliche, menschliche und übermenschliche Wesen, als Savitri, Mitra, Rudra, Marutas und Indra fasste und mit den Prädicaten *deva* Licht, *asura* lebendig, *agura* (ἀγήρωσ) unvergänglich belegte, Prädicate, die sich allmählich zum selbständigen Begriff des Göttlichen verdichteten. Erst zuletzt soll ihm der Gedanke aufgeblitzt sein, dass ein Wechsel der siderischen und meteorischen Erscheinungen des Firmaments bleibe und er soll in diesem den Allvater Dyaus (Zeus) erkannt haben. Nun ist aber anderweitig

nachweisbar, dass Dyaus eine viel ältere Gottheit ist, als Indra und Mitra. Der Entwicklungsprocess ist geradezu umgekehrt.

Max Müller geräth mit sich selbst in Widerspruch, denn a) er hatte gegenüber denen, welche den Fetischismus für ursprünglich erklären, ganz richtig betont, dass man sich, wenn ein Neger seinen Fetisch als einen Gott erklärt und verehrt, zuerst klar zu machen habe, was das Prädicat „Gott“ für ihn bedeute. Schon an und für sich hat ja das Prädicat eine umfassendere Bedeutung als das Subject, um so mehr im vorliegenden Fall. Dennoch lässt er aber später den Begriff „Gottes und des Unendlichen“, der doch natürlich die unreflectirte Vorstellung jedes religiösen Bewusstseins bilden muss, sich erst allmählich entwickeln.

b) Müller selbst hatte in den Begriff des Unendlichen mit Recht das Wesen der Religion gesetzt. In der Religion sucht der Mensch sich seines Abhängigkeits- und Endlichkeitsgefühls, seiner Schwäche und Vergänglichkeit zu entledigen und nur von einem unabhängigen oder wenigstens weit überlegenen Wesen kann er Hilfe und Leben hoffen. In den Veden erscheinen denn auch die Aditjas, die zahlreichen Götter als Kinder der Aditi, des Unendlichen (einer alten Gottheit.) Die Vorstellung des Unendlichen vermittelt nun freilich Müller in ganz äusserlicher Weise aus sinnlicher Wahrnehmung. Da sich das Gesicht des Menschen in bestimmte Grenzen eingengt fühlt, soll sich ihm diese Beschränktheit als der Druck des Unendlichen fühlbar gemacht haben. Allein das Gefühl des Unendlichen wäre nicht entstanden, wenn der menschliche Geist in sich nicht das Streben hätte, alle Grenzen zu überwinden und mit der Phantasie alle Weiten und Tiefen zu durchfliegen. Von Aussen kam dem Menschen diese Ahnung und dunkle Vorstellung nicht, wie sie auch über alles Aeussere, den Sinnen Zugängliche und Bestimmte durch das Moment des Unbestimmten und doch Wirkungsvollen, der höchsten Intensität und eigenartigen Geistigkeit hinausging; sie floss ihm zu aus der seelischen Tiefe des eigenen Geistes.

3. In eine eigenartige Verbindung brachte Hartmann die entwicklungstheoretischen Voraussetzungen mit der gleich nachher zu besprechenden psychologischen Theorie. Es ist nun allerdings vernünftig, den ästhetischen uninteressirten Eindruck, den auf den Urmenschen die leuchtenden und stürmischen Erscheinungen am Himmel machten, zum Ausgangspunkt zu wählen, auf den sich dann erst die praktisch religiösen Interessen beziehen liessen.

Die Verbindung jener himmlischen Gegenstände mit den Bedürfnissen des Menschen, mit dem Wunsche, Glück und Gedeihen für die Jagd und Heerden, für Feld und Haus zu erhalten, bildete dann das religiöse Verhältniss. Gewiss hat Hartmann ganz Recht, wenn er nicht den Wunsch, wie Feuerbach, zum Erzeuger der Götter erklärte, sondern ihn auf vorhandene Mächte sich werfen liess, die schon vorher als seiend erkannt worden. Allein die eigentliche Schwierigkeit beginnt für ihn da, wo es sich darum handelt, aus der Naturerscheinung als solcher das eigentlich Göttliche herauszuschälen und zu selbständiger Bedeutung sich erheben zu lassen.¹⁾ Diese Schwierigkeit drückt überhaupt die Theorie, welche Hartmann zu Hilfe nimmt und die im Folgenden besprochen werden soll.

¹⁾ In „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit“ wird z. B. S. 75 der sonderbare Grund für die steigende Objectivirung religiöser Begriffe angeführt, weil ohne dies „der religionserzeugende Process sich selbst durchschauen und damit aufheben würde.“

(Fortsetzung folgt.)