

## Die Anfangsentwicklung der geistigen Cultur des Menschen.

Von Dr. G. Grupp.

### III. Die Religion.

(Fortsetzung u. Schluss.)

#### § 2. Die psychologische (anthropologische) Theorie. Subjectives und Objectives in der Mythenreligion.

1. Auf die psychologische Theorie kommt zuletzt sowohl die animistische als mythologische Theorie hinaus. Die objectiven That- sachen, auf welche sich die vorgenannten Theorien vorzüglich stützen, erhalten ihr eigentlich religiöses Gepräge durch die seelische Thätig- keit des Menschen. Sei es, dass der Mensch zuerst Steine und Bäume oder die Sonne und das Firmament verehrte, der eigentliche Grund der Verehrung ist immer ein psychologischer.

Es fragt sich nun hier zunächst, welches Seelenvermögen bei dem religiösen Process in Thätigkeit trat, war es das Er- kenntniss- oder Willens- bzw. Gefühlsvermögen? Man bezweifelt mit Recht, dass den Menschen theoretische Bedürfnisse auf niederer Stufe zur Mythologie veranlassten. Es waren mehr noch praktische Be- dürfnisse, die Erweiterung der eigenen Machtsphäre durch göttliche Hilfe, die Empfindung der Abhängigkeit von überlegenen Mächten, Furcht vor ihrer Feindschaft und die Hoffnung, ihre Hilfe zu ge- winnen, was die religiösen Gedanken begründete. Aber auch diese Interessen erklären nicht die bunte Fülle dieser Gedanken und ihre naturalistische Eigenart. In den Göttergestalten mischen sich immer Momente äuserer Erscheinungen mit Wunschprädicaten und idea- listischen Ausschmückungen der Menschen. Subjectives und Objectives verfließt in ihnen und zwar ist die Phantasie das Medium, welches die subjectiven und objectiven Momente verschmilzt. In der Phantasie

vereint sich das Gefühl und Wollen mit der Anschauung. In ihr gewinnt das dunkle Streben Anschaulichkeit und umgekehrt idealisiren sich in ihr unsere Objecte zu wunschbefriedigenden Mächten. Es sei hier nur an die Phantasie Liebender erinnert und an das Phantastische primitiver Naturkenntnisse, die in den praktischen Bedürfnissen der Menschen, die Natur zu gebrauchen, ihren Grund haben.

a. Wir können dabei beobachten, dass den äussern Objecten innere menschliche seelische Zuständlichkeiten geliehen und mit Wunschvorstellungen übersponnen werden. Der Mensch ist ja überhaupt genöthigt, die Dinge nach Analogie der im eigenen Seelenleben erfahrenen Zuständlichkeiten mittelst anthropologischer, im Menschenverkehr gebildeten Vorstellungen zu appercipiren. Wir müssen, wie die Scholastik sagt, die Seele zur Form der Dinge machen, in ihr das Wesen der Dinge ausprägen.

Man erinnert in dieser Hinsicht immer an das Kindesgemüth, mit dem man die Seele der ältesten Menschen, sei es mit Recht oder Unrecht, vergleicht. Die Phantasie des Kindes ist geneigt, Alles zu beleben und überträgt naiv eigenes Empfinden auf die nächstliegenden Gegenstände. Das Kind, das mit der Puppe spielt und spricht, den Stein und Stuhl schlägt, der es verwundet, hält Alles für gleichmässig belebt, wie sich selbst. Es überträgt ganz naiv sein Gefühl und Empfinden auf die Umgebung, ohne die Unterschiede zu erkennen, welche erst reiferer Reflexion sich erschliessen. Aehnlich soll nun auch die Menschheit im Kindesalter die Natur mit dem träumerischen, bald rascher bald ruhiger bewegten Leben erfüllt haben, das im eigenen Innern wogte. Die Belebung des Alls, die Erfüllung mit geistigem Dasein mag sich zunächst auf beschränkte Erscheinungsgruppen, besonders lichte und strahlende, oder furchtbare und erhabene Prozesse, vielleicht auch frühe auf bestimmte Dinge übertragen haben; aber nichts schliesst aus, dass dieses Gefühl den gesammten Complex der Erscheinungen umfasste und in dasselbe Gefühl untertauchte. Es müsste denn nur sein, dass des Menschen Auffassungsgabe, wie die des Thieres oder Kindes, zu beschränkt war, um die Gesammtheit der vom Horizont umschlossenen Erscheinungen zu umfassen und den Eindruck, den diese Fülle und Mannigfaltigkeit der Dinge auf ihn machte, zu einer psychischen Realität zu verdichten. Der Einheit des menschlichen Geisteslebens entspricht der Gedanke viel eher, dass Ein Leben Alles umfasst und durchdringt (Henotheismus).

b. Diese monistische Stimmung des Gemüths ist etwas ganz Natürliches und zu seiner Erklärung bedarf es weder der Anerkennung des Daseins noch irgend welcher Einwirkung höherer Kräfte. In ihrer Abstractheit konnte sich eine solche Anschauung eines unbestimmten Allwesens und Allebens, halb Natur halb Geist, nicht halten, sie musste sich an bestimmte Erscheinungen halten und anlehnen. In bestimmten, intensiven Wirkungen offenbart sich nun der Naturgeist besonders herrlich; hier war es der Phantasie leichter als bei der Vorstellung eines Alles umfassenden Allwesens, menschliches Denken und Wollen unterzuschieben. Aus dem Zauberbanne anthropomorpher und anthropopathischer Vorstellungen vermag sich nun einmal der Mensch nicht loszumachen und es handelt sich nur darum, das passende Object und andererseits die angemessene Form zu finden, in welcher sich diese Vorstellungen entwickeln können. Diesem Gesetze des Vorstellens entsprach es denn auch, wenn der Mensch bald in allen Naturerscheinungen, welche ihn durch ihren Glanz und ihre Pracht, ihren Schrecken und ihre Gewalt, ihre Lieblichkeit und reizvolle Ruhe besonders ansprachen, menschliche Wesen mit menschlichem Fühlen erblickt und die Veränderung der Natur als ihre Thaten, die aus psychologischen Motiven entsprangen, zu deuten anfing (Polytheismus, Dämonismus). Wenn selbst Plato und Aristoteles die selbständige Bewegung der Gestirne nicht anders erklären können, als durch treibende Gestirngeister, wie hätte sich der Naturmensch das lebhaft Schimmern, den Sturm und die Allgewalt des Gewitters anders erklären können, als durch göttliche menschenähnliche Kräfte? Aristoteles bemerkte übrigens richtig, wie für den Menschen das Organ der Auffassung, das Apperceptionsmedium, der Mensch selbst ist und erklärte daraus die mythologische Gestaltung des religiösen Glaubens: *ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη (species) ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βλοῦς τῶν θεῶν* (Polit. I, 2, 1252 b 26). Aristoteles fasst in diesem Satz zusammen, was Protagoras und Xenophanes vor ihm ausgesprochen hatten, ersterer in dem Grundsatz, dass der Mensch das Maass von Allem sei, dieser mit der Ansicht, dass die Menschen die Götter sich gleich darstellen. Wenn die Ochsen, meint dieser, und Pferde zeichnen könnten, würden sie ihre Götter als Ochsen und Pferde darstellen; die Aethiopier stellen sich ihre Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauäugig und rothhaarig vor.

2. Wenn sich nun aber die Sache so verhält, wenn der mythologische Glaube auf einer Objectivirung des einheitlichen Geistes- und Lebensgefühls und anthropomorpher Anschauung beruht, so trägt er vorwiegend illusorischen Charakter. Er ist eine grosse Täuschung, eine Täuschung, die ihn in die grössten Irrthümer, wenigstens in seiner äussern Form und Gestalt führte, selbst wenn ihm eine monotheistische oder monistische Welteinheit oder das Dasein unsichtbarer Geister zu Grunde läge. Dennoch steckt in dieser Religionsgestalt, auch abgesehen von den etwaigen objectiven Thatsachen, die in ihm zum Ausdruck und zur Anerkennung gelangen, eine nicht zu unterschätzende Realität<sup>1)</sup>. Auch ohne die principielle Voraussetzung eines anfänglichen Monotheismus, dessen Abschwächung und Verunstaltung er wäre, ergibt eine unbefangene Betrachtung des Mythenglaubens, dass er wenigstens Hindeutungen auf ein höheres, sei es rein ideelles, psychisches, sei es auch ein reelles Seinsbereich enthält.

a. Wir wollen gar nicht davon reden, dass sich in den Göttergestalten wenigstens die idealen Bestrebungen des Menschen, sein höheres Bewusstsein in klaren und fasslichen Bildern aussprechen, dass sich in den Göttern die Ideen verkörpern, die in ihrer Abstractheit dem sinnlichen Menschen schwer ergreifbar sind, und dass er in jenen transcendenten Formen seine guten und bösen Eigenschaften niederlegt. Aber was noch wichtiger ist, die Götter sind nie blosse Menschen und der Götterhimmel ist nicht die Erde. Vielmehr schaute er in jenen ein unbegrenztes Wissen und eine unbegrenzte Macht an und sah in diesem ein ewiges, wonnevolles Dasein, in welchem Ruhe und Bewegung ihr Gleichgewicht gefunden. Gleich von Anfang an, da er die Natur belebt und beseelt zu denken liebte, sah er nicht etwa sich nur in seiner beschränkten Erscheinung hinter der Natur. Es war die tiefe Sehnsucht nach dem Unendlichen in Macht und Wissen, nach einem Zustand, der die Grenzen der Zeit und des Raumes überwindet, die Ahnung eines Alles umfassenden Wesens, das der Mensch hinter der Natur in objectiver Gestalt wirklich und wesenhaft suchte. Etwas Geheimnissvolles, Dunkles suchte er hinter der leuchtenden Oberfläche der Dinge. Das Unaussprechliche, was ihm die Ahnung vorhielt, das Ungesehene und Ungehörte, das Unsichtbare und die lautlose Stille des Geistes suchte er hinter dem

---

<sup>1)</sup> S. Gutberlet, Apologetik I S. 90 ff.

Horizonte, der ihn umschliesst, in der Weite, in der Tiefe und in der Höhe. Da wo sein Blick nicht hindringt, von wannen sein Ohr nichts vernimmt, da muss es, dachte er, unvergleichlich schöner sein. Wohlklang der Sphären und Glanz der Himmel muss es erfüllen. Es waren endlich hilfreiche, edle und erhabene Wesen, die über Gesetz und Recht walteten, Wesen mit heiligem Willen, die er in der Höhe suchte.

b. Mit diesen Betrachtungen bleiben wir immer noch innerhalb des subjectiven Bodens stehen, von dem wir ausgingen und so lange wir uns in diesem Kreise bewegen, wird sich, so Schönes über das Ideale der Religion sich sagen lässt, doch das Urtheil nicht abwehren lassen, dass Alles zuletzt eine schöne Illusion ist. Wir könnten uns nun hier leicht darauf berufen, dass nach dem Urtheil der Weisesten und Besten des Menschengeschlechts das Sehnen und Verlangen des Menschen nach dem Unendlichen, nach der ewigen Schönheit und Seligkeit nicht vergeblich ist, dass Hand und Arm des Menschen nicht dazu über die Grenzen seines Gesichts- und Wirkungskreises hinübergreift, um nur Schatten zu umfassen. Allein wir können uns auf diesen Glauben hier nicht berufen, da es sich darum handelt, den Polytheismus, der auch nach jenem Glauben in seiner nähern Form wenigstens ein Wahn ist, nach seiner Daseinsberechtigung zu prüfen und nach seinen subjectiven und objectiven Ursprungsmomenten zu verfolgen. Werden wir den Thatsachen der polytheistischen Religion gerecht, wenn wir ihre Vorstellungen als äussere Projectionen innerlicher Zustände fassen? Die heutigen Gelehrten, denen die objective Bedeutung der Religion ganz entschwunden ist, überreden sich leicht, auf psychologischem Wege Alles erklären zu können. Wer aber weiss, was Religion ist, wer namentlich beachtet, welch tiefgehende umfassende Macht auch die heidnischen Religionen auf Denken und Wollen ihrer Bekenner, welch selbstüberwindenden Einfluss sie ausüben, den können bloss subjective Momente nicht befriedigen und dies um so weniger, je willkürlicher die Form der Religion war und je mehr Anzeichen vorliegen, dass dem Bewusstsein der Bekenner diese Willkürlichkeit nicht ganz entging.

Willkürlich und phantastisch bis zum Unbegreiflichen freilich ist die nähere Form und Weise, in die sich die höhere Ahnung kleidete und doch glaubte der Polytheist daran mit der naiven Einfalt, mit der Kinder ihre Märchenwelt für eine reale halten.

Lag ein Schleier über dem Gesicht jener sonst so weisen Heiden? Schon frühe begegnet uns religiöser Zweifel, ohne doch in jenem Maasse wirksam zu sein, als wir Illusionen gegenüber erwarten. Ja man entdeckte, dass die Mythen menschlichen Ursprung hätten und ein Werk der Erfindung seien. Es war gewiss eine allgemeinere Ueberzeugung, die Herodot ausspricht, dass Homer und Hesiod die Schöpfer des griechischen Götterglaubens seien. Von den Philosophen, die sich frühe vom Volksbewusstsein emancipirten und die Willkürlichkeit der Mythen fast ausnahmslos erkannten, wollen wir gar nicht reden, aber unter den Dichtern, welche doch innerhalb des Volksbewusstseins mehr als jene stehen blieben, ist es gerade derjenige, welcher am gläubigsten die alten Mythen reproducirt, nämlich Pindar, der auch vor dem Trug mancher Mythen warnt:

„Fesselnd mehr als der Wahrheit Wort täuscht der Sterblichen Seele die Dichtung mit vielfach verschlungenen bunten Sagen. Der Anmuth Zauber, der Alles dem Sterblichen süsser macht, verlockt zum Glauben oft an Unglaubliches.“

Ja sogar schon in den Veden begegnet uns das Bewusstsein, dass die Dichter „durch ihr Wort“ gewisse Götter „machten.“ (Rv. X, 114, 46).

Der Dichter forme die objective Wahrheit, welche die Erde gründete, wie das Beil das Holz zum Wagen behaut; sie haben deren Formen gestaltet, wie man das Erz bildet. Lobgesänge sind eine Nahrung der Götter und dehnen der Unsterblichen Herrschaft aus.

Wie können wir nun dieses Problem lösen? Die Heiden ahnen oder wissen selbst, wie willkürlich ihr Meinen sei — und dennoch wagen sie sich nicht davon loszumachen. Sie ergreifen nicht die Gelegenheit, die uns sonst so willkommen ist, uns von Irrthum und Trug frei zu machen. Die einzige Antwort auf diese Frage liegt darin, dass wir objective Mächte annehmen, die hier wirksam waren, wie denn auch unzählige und wohlbekannte Spuren vorliegen, dass die Heiden, trotzdem sie überzeugt waren, im Einzelnen unzutreffende irrigte Vorstellung zu hegen, doch daran festhielten, dass es objective höhere Mächte gebe.

α) Es liegt nahe, mit den Kirchenvätern anzunehmen, dass böse Wesen diesen Glauben erzeugten, der ebensowenig bloss menschliches Product als voller Ausdruck der wahren Realität war. Gewiss waren im Heidenthum dämonische Einflüsse wirksam und nur aus dem Reiz des Bösen, der noch heute für die unwahre Welt manches Dichters gewinnt, lässt sich die Zähigkeit begreifen, mit welcher der Heide an der Götterwelt hing.

Dem steht nun aber gegenüber das mannichfach Gute und Edle, das uns namentlich bei manchem Vedadichter, bei Zoroaster, bei Homer („die Götter wissen ja Alles“), bei Pindar und Sophokles entgegentritt, der versittlichende Einfluss, die Ehrfurcht und heilige Scheu vor schweren Verletzungen des Götterwillens. Es scheint, dass im Glauben ganzer Nationen das Gute überwog; in Sitte und Gesetz, in Gebeten und Opfern erwies sich die Furcht vor den Göttern als heilsam. Oft bricht denn auch das Bewusstsein durch, dass man im Glauben trotz aller Verwirrung und Verkümmern doch eine höhere Wahrheit besitze. Dass eine höhere Macht in der Religion wirksam sei, daran glaubte man allgemein. Schon in der Rigveda, aber auch anderwärts tritt die Ahnung auf, dass die Mythen nur unvollkommene Versuche darstellen, das Göttliche zu fassen. Die objectiven Thatsachen, auf welche sich der Götterglaube aufgebaut hatte, waren dem Gemüth stets gegenwärtig. Und diese objectiven Thatsachen bilden auch im wahren Gottesbewusstsein tragende und stützende Momente.

β) Der dem Menschen heilsame und feindliche, wohlthätige und schädliche Einfluss der Naturmächte nöthigte zur Annahme einer geheimnissvollen persönlichen Kraft, von deren Willen Wohl und Wehe, Segen und Fluch abhängt. Der Glanz und die Pracht, die Majestät und Erhabenheit, die wuchtige zerstörende und verheerende Macht vieler Erscheinungen fesselte Sinn und Herz und zwang es zur Anerkennung eines höheren oder höherer Wesen. Und zwar waren es nicht nur in erster Linie furchterregende, schreckliche Prozesse, welche dem Menschen religiöse Empfindungen vermittelten, sondern vor allem die lichtereren, milderen und erfreulichen Eindrücke, die durch ihre Ordnung und ihren beruhigenden, bezaubernden Glanz wohlthuenden himmlischen Phänomene. Wenn man früher, und heute noch Hartmann, die Religion von der Furcht ableitete, so ist es eine glänzende Bestätigung unserer Ansicht, wenn nach der allerdings nicht apodiktisch sicheren wissenschaftlichen Forschung, wie sie z. B. von Hartmann ganz unbefangen angenommen wird, zuerst der Himmel und die Gestirne, vorzüglich Sonne und Mond und erst später das Gewitter, Sturm und Blitz göttlich verehrt wird.

Eine derartige Verehrung von Naturerscheinungen beruht nun aber nicht bloss auf der allgemeinen teleologischen Erwägung, dass sie zu der Menschen Wohl (oder Wehe) bestimmt sind, sondern auf dem sehr praktischen Grund, den Segen derselben sich zu erwerben

und ihren Schaden abzuwenden. Da indessen die Erfahrung diesem Plane und Gedanken oft widersprach, da über Fromme und Unfromme die gleiche Sonne schien und dasselbe Gewitter tobte, so müssten wir annehmen, dass sich der Glaube selbst zerstört hätte, wenn demselben nicht eine tiefere Realität zu Grund lag. Die höhere auf Gott angelegte Natur des Menschen liess sich aber nicht beirren. Das unzerstörbare Gottesbewusstsein, das sich im Gewissen ankündigte, fand in dem verwickelten Zusammenhang zwischen dem sittlichen Zustand des Menschen und der Vergeltung leicht doch einen Faden, der ihm genügte.

Der Gefahr einer dialektischen Zersetzung des Götterglaubens war zwar schon durch die Dialektik des Glaubens selbst vorgebeugt, als man die Hilfe, welche man von einem Gott erwartete, durch die Vernachlässigung eines andern vereitelt dachte. Indessen musste ein solcher Ausweg doch zuletzt darauf zurückkommen, dass der Mensch den Göttern nicht gegenüberstand, wie er es sollte, dass ihn mannigfache Schuld bedrückte und dass nicht die gesammte Gottheit in allen ihren Erscheinungen seinen Dienst geniesse.

Wenn der Polytheist dann wohl auch öfters an der willkürlichen Form seines Gottesglaubens stutzig wurde, so verstummte diese Verwunderung vor dem Gedanken, dass es ihm selbst unmöglich sei, dem Eindruck, den das Weltall, seine Ordnung und Schönheit auf den Menschen macht, einen gelungenern treffenderen Ausdruck zu geben. Die Phantasie, das Dichten und Denken der Menschenseele war nun einmal an die überlieferten Formen von Kindheit an gebunden und bewegte sich in den gewohnten Gängen so regelrecht, dass nicht leicht eine individuelle Abweichung eintrat. Eine freiere Stellung zur Ueberlieferung wird erst ermöglicht, wenn sich wie in Griechenland verschiedene religiöse und politische Meinungen kreuzten. Solange aber dieser Zeitraum nicht eintrat, sah der Einzelne in den überlieferten Formen religiöser Erwägungen und Erzählungen das Räthsel des eigenen Herzens gelöst.

Dazu kam der Vorzug des polytheistischen Glaubens, dass man sich in ihm mit objectiven Thatfachen und subjectiven Bedürfnissen abfand, ohne doch dem Herzen einen gar zu harten Zwang aufzulegen. Wenn es sich in der Religion überhaupt darum handelt, die subjectiven Bedürfnisse mit objectiven Thatfachen auszugleichen, die Wirklichkeit im Sinne des Wunsches und Begehrens zu ergänzen oder schon vorausgesetzte göttliche Mächte in Beziehung zu dem Herzen zu bringen, so lag in der Vielheit der Götter, die wenigstens in der Mehrzahl dem eigenen Herzen gemäss gestaltet waren, ein solcher Compromiss, dass sich die Leidenschaften und Gelüste nicht zu schwer bedrückt fühlten.

Eine wahrhaftige Ergänzung der Wirklichkeit und eine feste und sichere Beziehung des geglaubten göttlichen Ur- und Lebensgrundes zum Menschen liegt allein im Monotheismus vor. Wenn ein subjectives und objectives Moment der Realität den henotheistischen und polytheistischen Glauben stützt, so gelangen diese Momente zu



ihrem vollen Rechte erst im Monotheismus. In ihm gelangt die helltönende Stimme der Natur und des Geistes, die sich gegenseitig zu einem Laute ergänzen, zum vollen Verständniss und es geht dem Menschen das Licht auf über seine Stellung in der Welt. Die Natur und der Geist erwiedern gegenseitig ihren Ausdruck und ihr Echo verschmilzt sich zu einem Worte, dem Ausdruck des Ewigen, Allmächtigen und Allwissenden. Keine Vielheit stellt mehr die Einheit des Lebens in Frage.

### § 3. Der wirkliche Verlauf der Entwicklung.

#### 1. Der anfängliche Monotheismus.

Die objectiven Thatsachen, welche im Mythenglauben nur verzerrt, unvollständig und einseitig zum Ausdruck gelangen, erscheinen erst im Monotheismus in ihrer vollen Würdigung. Wir brauchen diese Wahrheit nicht ausführlich zu begründen. Es ist Sache der natürlichen Theologie, ihnen gerecht zu werden. Da der Mensch schon an und für sich Alles auf sich zu beziehen pflegt und die Religion eine eminent praktische Bedeutung hat, so ist es besonders das teleologische Moment der Weltbetrachtung in seiner utilitaristischen Wendung, welches im Mythen- wie im reinen Gottesglauben wirksam ist.

1. Wichtiger als diese ontologische ist die historische Frage, ob sich aus der Gestalt des Mythenglaubens direct durch Rückschlüsse das Vorhandensein eines primitiven Monotheismus erreichen lasse, wie ihn uns die hl. Schrift darstellt. Zwar scheint der Nachweis schon für sich zu genügen, dass er der Wahrheit und dem richtigen Denken entspricht, allein bei dem heutigen Stand der Frage wäre ein solcher Rückschluss sehr werthvoll. Er liess sich auch in der That namentlich auf Grund der vielen monotheistischen Spuren in historischer Zeit vollziehen, wenn der Traditionalismus Recht hätte, wenn es sich philosophisch nachweisen liesse, dass der Mensch den Gottesglauben aus sich nicht finden kann, und wenn es sich historisch nachweisen liesse, dass, wo monotheistischer Glaube auftritt, dieser auf Ueberlieferung beruht. Der Beweis kann in der That versucht werden und ist auch schon versucht worden. Der Mensch ist so sehr ins Irdische und Sinnliche verstrickt, er erhebt sich so schwer zur Idee eines freien persönlichen über die Natur erhabenen Wesens, eines reinen Geistes, der aus nichts Alles

schuf, eines heiligen Willens, der alles Unheilige und Beschränkte ausschliesst, dass man wohl bezweifeln konnte, ob je einmal aus der polytheistischen Verirrung sich ein Geist zu einem reinen Gottesbegriff erheben konnte. Es scheint z. B. eine ganz ausserordentliche Erhebung der Gemüths- und Geisteskräfte bedurft zu haben, dass Sokrates auf reinere Vorstellungen über das Göttliche gerieth, dessen Stimme er in seinem Innern zu vernehmen glaubte (*δαμόνιον*). Und dennoch schöpfte auch er, wie Plato und Aristoteles nach ihm, aus der Ueberlieferung und doch war weder hier noch dort der Gottesbegriff völlig rein und vollendet. Vollendet wurde nun aber allerdings der Gottesbegriff auch innerhalb der Offenbarungsreligion erst durch das Christenthum, indem es in das Wesen Gottes viel tiefer einführte und die göttliche Gerechtigkeit im Lichte der Liebe offenbarte. Die Unvollkommenheit der theistischen Gedanken in heidnischen Kreisen beweist nicht die Unmöglichkeit, auf den Gottesgedanken überhaupt zu gerathen und berechtigt uns nicht, sie als unwahr gering zu schätzen. Auch ist das, was die Ueberlieferung bot, nicht wie ein todtes Kapital zu betrachten, das sich von Hand zu Hand mühelos forterbt. Der Gottesgedanke konnte sich nur forterhalten, wenn er sich jedesmal neu erzeugte und in der inneren und äusseren Erfahrung bestätigte. Der Satz, der sich auf Röm. 1, 19 f. stützt, dass Gott sicher aus der geschaffenen Welt erkannt werden könne und dass Jeder zu Gott gelangen könne, wird daher durch die Thatsache nicht umgestossen, dass es dem Menschen selbst unter der Voraussetzung der Ueberlieferung schwer wird, jene reine Gesinnung in sich herzustellen, in welcher das Gottesbewusstsein allein gedeihen kann.

2. Es wäre indessen immerhin möglich, dass der Geist des Menschen sich erst dazu fortgebildet hätte; er könnte diese Stufe erst erstiegen haben, da der Mensch aus sich durch eigenes Nachdenken zur Gottesvorstellung gelangen kann und die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung nicht ausgeschlossen ist. Wenigstens begegnet uns in späterer Zeit ein relativer Fortschritt der religiösen Entwicklung in der Hinsicht, dass die frühern naturalistischen Gottheiten (Kronos, Titanen, Giganten etc.) humanern Gottheiten Platz machen, deren Verein und Ordnung ein ideales Abbild der fortgebildeten Organisation der Stadtgemeinden bietet. Erscheint indessen diese Umbildung der Gottheiten nach einer Seite hin als unzweifelhafter Fortschritt, so ist doch auch wieder nicht ausser

Acht zu lassen, dass mit ihr die früheren unbegrenzten Naturgewalten beschränkt und in menschliches Maass eingeengt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus liegt es nahe, den Verengungsprocess zurück zu verfolgen, da er nicht auf einmal begonnen haben konnte. Die Naturgewalten erscheinen so selbst wieder als Differenzirungen einer einzigen Naturmacht; wir gelangen auf diesem Wege zu der henothetischen Religionsform, welche noch anderweitig, nämlich durch die Veden, festgestellt ist. Die vedische Gestalt der Religion aber ist, wenn nicht Alles trügt, annähernd diejenige der indogermanischen Stämme vor ihrer Trennung. Da also der Henotheismus den Polytheismus, d. h. eine der Wahrheit nahe stehende Form des religiösen Glaubens seiner fast unsinnigen Verirrung vorausgeht, da ferner in der traditionalistischen Bezweiflung der Möglichkeit eines spontan und unvermittelt auftretenden Gottesglaubens immerhin ein Korn von Wahrheit steckt, so liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, dass der Mensch in religiöser Hinsicht zurückschritt, dass die Spuren monotheistischen Glaubens in späterer Zeit Reste und Erinnerungen früherer Zeiten sind und dass auf Grund der Tradition sich die alten Weisen wieder zu monotheistischen Ahnungen erhoben. Allen Anzeichen nach war das vorhistorische religiöse Bewusstsein in einer bestimmten Periode höher, reiner und idealer, als in späteren Perioden. Ausser den vedischen Gestalten der Religion begegneten uns auch sonst Erinnerungen an eine bildlose geistigere, universalistischere Religion, an Zeiten unblutiger Opfer u. s. w.,<sup>1)</sup> welche eine Bestätigung für die Vermuthung zu sein scheinen, dass die Urform der Religion eine höhere war.

3. Zur Gewissheit aber wird die Wahrscheinlichkeit, dass im Anfang Monotheismus herrschte, nur durch die Offenbarung erhoben, die uns belehrt, dass der Mensch gut und gerecht aus Gottes Hand hervorging und dass er einen dem entsprechenden Ideenkreis besass. Er versank freilich bald in Sünde und Irrthum, in geistige und sittliche Finsterniss, nur im Stamme der Auserwählung bewährte sich die alte Wahrheit. Ja selbst hier treffen wir auf polytheistische Tendenzen. Der Glaube an Gott hatte vorzüglich die Naturoffenbarung zur Unterlage, man pries Gott in mächtigen Naturerscheinungen und es wird uns aus der Art und Weise, wie dies geschieht, oft verständlich, wie leicht eine Abirrung zum poly-

<sup>1)</sup> S. Creuzer, Symbolik 2. Ausg. 1819 S. 150 ff. (Fünftes Capitel).

theistischen Naturcultus stattfinden konnte. Den steten erhebenden Einfluss des seinem Volke nahen Gottes weggedacht und es erscheint ganz unvermeidlich, dass eine naturalistische Vielgötterei einreissen muss.

## 2. Die Entstehung des Polytheismus.

Wenn Monotheismus den Anfang des religiösen Bewusstseins bezeichnet, so entsteht das schwierige Problem, den allmäligen Uebergang zum Polytheismus zu verfolgen. Wir können uns nun nicht überzeugen, dass in diesem Uebergang reine Willkür herrsche, vielmehr muss eine gewisse Gesetzmässigkeit gewaltet haben, eine Gesetzmässigkeit, die wir aber nur sehr schwer aus dem uns historisch gegebenen Zustand des religiösen Meinens gewinnen können. Es handelt sich vor allem ein Bindeglied zwischen der Einheit und Vielheit der Götter aufzufinden. Hier bietet sich zunächst der schon früher besprochene Henotheismus. Allein auch dieser steht der polytheistischen Zersetzung des Gottesbegriffes schon zu nahe. Gelingt es nicht vielleicht im Monotheismus selbst Momente aufzufinden, welche zum Henotheismus hinüberführen?

Es ist klar, dass der Monotheismus im Anfang nicht als abstracter Begriff die Gemüther erfüllte. Es war lebendige Anschauung, concrete Vorstellung und Empfindung. Ohne dem Offenbarungscharakter des alten Testaments zu nahe zu treten, können wir die Gottesvorstellung, wie sie dort anschliessend an das natürliche Bewusstsein der Israeliten sich ausspricht, dazu verwerthen, die Urgestalt des monotheistischen Glaubens überhaupt uns zu vergegenwärtigen und vorstellig zu machen. Man hat mit Unrecht im israelitischen Gotte Spuren eines ehemaligen Sonnen- und Gewittergottes erblicken wollen; indem man daran erinnerte, dass er mit den Fittichen des Windes auf Wolken wie auf einem Wagen am Himmel einherfahre, dass Licht von ihm ausgehe, dass er Rauch und Feuer schnaube und den Blitz als sein Schwert führe. Indessen haben diese naturalistischen Elemente im Gottesbegriff immer nur symbolische, besser gesagt allegorische Bedeutung und sollen nur dazu dienen, Gottes Wesen und Wirken anschaulicher zu machen. Die Begriffe der Geistigkeit und Persönlichkeit, des reinen Denkens, Wollens und Fürsichseins sind in ihrer philosophischen Schärfe noch nicht ausgebildet. Um so höher aber steht die klare Anschauung und lebendige Empfindung der Einzigartigkeit, der Erhabenheit,

Reinheit und Heiligkeit des göttlichen Wesens. Von ihm ist Alles abhängig, weil auch erschaffen; er ist ein reines lauterer Sein (Jahve) rein und heilig und duldet daher nichts Unreines, ein bildloser unschaubarer geheimnissvoller Gott, von dessen Kleid nur der Saum das Auge Mosis trifft. Kein Bild und kein Symbol vermag sein Wesen erschöpfend darzustellen. Daher heisst es: „Wem wollet ihr mich vergleichen, dem ich ähnlich wäre, spricht der Heilige“ (Jes. 40, 25). Sonne und Mond treten in ihre Wohnungen (Hab. 3, 11), erbeben, erröthen und erblassen vor ihm (Joel 2, 10) und die Erde zerfliesst vor seinem Glanze. Die Völker sind vor ihm wie ein Tropfen am Eimer und Israel trug er wie ein Adler seine Jungen. Er lenkt die Geschicke der Völker gerecht und doch voll Erbarmung und Liebe.

Dennoch ist anzuerkennen, dass das Sinnliche und Natürliche als Sinnbild und Wohnsitz Gottes galt. Eine Verschmelzung der natürlichen Erscheinung und der Gottesvorstellung, welcher im gottentfremdeten Gemüthe nichts im Wege stand, war dadurch verhindert, dass die Sinnbilder, in welchen sich Gott dem Volke (Rauchsäule, Donner und Blitz) und dem prophetischen Geiste darstellte, wechselnd waren, vor allem aber dadurch, dass er mit seinen übernatürlichen Wirkungen stets nahe blieb. In einem verwilderten Herzen dagegen, in einer Seele, welche die rohe Natur ganz gefangen nahm, brach die Vorstellung des Geistigen und Uebersinnlichen gar leicht zusammen und vermischte sich mit dem Natürlichen. Verfolgen wir die einzelnen Momente, welche den monotheistischen Glauben in seiner näheren Form unter jener Voraussetzung zur Zersetzung disponirten, genauer:

a) Bevor Gott einging in das geschichtliche Leben der Menschen, dem menschlichen Leben gleichsam innewohnte und in besonders begnadeten Personen eine Stätte sich bereitete, bevor er selbst als Mensch erschien und sich menschlich dem Menschen darbot, musste man, wie gesagt, Gottes Wesen und Macht vorzüglich in glänzenden Naturerscheinungen anschauen. Der Unterschied zwischen der wahren und bereits dem Verfall sich zuneigenden Gottesvorstellung bestand nach Creuzer's Terminologie darin, dass dort die Naturerscheinungen allegorische, hier aber symbolische Bedeutung hatten, d. h. dort war man sich bewusst, dass das Sinnliche und Phänomenale nur ein Gleichniss, ein Sinnbild, eine Parabel des Göttlichen, Unendlichen und Uebersinnlichen war, während hier das Un-

endliche zum Inhalt und Geist der Erscheinung wurde. Anstatt der Parabel entstand hier der Mythos, als man den Wechsel der Erscheinung zum Ausdruck bringen wollte. Die Symbole gewannen selbständige Bedeutung, traten in gegenseitige Beziehungen und die Folge war, dass die Phantasie das Verhältniss der anfänglich symbolischen Gestalten immer weiter ausspann und vervollständigte. Wenn der Monotheismus in dem lieblichen Glanze, der befruchtenden Kraft, der wohlthuenden Wärme der Lichterscheinungen Gottes lichtetes, mildes und gnadenvolles Wesen, oder im Gewitter und Sturme seinen gerechten Unwillen oder seine machtvolle furchtbare Grösse versinnbildet erblickte, so sah die mythische Phantasie in diesen Erscheinungen das Lieben und Hassen der Elemente.

b. Noch ein anderes Moment in der Anschauungsform des monotheistischen Gottes ist für die Entstehung des Polytheismus wichtig. Wollte man sich Gott klar und anschaulich vergegenwärtigen, dann dachte man ihn als Menschen, als Mann mit Aug und Ohr, Nase und Mund, mit Armen und Füssen. Diese anthropomorphe Beschränkung des höchsten Wesens bildet einen gewissen Gegensatz zu dessen Unendlichkeit, seiner raumlosen Grösse und Fülle. Je plastischer und deutlicher die Vorstellung sich ausmalte, desto mehr musste der Widerspruch zur Empfindung kommen und nur wenn die sinnlichen Formen, in welche man Gottes Wesen hüllte, eine gewisse fließende Unbestimmtheit behielten, lag die Gefahr eines Zwiespaltes ferner. Wo sich dieser Gegensatz aber fühlbar machte, da entstand naturgemäss das Bedürfniss, die Kluft auszufüllen und man fühlte sich angetrieben, das Unendliche des göttlichen Wesens durch eine Fülle von Gestalten zu erschöpfen, von denen eine jede nur eine besondere Seite des Absoluten darstellte. So suchte man einen Ausgleich, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen dem Unendlichen und der endlichen Erscheinung, da letztere ein vollgiltiger Ausdruck des Unendlichen oder ein dasselbe vollkommen aufwiegendes Symbol sein sollte.

c. Endlich mag noch daran erinnert werden, dass auf dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung vielfach die Macht- und Lebensäusserungen Gottes hypostasirt werden: Das Angesicht (2. Mos. 33, 14), das Wort (Jes. 55, 10), die Stimme Gottes (5. Mos. 4. 12 cf. bath kol), ferner die Kraft, die Weisheit (Jer. 10, 12), der Geist Gottes (1. Mos. 1, 2. Ps. 103, 29). Dazu kommt die Schechina, der Kabod, der Name und die Engel Gottes. Ohne Zweifel entsprach diesen

Hypostasirungen, zumal den hervorragendsten, dem Worte, der Weisheit und dem Geist die volle Wirklichkeit, wie sie das neue Testament auch enthüllte. Indessen lag ihm doch auch ein subjectives Bedürfniss zu Grunde, welches sich mit einer abstracten Vorstellung nicht befriedigen konnte. Dieses Bedürfniss war ja nicht illusorisch, es entsprach nur dem wirklichen Sachverhalt und war der Ausdruck eines wahren Verhältnisses. Gott ist das Leben, ein volles, reiches, unerschöpftes Leben, die Fülle des Seins. Jede Thätigkeit und Wirkung — das lag dem Denken nahe — musste viel realeren Potenzen entspringen als beim Menschen und selbständige Kräfte voraussetzen. Wie sich diese Urgründe der Wirksamkeit, diese Hypostasen besonderer Lebensäusserungen zu einander verhielten, darüber enthielt das alte Testament wohl manche dunkle Andeutung, aber erst das neue brachte die volle Aufklärung. Was uns hier zunächst wichtig ist, das ist die Thatsache des Bedürfnisses nach concreter Anschauung und Darstellung vornehmlich der Weisheit, der Macht und des Geistes Gottes. Man hat nun nicht mit Unrecht mit der christlichen Dreifaltigkeit jene griechische Trias, Zeus, Pallas und Apollo verglichen, in welcher die Macht, Weisheit und Begeisterung treffende Personificationen erhielten. Freilich bildeten sich die genannten Götter mit hervorstechenden ethischen Zügen aus ursprünglichen Naturgottheiten heraus. Neben ihnen stehen noch andere Gottheiten, ebenfalls ursprüngliche Naturmächte. Auch diese stellten eine Seite an der Gottheit dar, der man unbedingt manche Lebensäusserungen zuschrieb, welche dem Begriffe des heiligen Gottes widersprechen.

Die beiden zuletzt ausgeführten Motive waren zunächst für den mythogenetischen Process nicht in erster Linie anstossgebend und entscheidend, sie begleiteten gleichsam nur stillschweigend den Process, der allem nach an die umfassende Gottesvorstellung, an die allgemeine Idee eines die Welt umfassenden und durchdringenden Wesens sich anknüpfte. Diese abgezogene Vorstellung verlor sich, wie schon oben ausgeführt wurde, im sinnlichen Denken. Sie concrecirte mit dem Weltsein. In diesem unbestimmten abstracten Sein, in welchem die Unterschiede des elementaren, vor allem des terrestrischen, meteorischen und siderischen Seins verschwammen, kommen diese Unterschiede zum Vorschein, sobald es sich darum handelte, das göttliche Sein in einem abgegrenzten Complex von Erscheinungen und Wirkungen zu fassen und anzuschauen.

## A. Die Verehrung des Himmels (der Erde und Unterwelt).

Es ist nach einer verbreiteten Anschauung der erste Schritt auf der mythologischen Bahn, im Himmel, im Himmelsgewölbe mit allen meteorischen und siderischen Erscheinungen einerseits und in der Erde mit Allem, was sie trägt und beherbergt, andererseits je eine eigenartige göttliche Macht zu verehren. Beide Erscheinung-complexe sind unvergleichbar und liessen sich nicht auf einander zurückführen. Am Himmel ist Alles licht und hell, hier Alles dunkel. Von dorthier wird die Erde befruchtet, sie ist der Mutter-schooss, der alle Wesen erzeugt. In der hl. Schrift werden Himmel und Erde öfters personificirt. Sie werden angeredet: „Höret es Himmel und Erde.“ Himmel und Erde gibt Antwort dem Gott-suchenden. Wie leicht ist beides hypostasirt und jener semitische Dualismus: Baal („Herr“ des Himmels) und Baaltis oder Mylitta, Aschera, Astarte eingeführt, aus dessen fruchtbarem Schoosse eine ganze Göttergenealogie entspringt? Bei den Phöniziern sind die einzelnen Manifestationen Baals in der Welt die Baalim. Ihm gegenüber steht Astarte, welche allmählich im Mond, der zur Erde in nahe Beziehung gebracht wurde, wie Baal in der Sonne localisirt wurde. Auf der Erde ist es besonders das Meer und Gewässer, welches den Eindruck einer göttlichen Macht erzeugt und so erscheint denn auch in der ägyptischen Neith, über welche der Welt-geist Kneph schwebt, eine Gottheit, die halb Erd- halb Meergöttin ist. Besonders wichtig ist die für die indogermanischen Religionen constatirte Thatsache, dass der Gott, der wenigstens in bestimmten Perioden der Religionsgeschichte als höchster verehrt wird, Dyau-s-pitar, *Ζεὺς πατήρ*, Jupiter, Tyr (Zio) = der Himmelsgott als gemeinschaftlich der älteste Gott ist. Ihm zur Seite steht die Erdgöttin Prithivi, Diana (weibliche Form von Zeus, Dis), Juno, Freya. Himmel und Erde erscheint in dem Worte Dyavaprihivi als ein Ganzes, als der einheitliche Weltgeist, der sich in zwei Attributen, Theilen oder Personen darstellt. In Varuna und Uranus, dem Gää zur Seite steht, wurde die Gottheit des gesammten sichtbaren Himmels noch besonders verehrt, aber später gegenüber dem Sonnen- bzw. Gewittergott vernachlässigt.

Es ist allerdings ein ganz gesichertes Ergebniss der Mythen-forschung, dass zuerst der Himmel verehrt wurde. In Aegypten und namentlich in China, wo die ältesten Zustände der Cultur —



wir erinnern nur an die Sprache — bewahrt sind, gelten als die frühesten Gottheiten: Amun (der Verborgene) und Tien, Gottheiten, welche wie Varuna alle himmlischen Erscheinungen umfassen. Tien oder Thian wird auch Schangti (oberer Kaiser) genannt. Neben ihm steht Tii oder Tu, die Erde. In Akkad erscheint dieser höchste Gott als Ana, in Babylon als El, Ilu (elohim) und in Iran als Ahura-Mazda. Dagegen ist es zweifelhaft, ob mit dem Himmels-gott immer eine weibliche Gottheit verbunden war. Neben Amun steht keine weibliche Gottheit und die chinesische Erdgöttin tritt gegen Tien zurück. Baaltis-Astarte war vielleicht früher Mond-, als Erdgöttin. Neben Dyaus steht Prithivi selten ausschliesslich, es werden noch Agni und Soma verbunden. Varuna hat keine Genossin und das Verhältniss von Kneph und Neith, Uranus und Gää, wie es Hesiod darstellt, trägt zu sehr die Spuren der Reflexion an sich, um als unmittelbares Erzeugniss der mythischen Volksphantasie gelten zu können.

Von unserm Standpunkt aus, der in der Thatsache eines primitiven Monotheismus wurzelt, könnte es allerdings scheinen, als ob die erste Ansicht, die wir mittheilten, begreiflicher wäre. Sobald einmal die sinnliche Seele Gott in die Natur hineinschaute, mochte ihr nur Himmel und Erde als Ganzes genügen, um das göttliche Wesen zu erschöpfen. Dagegen spricht nun aber einmal der Umstand, dass es dem Menschen von je viel näher liegt, sich in himmlisch lichten und gewaltigen Erscheinungen Gottes Wesen anschaulich zu machen und das Unnahbare und Hohe zu vergöttlichen, als das Greifbare und Naheliegende. Sodann scheint dem naturalisirten Monotheismus oder Henotheismus doch die Einheit des vergöttlichten Naturobjects näher zu liegen, als ein Dualismus, welcher zwar zu einer Einheit sich ergänzte, aber doch zu einer gegensätzlichen Entwicklung Anlass gab. Dass sich freilich eine dualistische Anschauung leichter als etwa eine trinitarische und zwar sehr frühe in den Götterglauben einschlich, ist uns bei der naturalistischen Gesinnung der Menschen begreiflich, welche ihre Leidenschaften und Verhältnisse auf die Naturerscheinungen zu übertragen gewohnt waren.

Wir stossen daher auch auf vielfachen Dualismus, feindlichen, freundlichen und geschlechtlichen Gegensatz.

a. Der Gegensatz zwischen Tag und Nacht, Sonne und Finsterniss, Ober- und Unterwelt (Scheol, Tartarus), oberer und unterer Himmelskugel bildet sich begreiflich leicht zu einem feindlichen aus, vielleicht im An-

schluss an die Erinnerung der Urzeit, welcher das Dasein eines bösen vom guten Gotte abgefallenen Wesens so verhängnissvoll wurde. Dennoch erscheint es zweifelhaft, ja unwahrscheinlich, dass jenes Gegensatzverhältniss zwischen Tag- und Nachthimmel, zwischen der oberen und unteren Himmelshälfte sogleich im feindlichen Sinne gedacht wurde. In Aegypten ist Osiris, der Sonnengott, zugleich Unterweltsgott, die Sonne ging ja jede Nacht in jene Räume hinab. Zeus ist zugleich *Ζεύς καταχθόνιος*, Hades (der Unsichtbare) oder Pluton (der Reiche) sein Bruder. Anders ist dies in Iran. Die Parsen brachten den Ober- und Unterweltsgott, Ahuramazda (Ormuzd) und Angromainyus (Ahriman), welcher letzteren die Griechen mit ihrem Hades gleichstellten, in einen feindlichen Gegensatz. Wenn die Griechen die Nacht mit der Unterwelt in Beziehung stellten (Nyx, Erebos und Tartarus), so geschah das auch in Iran. Die Nacht ist dort das Gewand des Ahriman wie das Licht die Hülle Ormuzds. Anders ist dies in Indien, wo Varuna, der als Gott des Nachthimmels neben Mitra dem Tagesgott erscheint, keine Beziehung zur Unterwelt hat. Können wir vielleicht daraus schliessen, dass man vorher je für Nacht und Tag und erst dann für Ober- und Unterwelt eine besondere göttliche Macht als tragendes Princip annahm? Die Bejahung dieser Frage würde als Consequenz verlangen, dass man die Verehrung des Mondes derjenigen der Erde vorausgehen liesse. Für diese Annahme würde auch die semitische Auffassung des Baal als Himmelskönig und der Baaltis als Himmelskönigin sprechen, die von vielen Israeliten (Amos 5, 6. und Jer. 7, 8) verehrt wurden, allein nur dann, wenn es feststeht, dass die Himmelskönigin im Monde ihr natürliches Substrat hat. Dies ist aber doch nicht ganz sicher, sowenig als dass Baal von Anfang an Sonnengott war. Vielmehr müssen wir auch hier einen Uebergang in diese Bedeutung annehmen.

b. Wir können diesen Uebergang besonders in Aegypten im Verhältniss des Amun zu Ra beobachten. Amun hat sich in Ra und Osiris, dem Sonnengott zu einer intensiven Lichterscheinung concentrirt. Er offenbart sich hier in einer abgeschlossenen Persönlichkeit. Das Verhältniss Varunas, welcher dem Amun dem Verborgenen im Namen gleicht, zu Mitra steht in der Mitte zwischen dem ägyptischen und dem persischen Verhältniss, zwischen Mitra und Ahura-Mazda. Hier erscheint der Sonnengott als Diener, dort als Personification und in Indien als geringerer Genosse des Himmelsgottes. Anderwärts wie in Griechenland wurde der Himmelsgott (Uranus) vom Sonnengott (Kronos) verdrängt. Es gab also eine Zeit, wo der alte Himmelsgott vorzugsweise in der Sonne lokalisiert und verkörpert gedacht und verehrt wurde (Amun, Dyaus) oder wo er in den Sonnengott überging (Baal) oder von ihm verdrängt wurde (Kronos). Damit vollzog sich im religiösen Bewusstsein eine Veränderung, die wir unten noch verfolgen werden. Zunächst interessirt uns hier nur der Umstand, dass sich für die Sonne in der Begleiterscheinung des Mondes eigentlich von selbst eine Genossin aufdrängt.

c. So erscheint denn auch der Mond bald als Schwester (Artemis), bald als Geliebte (Semele, Astarte, Isis) des Sonnengottes. Vom Monde ist manche Erderscheinung (Gewässer) abhängig. Zunächst sollte man nun denken, diese Abhängigkeit der Erde vom Monde sollte sich in einem Verwandtschafts- oder Liebesverhältniss aussprechen. Allein davon finden wir keine Spur. Vielmehr trägt eine und dieselbe Göttin (Astarte, Anaitis, Isis, Here, Semele) zugleich Attribute

einer Erd- und Mondgöttin. Dass sich diese Vorstellungen verschmolzen, begreifen wir daraus, dass auch der Himmels- und Sonnengott, dem jene Göttinnen zur Seite stehen, in einander übergang. Dazu kommt, dass auch die Göttergestalten eines andern Götterkreises sowohl die activen als passiven Mächte des Gewitters, Agni, Soma, Indra, der Blitz, der Gewitterregen und der Gewittergott selbst im Sonnenkreis als Sonne (Indra, Agni) und Mond (Soma) erscheinen. Dass der Sonnen- und Gewittergott wie Himmels- und Sonnengott trotz des ungleich feindlicheren Verhaltens, welches zwischen jenen beiden Göttern gewöhnlich besteht, in einander übergehen, bietet keine Schwierigkeit. Die Erscheinungen fordern selbst dazu auf, sie zu verbinden und dann ist es derselbe henothetische Gedanke, der den Hintergrund der verschiedenen Götterdarstellungen bildet. Dem entspricht es, dass jeder Hauptgott eines bestimmten Anschauungskreises die Attribute der andern Hauptgötter in sich vereinigt. Von Dyaus geht das Licht und das Gewitter aus, wie von Osiris und Baal, von Indra und Wodan. Aehnlich, wenn auch nicht ganz gleich verhält es sich nun mit den passiven Begleiterscheinungen dieser Gestalten mit der Erde, dem Mond und Gewitterregen. Hier sind es gerade das Wasser, die Fluth und der Regen, in welchen die Beziehung zwischen Mond und Erde sich äussert. Noch näher liegt die Beziehung, wenn die Erdgöttin zugleich oder vorzugsweise Meergöttin (Neith, Thetys) ist. Dadurch erklärt sich das Ineinanderübergehen der diese Erscheinung tragenden und in sich zusammenfassenden Göttinnen. Dennoch sind aber die Erscheinungen wieder so verschieden, dass eine volle Erklärung noch den Umstand zu Hilfe nehmen muss, dass sie Parallelverhältnisse zu den genannten Hauptgöttern darstellen, die gegenseitig leicht ihre Function austauschen. Mit diesen sind sie eng verbunden und diese Verbindung erleichtert die gegenseitige Stellvertretung. So muss auch die Erdgöttin mit dem Himmelsgott eng verbunden gewesen sein.

Von diesem Gesichtspunkt löst sich nun die Frage, ob die Erde früher als der Mond das andere Glied eines primitiven Götterpaares bildete. Ich halte dafür, dass die Vertauschbarkeit jener passiven Glieder der genannten Götterpaare nur erklärlich ist, wenn die Erdgöttin mit dem Himmelsgott schon so eng verbunden war, dass sie sich zugleich mit dessen Uebergang in einen Sonnengott zur Mondgöttin umdenken liess. Dagegen bildet der früher aufgestellte Grundsatz, es sei undenkbar, dass der Mensch Naheliegenderes, Sinnliches und Niedriges schon früher vergöttlichte, insofern keinen stichhaltigen Einwand, als nicht die nächstliegenden terrestrischen Erscheinungen und der unbewegte Stoff, sondern die geheimnissvolle furchtbare Tiefe und die dunkle Weite, das Meer und Gewässer den Eindruck des Göttlichen erzeugte. Dazu kommt, dass eine Erdgöttin sich eher in eine Mondgöttin umsetzen lässt, als umgekehrt. Es folgt daher, dass schon früher dem Himmelsgotte die Erdgöttin beigegeben wurde, wahrscheinlich in dem Zeitpunkt, als er sich in einen Sonnengott verwandelte. Denn nur so können wir das Nebeneinanderstehen von Gottheiten, wie Baal und Baaltis-Astarte, Osiris und Isis begreifen, von denen die eine Seite bereits entschieden den Sonnentypus tragen, während die andere noch den Charakter einer Erdgöttin hat. Die Analogie drängt dann dazu, diese als Himmelsgöttin an den Himmel zu versetzen und nach einem Organ und Symbol, einem Sitz ihrer Wirksamkeit zu suchen, der sich von selbst nahe legte.

Wenn wir nun zurückblicken, erhebt sich die schwierige, kaum beantwortbare Frage, wo setzte der Dualismus an, um immer weiter sich auszubreiten und in einer Menge von Verhältnissen und Gestalten zu endigen? Und wie ward der Dualismus überhaupt psychologisch begründet? Hier scheint das eigentliche Geheimniß der Entstehung des Polytheismus zu liegen. Gab den Anstoss zur Vervielfältigung göttlicher Macht das Bewusstsein, dass eine böse Macht in der Welt neben einem guten Gotte herrscht oder dachte man einer Vereinsamung des verweltlichten Hauptgottes dadurch abzuhelfen, dass man ihm eine Genossin gab? Ist Ersteres der Fall, dann ist der Unterwelts- und Nachtgott früher als die Erdgöttin. Jedoch steht dem gegenüber, dass die feindlichen Gottheiten erst später im Sonnen- und Gewitterkreis der Gottesanschauung voll ausgebildet werden. Ja auch hier werden eher auf denselben Gott (Moloch) auch die feindselig zerstörenden wie die wohlthätig schaffenden Naturwirkungen zurückgeführt, als dass eine Genossin fallen gelassen wird.

Die Erdgöttin wird natürlich vielfach mit der Unterwelt in Beziehung gebracht (Hathor, Istar, Demeter und Persephone). Ist doch das Dunkel, welches der sonnenberaubten Erde eigen ist, ihr und den Unterweltsmächten gemeinsam. Eine dunkle Macht ist es, welche im Tode das Auge des Menschen beschattet und es ist die Erde, die ihn in ihren Schooss aufnimmt. Daher findet sich bei allen alten Völkern die Vorstellung, dass das Erdinnere, die Unterwelt den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Geister bilde. Zunächst hat sich diese Vorstellung wohl an die Lage der Todtengräber angeschlossen. Jeden Tag sah man ferner die Sonne bezw. den Sonnengott und alle Gestirne in eine andere Region hinabtauchen und sich von dort wieder erheben. Mythologisch sprach sich dies darin aus, dass Osiris und Zeus als *καταχθόνιος* in der Unterwelt walten. In Babylon gab es eine ausführliche Erzählung über die Höllenfahrt der Venus-Istar. Zu diesen Eindrücken kam die dunkle Ahnung, welche die unermessliche Tiefe im Menschen erweckt und so bildete sich der Glaube an ein unterirdisches Reich aus, in welchem ein böser Geist die Frevler straft, aber auch die Guten Freude und Ruhe finden. — Es braucht wohl nicht daran erinnert zu werden, dass wir uns den Glauben an die bestimmte Oertlichkeit des Fortlebens auf diese Weise entstanden denken; der Glaube an Fortdauer des Lebens und Entgeltung beruht auf tieferliegenden, wahrhaftigen Gründen. — Wir können nunmehr unsere bisherigen Ergebnisse also zusammenfassen und ergänzen:

Nachdem man die Gottesvorstellung auf die lichten himmlischen Erscheinungen in ihrer Gesamtheit, auf die siderischen und meteorischen Momente beschränkt hatte, machte sich das Bedürfniss fühlbar, die dunklen terrestrischen Erscheinungen ebenfalls in einer lebendigen göttlichen Macht zusammenzufassen und mit der lichten Himmelsmacht in Beziehung zu setzen. Es war hier eine doppelte Möglichkeit für eine Beziehung gegeben: das Dunkel, welches die Erde umfängt und die Unfruchtbarkeit, die ihr eigen ist, wenn das Licht sie nicht bescheint und befruchtet, konnte man als einen geschlechtlichen oder feindlichen Gegensatz fassen. Anfangs

scheint noch das erstere Verhältniss, mit der Ausbildung des Sonnenmythus aber das zweite Verhältniss im Bewusstsein hervorgetreten zu sein. Mit der Entstehung des Sonnenmythus erhob sich die Erdgottheit selbst zu einer siderischen Erscheinung (Mond) und es bildeten sich eigene Nacht- und Unterweltsgötter, die mit der früheren Erdgottheit in Verbindung standen, wofern nicht der Sonnengott selbst in seinem nächtlichen Laufe als Beherrscher der Unterwelt galt.

#### B. Die Verehrung der Sonne und des Gewitters.

Die Sonne spendet der Erde Licht und Leben. Durch ihren Lauf ist die Tagesarbeit des Menschen und die Ordnung des Lebens überhaupt bestimmt. Daher heisst ihr Weg der Pfad Ritas, der Pfad der Ordnung und des Rechts. Der Sonnengott Apollo ist Gott des Maasses.

Als die verdüsterte Seele des Menschen den Drang empfand, das entschwindende Gottesbewusstsein in einer bestimmten Erscheinung festzuhalten, bot sich von selbst die Sonne dar. In ihr ist die lichteste Klarheit, strahlendste Reinheit und erquickende gleichsam beseligende Wärme mit unerschöpflich schaffender, aber auch zerstörender Allgewalt vereint. Es gibt kein besseres Symbol der Weisheit und Macht, der Erhabenheit, Reinheit und Seligkeit Gottes. Die Ruhe und Gleichförmigkeit eines gleichsam ewigen Daseins verbindet sich in ihr mit der lebhaften Bewegung und Wirkung göttlicher Kräfte. Wie sie im Frühling Alles zu neuem Leben ruft, so scheint sie jeden Tag den Vorgang der Schöpfung zu wiederholen.

Ein unbestimmtes Dämmerlicht ergiesst sich vor Anbruch des Tages über die Erde hin und lässt nur unbestimmte Umrisse erkennen; erst wenn sich die Sonne selbst emporhebt, unterscheiden wir die Wälder und Felder, Pflanzen und Thiere. Wir begreifen daher, wie Herder dazu kommen konnte, den mosaïschen Schöpfungsbericht als einen Hymnus auf den Ausgang des Tages zu fassen. Uebrigens ist in der hl. Schrift aufs Vorsichtigste jeder unerlaubten Auffassung der Sonne vorgebeugt. Zwar heisst es Hab. 3, 4 von der Erscheinung Gottes im Gerichte: „Glanz wie Sonnenlicht erscheint, Strahlen sind ihm in der Hand“ und Jes. 60, 1: „Es kommt dein Licht und über dir strahlt Jehova.“ Allein von einer Vermischung der Vorstellungen ist hier keine Rede. Im Gegentheil heisst es Jes. 60, 19 nicht Sonne und Mond werden Jerusalem erleuchten, sondern Jehova. Die Sonne steht immer im Dienst Jehovas (Bar. 6, 59) und erleuchtet vor ihm. Sie wird personificirt und erscheint als ein Held, der aus seinem Brautgemach sich erhebt, zu laufen seine Bahn und sich wieder hinabsenkt in seine Wohnung (Hab. 3, 11); die Sonne eilt mit Sehnsucht in ihre

Wohnung, um von dort wieder hervorzustrahlen (Pred. 1, 5). Der Morgenstern ist ein Sohn der Dämmerung. Diese hat ihren eigenen Palast (Hiob 38, 19). Die Morgenröthe ist ein Held, der die Missethäter auseinander treibt, den Räubern ihren Schutz, die Decke des Dunkels nimmt, allen Dingen Gestalt gibt und wie mit neu aufgeprägten Siegeln sie verwandelt (Hiob 38, 12). Aus dem Leib der Morgenröthe wird der Thau geboren, ein zahlreiches Heer glänzender Kinder (Ps. 110, 3 hebr. Text). Die Morgenröthe hat Flügel, mit denen sich der Psalmist an das Meer versetzen möchte, wo die Sonne auf- und niedergeht (Ps. 138).

In den indischen Religionsbüchern wird nach Max Müller die Sonne zunächst nur als himmlischer Lichtkörper an sich verehrt. Die Sonne, Savitri d. h. der Beleber, das Auge Varunas und Mitras, heisst es, rolle das Dunkel auf wie eine Decke; sie sei allbeschauend, ferntreffend, weithin leuchtend und spüre im Menschen den Gedanken. Nachdem man sie einmal als Licht- und Lebensbringerin und Beschützerin vor nächtlichem Ungemach gefeiert hatte, war der Schritt nicht mehr weit, sie als Visvakarman, Alles machend, und Pragapati, Herr alles Lebens, zu bezeichnen. Der Sonnengott lässt Himmel und Erde jeden Tag erscheinen und bringt sie in gewisser Weise hervor. Indem er den Pfad Ritas geht, „die festgesetzten Grenzen nicht verletzt“ (Rv. 3, 30), wird er Beherrscher und Regent der Welt (5, 81). Als Sohn der Aditi (des Unendlichen) und des Dyaus, als Auge Varunas ist der Sonnengott diesen umfassenderen Gottheiten untergeordnet und aus ihnen erwachsen. „Die Sonne, heisst es in einer Stelle, machte Varuna die Pfade —: den Tagen schuf er ihre weiten Bahnen und lenkt sie wie ein Renner seine Stuten.“ Die Sonne wird dann selbst der Renner, der heutige Wettläufer oder wie Helios Wagenlenker. Der Sonnengott steht auf goldenem Wagen und hat goldenes Haar und goldene Arme und eilt auf staublosem Pfade dahin. Seine Rosse sind die Charitas, die Grazien. Diese verwandeln sich später in die Begleiterinnen des Helios. Der Sonne voraus gehen die Asvinen, wie zwei Fackeln, die ersten Strahlen. Es sind zwei Reiter, die beiden Dioskuren. Die Morgensonne wird als Eros-Arusha, der Sohn des Chaos nach einer alten Sage, welche bei Hesiod, Plato und Aristophanes durchscheint, für eine der ältesten, ja die älteste Gottheit erklärt; Sappho lässt ihn von Uranus und Gäa abstammen.

Besonders sein Verhältniss zur Morgenröthe, die als eine eigene Erscheinung abgetrennt wurde, und zum Thau e gab Stoff zu mythischer Dichtung. Aus der Morgenröthe entspringt der

Sonnengott, sie ist seine Mutter; von einem andern Gesichtspunkt aus glaubte man, der Sonnenheld eile der Morgenröthe nach und er erhasche sie. Der Widerstreit dieser beiden Anschauungen zeigt sich in folgendem Liede:

„Voran den Füsse wandelnden geht fusslos die eine —. Ihr Mutterschooss bringt seine Bürde [die Sonne], sie fördert Gerechtigkeit und kämpft das Unrecht nieder. Wir schauen wie der Buhle [die Sonne] naht der Jungfrau [der Morgenröthe]. Doch nimmer ruhet er an ihrer Seite. In weite ungetheilte Räume schlüpft er in Varunas und Mitras liebe Himmel.“ Der Sinn ist, der Helios von der Eos geboren wird ihr Buhle, aber verlässt sie bald und tritt in den weiten Himmelsraum.

Nach einer andern Fassung verhaucht die Morgenröthe, da sie von der Sonne geliebt wird — Daphne vor Apollo. „Die Morgenröthe nähert sich ihm — sie verhaucht, sobald er zu hauchen beginnt“ (Rv.). Da Orpheus (Sonne) zurückblickt, verschwindet Eurydike (Morgenröthe), die er aus der Nacht heraufgeholt hat.

Der Thau, nach semitischer Anschauung aus dem Leib der Morgenröthe geboren, ist in der griechischen Sage als Prokris Geliebte des Kephalos (des Renners, der Sonne). Ihretwillen wird dieser der Eos, der Morgenröthe treulos, aber Prokris ist eifersüchtig und reizt den Kephalos so, das er sie tödtet, d. h. die Sonne saugt den Thau auf.

Auf die untergehende Sonne bezieht sich die Sage von Herakles, der in dem Nessushemd seiner Gattin verglüht, und von Endymion (*δύω*), welchen Selene-Artemis in den Schlaf versenkt. Die Sonne geht unter, wenn der Mond aufgeht. Sonne und Mond fliehen sich. Selene ist keusch, die keusche Schwester Apollos des Sonnengottes<sup>1)</sup>.

2. Die erhabenste Naturerscheinung ist das Gewitter. Wenn die Gluthhitze zur unerträglichen Höhe sich gesteigert hat, beginnt eine dunkle Wolkenschicht den lichten Himmel zu umziehen. Es entsteht eine drückende Spannung, wie vor einer Schlacht, sie löst sich in einem grossartigen Kampfspiel, das unter den Flammen des Blitzes und dem Rollen des Donners sich vollzieht. Ueber Finster-

---

<sup>1)</sup> Vgl. zu diesen Mythologien die volksthümliche Deutung mancher Naturerscheinungen in Hebels Gedichten „der Morgenstern“ und „der Sommerabend“, „der Winter“ und „der Jenner“, „Sonntagsfrühe“, „Irrlichter“ und „die Wiese.“ Es zeigt sich hier, wie die naive Volksphantasie allen diesen Erscheinungen Beziehungen des menschlichen Lebens unterlegt und sie nach ihren beschränkten Erfahrungen deutet.

niss und versengende Gluth siegt das erfrischende Element des Wassers und das wohlthätige Licht.

An Sinai hat Gott selbst das Gewitter zum Symbol seiner Erhabenheit und strafenden Gerechtigkeit gewählt und seitdem beherrscht diese Vorstellung die Gottesanschauung. Der Sturmwind, die Wolken und der Blitz stehen im Dienste Gottes. Den Wind holt er aus seiner Kammer (Jer. 10, 12) und er fährt auf seinen Fittigen. Die Wolken sind seine Wagen oder die Räder seines Wagens. Das Himmelsgewölbe umgibt Gott mit einem Trauergewand (Jes. 50, 2). Das Firmament ist die Decke, das Gezelt des Weltbaues. Die Berge die Säulen des Gebäudes. Mit Wasser ist es oben überwölbt. Dort zieht Gott Furchen, Canäle, wenn es regnet. Gott hat sich in Licht gehüllt, Licht ist sein Gewand. Wenn die dunklen Gewitterwolken, in denen er einherfährt, sich öffnen, dann zeigt der Blitz seine Herrlichkeit. Feuer geht aus seiner Nase und sein Mund spricht im Donner. Oder der Blitz spricht. Es ist sein Wort, das Felsen zerschmilzt. Den Wolkenzügen gibt Gott Sinn und den Lufterscheinungen Verstand (Hiob 38, 36).

Im mythologischen Bewusstsein, wo nicht eine über die Elemente übergreifende Macht Feuer Wolken und Wind beherrscht und gebraucht, entstand das Problem, die gegensätzlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen im Gewitter zu lebendigem Ausdruck zu bringen. Die Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit der Gewitterprocesse ermöglicht hier ein verwickelteres Spiel der Gedanken und es ist uns nicht mehr ganz möglich, aus den Gestalten und Beziehungen des Mythos den einfachen Naturvorgang herauszuschälen. In allen Gewittermythen erscheint ein feindlicher Drache, über welchen der Gewittergott siegt. Ist nun aber dieser Drache der Hitzedämon, der die Wolkenkühe geraubt, oder ist er der feuerschnaubende Wolkendämon? Ist der siegende Gott ein Sonnenheld, als was er sich oft darstellt, oder eine eigene göttliche Macht?

Der Gewittergott steht mit dem Sonnengott im engsten (Apollo), ja identischen Verhältniss (Zeus, Odin) oder aber auf feindlichem Fusse (Zeus und Kronos, Indra und Dyaus-Varuna, Mitra.) Vielleicht war dieses letztere Verhältniss das Erstere, da es am besten den Uebergang vom Sonnen- zum Gewittergott erklärt und auch dem nächsten natürlichen Eindruck entspricht. Die Gluthhitze, welche den wohlthätigen Regen verhindert, musste man sich sicher als von der Sonne ausgehend denken. Gegen diesen bösen Sonnengott ziehe der Gewittergott zu Felde. Der Wind ist sein Bote (Sarama, Hermes) oder der Hund, der die geraubten Wolkenkühe aufjagt, und der Blitz seine Waffen (Agni). Da nun aber das Resultat des Kampfes das ist, dass die Sonne in alter Klarheit wieder strahlt, so mochte man sich dies so erklären, dass der Sonnengott vom Gewitter-



gott abhängig wurde. Man konnte, da er eine mächtig bewegende Kraft hat, leicht zum Glauben kommen, dass er alle Bewegung verursache. So heisst es Rv. 4, 17: „Erst rollt er fort das Rad des Sonnengottes, dann hält er auf das Ross in seinem Lauf und wirft es in den schwarzen Abgrund der Nacht, den Urquell des Lichts.“ Es konnte aber auch umgekehrt der Gewittergott als feindlicher Gott gelten (Set, Gunnar), welcher gegen den Frühlingssonnengott kämpft, oder man dachte den Gewittergott mit dem Sonnengott verwandt (als Sohn des letztern) und zwar um so leichter, da beide Götter im Anfang identisch waren. So haben die Gewittergötter Apollo (Athene), Herakles, Bellerophontes (Veretra- oder Vritra-tödter), Perseus u. s. w. alle zu Zeus eine verwandtschaftliche Beziehung und sonnenhaften Charakter. In der Geschichte dieser Helden spielt die Finsterniss, nicht die Gluthitze die feindliche Macht, welche das goldene Vliess d. h. den blitzdurchzuckten Gewitterregen oder die Seejungfrau Andromeda d. h. das wohlthätige Wasser oder den Nibelungenschatz hütete. Diese Finsterniss ist die Pytho Apollos, die Hydra des Herakles und die Chimära des Bellerophontes. Ausser Perseus und Jason gehört hieher auch Meleager und Siegfried, der den Nibelungenschatz und Brunhilde gewinnt.

Der Verlauf des Gewitters und die nächsten mythischen Versuche, die sich daran knüpften, fordern von selbst dazu auf, die Tagesgeschichte des Naturprocesses zu einer Jahresgeschichte zu erweitern. Wollte man die Tagesvorgänge in der Natur aus psychologischen Motiven erklären, so musste man an und für sich nach den Ursachen weiter zurückgreifen, und die Analogie mit menschlichen Lebensereignissen liess sich nur dann vollenden, wenn man die Jahresereignisse zu einer zusammenhängenden Geschichte verband. Unter den oben angedeuteten mythischen Erzählungen ist es besonders die Geschichte Siegfrieds (und Herakles), die als Jahresmythus gelten muss, aber auch die anderen lassen sich leicht in diesem Sinne deuten. Dabei bilden dann freilich nicht das Gewitter, sondern die Sonnenerscheinungen den Mittelpunkt der Erzählung, doch macht jenes immer eine bedeutsame Episode aus. Die ganze Geschichte nimmt naturgemäss einen weiten Schauplatz und Gesichtskreis ein; auch die Erde mit ihrer wandelbaren Hülle wird in den Process mit einbezogen. Dies ist besonders der Fall in der germanischen Sagengestalt, da im Norden ähnlich wie in Iran der Gegensatz

zwischen winterlicher und sommerlicher Gewalt sich am fühlbarsten macht. Als entscheidende Mächte traten da auf einerseits der Frühlings-, Sommer- und Wintergott, andererseits die Erde mit ihren Schätzen. Der Frühlingsgott, Baldr, Sigurd, Siegfried erschlägt hier den Drachen Fafnir und gewinnt den Schatz der Nibelungen, die Schätze, welche der Frühling über die Erde ausbreitet. Wie eine Braut schmückt sich im Lenze die Erde. Sie ist Brynhilde, die durch Sigurds Liebe aus dem Schlafe erwacht. Sigurd verspricht ihr Treue und gibt ihr den verhängnissvollen Ring, den er vom Nibelungenschatz genommen hat. Allein er muss ihr untreu werden. Bald kommt die Sommersonnenwende und von da an beginnt die Herrschaft der winterlichen Macht. Gunnar, der dunkle Gott des Winters, in welchem der falsche Loki und der blinde dunkle Hödur (der Hitze- und Wintergott) in eins verschmolzen sind, entführt Brunhilde und seine Schwester Gudrun, Tochter der Grimhilde, die Göttin des Nachsommers wird mit Sigurd vermählt. Das Verhältniss Brunhildes und Gudruns zu Sigurd erinnert an das ähnliche Verhältniss der Eos und Prokris zu Kephalos. Aber hier verfällt Sigurd dem Verhängnisse, die frühere Beziehung Sigurds und Brynhildes wurde entdeckt und es ist nach älterer Sage Gunnar, nach jüngerer Brynhilde, welche den Mord Sigurds verursacht. Der Frühling erliegt einer dunklen Macht. Denn das ist das Loos alles Schönen und Edlen auf Erden, dass es bald dahin welkt und erstirbt.

#### Rückblick.

Die drei Götterkreise, die wir im Vorausgehenden dargestellt haben, der Himmels-, Sonnen- und Gewitterkreis stehen in der Mythologie des Volkes weder streng abgegrenzt nebeneinander, noch folgen sie so genau aufeinander, wie es die Theorie darstellt. Darüber haben uns die vorstehenden Erörterungen genugsam belehrt. Ja man könnte sogar so weit gehen zu sagen, es sei überhaupt sehr unsicher, dass eine solche Abfolge mythologischer Vorstellungen stattfand. Man kann sagen, es beruhe mehr auf einer Vermuthung als auf einem strengen Beweise, dass vor den Aegyptern und Semiten ihr Hauptgott zunächst als Himmelsherr und dann als Sonnenheld verehrt wurde. Die Verdrängung Varunas und Mitras durch Indra, des milden Gerechtigkeitsgottes durch den kriegereischen Indra lasse sich auf nationale kriegereische Gegensätze zurückführen. Im Charakter

des griechischen Zeus und germanischen Odin und Wuotan sei ein glanzvoller sonnenhafter Zug mit den stürmischen gewitterhaften Eigenschaften verbunden (Odin ist eben als Sonnengott einäugig). Ueberhaupt sei zwischen Sonnen- und Gewitterhelden schwer zu unterscheiden. Dennoch bleiben wir bei der Ansicht stehen, dass in den mythologischen Anschauungen ein Abwandel stattfand.

Auf die philosophischen Gründe, wonach der bezeichnete Wechsel dem vorausgesetzten Verengerungs-, Versinnlichungs- und Verwilderungsprocess des religiösen Bewusstseins entspricht, wollen wir kein grosses Gewicht legen. Entscheidend sind nur die historischen Gründe, die der Bildungsgeschichte der Völker mit ihrer Cultur zu entnehmen sind. Vom gemeinsamen Urstamme der Menschheit lösen sich zuerst die Hamiten, die Aegypter und Chinesen ab. Diese aber verehrten in ältester Zeit den Himmel als Amun und Tien. Mit den später sich trennenden Semiten blieben die Aegypter in Gemeinschaft und darauf beruht vielleicht die Gemeinsamkeit des Sonnencultus. Bei den Indogermanen trägt der Hauptgott, der entweder selbst ursprünglich Himmelsgott war oder einem solchen Platz machte: Zeus (Dyaus-pitar), Jupiter und Odin einen gewitterhaften Charakter. Dieser musste sich vor der Trennung der Stämme ausgebildet haben. Dazu kommt die Verdrängung des Dyaus und Varuna durch Indra, des Kronos durch Zeus, des Zio (Tyr, Thor) durch Odin und Wuotan (Wuotesheer, Hackelberg). Im Einzelnen bleibt natürlich das Verhältniss unsicher; als unzweifelhaftes Resultat darf nur festgehalten werden, dass ein durch den Charakter der verwildernden Völker motivirter Uebergang stattfand von einer umfassenden Gottesvorstellung zu bestimmten concreteren Erscheinungen, vom Himmelsgott zu einzelnen siderischen und meteorischen Gottheiten und dass innerhalb der letzteren selbst in einer mildereren, aber auch oft weichlicheren Periode die Sonne, in einer wilderen Zeit aber das Gewitter den Vorzug erhielt.

#### § 4. Weitere Entwicklung des Polytheismus.

Die ehemaligen Naturgötter erfuhren eine ganz merkwürdige Umwandlung im mythischen Bewusstsein. Sie werden allmählig von dem Untergrund, dem natürlichen Boden ihrer Erscheinungen abgelöst und stellen sich als Verkörperungen und persönliche Träger

ethischer Gedanken dar. Dies ist namentlich in der griechischen Mythologie der Fall. Auch anderwärts erhalten die Naturgötter verschiedenen Charakter. Die Geschichten, die man von ihnen zu erzählen wusste, mussten auf Züge des Charakters zurückführen, die im Einzelnen verschieden waren. Allein zu solcher Gedankenmässigkeit und reflectirter Klarheit gedieh der Process nirgends wie in Griechenland. Man fasst diese Entwicklung allgemein als einen Fortschritt. In der That wird es den Göttern nunmehr in viel höherem Grade denn zuvor möglich, als Ordner und Lenker der Gedanken und Geschehe zu erscheinen. Sie selbst sind Vorbilder aller Tugenden und Vorzüge, der Klugheit, Weisheit, Mässigung, körperlicher Kraft und Schönheit. Wer unter den Menschen den einen oder andern dieser Vorzüge besass, dem war nach volkstümlicher Ansicht der Gott besonders geneigt, in dem diese Eigenschaft ihren Typus hatte.

Waren im naturalistischen Polytheismus jene objectiven, sich von selbst darbietenden Momente der Naturerscheinungen zur Geltung gekommen, welche auf das Göttliche hinweisen, so fanden nunmehr die entsprechenden psychologischen Thatsachen, der Drang nach menschlicher Vollkommenheit, nach Weisheit, Tüchtigkeit und Tapferkeit und die Ahnung vollkommener Güte und Schönheit ihren Ausdruck. Darin bestand der Fortschritt, aber ein Fortschritt, der insofern von zweifelhaftem Werthe war, als er die Auflösung des religiösen Glaubens herbeiführen musste. Denn der Subjectivismus, der damit in die Religion eingeführt wurde, entzog den Göttergestalten den realen Untergrund ihrer Existenz. Sie mussten nunmehr ein phantastisches Dasein, ein Traumleben führen, das mit dem Erwachen des Tages aufhören musste. Der Zersetzungsprocess war um so unvermeidlicher, als die einzelnen Momente, welche den Zustand der Vollkommenheit bilden, auf einzelne Götter vertheilt waren. Der Gesamtbegriff der Vollkommenheit war zersplittert, die einzelnen Seiten der Seelenthätigkeit, welche hier geeint sind, auf verschiedene Träger zerstreut. Hier ward die Intelligenz, dort das Gefühl, hier die dichterische Begeisterung, dort die berausende Kraft der Getränke, hier die Hoheit und Würde, dort die Anmuth in besonderer Gestalt verwirklicht.

Dass der Mensch dazu kam, die Tugenden, nach denen er strebt, wie seine Leidenschaften und Stimmungen, in objectiver Gestalt anzuschauen, begreifen wir leicht, wenn wir darauf achten, dass zu

alten Zeiten das Volk seine Helden hat, die es mit den schönsten Farben der Einbildung verklärt. Es ist dem Menschen nun einmal Bedürfniss, das was er erstrebt und sich wünscht, die schönsten Vorzüge und das höchste Glück in concrete Gestalten und Orte zu verlegen, und an bestimmten Personen und Gegenden zu finden, was ihm mangelt. Daher hat jeder Mensch seine Helden und Lieb-linge, Gegenstände der Verehrung, die er hoch über sich hinaushebt. Im mythischen Zeitalter waren es die Naturgötter, in geschichtlicher Zeit grosse Kämpfer und Wohlthäter, auf die der Mensch die Ideale der Phantasie übertrug. Wenn dann die Götter nicht bloss die Rolle von Vorbildern spielten, sondern als Quelle und Urheber jener Stimmungen und Eigenschaften am Menschen galten, welche man in ihnen verkörpert sah, so war dies allerdings ein Schritt weiter, aber dieser Schritt war schon zuvor dadurch gesichert, dass man in den Göttern die Urheber aller dem Menschen wohl- und wehethuenden Naturphänomene sah. Nicht bloss die Nahrung stammte von ihnen, sondern auch Geburt und Tod hing von ihrem Willen ab; um wie viel mehr die Kraft des Körpers und Geistes?

2. Neben den oben genannten Göttern, welche ihre naturalistische Hülle fast ganz abgestreift haben, stehen andere besonders terrestrische Gottheiten, die sprachlich und sachlich noch in der Naturerscheinung selbst stecken blieben. Es sind dies die Götter und Göttinnen der Berge (Oreaden) und Höhlen, der Bäume und Wälder (Dryaden, Nymphen, Faune), der Flüsse und Meere (Poseidon und sein grosses Gefolge). Das Fortbestehen dieser Naturgötter, nachdem die Himmelsgötter längst sich in ethische Persönlichkeiten umgesetzt haben, ist vielleicht ein Beweis ihres späteren Ursprungs.

3. Die Reihe der Göttergestalten, die wir bei Culturvölkern antreffen, ist nie ein einheimisches Erzeugniss der streng abgeschlossenen Volksseele. In jedem Götterhimmel mischen sich mit einheimischen Gottheiten allerlei Fremdlinge, Gäste, die allerdings mehr und mehr den übrigen Gestalten angepasst und gleichgestaltet werden, so dass ihr Ursprung schwer erkannt werden kann. Sowohl in Aegypten als Griechenland können wir beobachten, wie aus der Vereinigung verschiedener Lokalgottheiten ein einheitlicher Götterhimmel entsteht. Amun und Kneph wurde in Theben, Phtha in Memphis, Neith in Sais verehrt; ebenso bei den Griechen Here in Argos, Athene in Athen, Poseidon am Meere. Der gemeinsame Götterglaube hat diese Lokalculte in sich aufgenommen.

Man könnte versucht sein, auf diese Weise ausschliesslich die Entstehung des Polytheismus zu erklären und namentlich die semitische Religionsforschung scheint dazu einzuladen. Im alten Testament begegnen wir auf Schritt und Tritt den nur mit der grössten Mühe verhinderten Versuchen zur Religionsmengerei. Es lag ein verführerischer Reiz darin, die Stammesgottheiten umliegender Völker, deren Ueberlegenheit man empfand, mit Jehova zu einem Götterhimmel zu verbinden (Baal, Kamosch, Moloch, Astarte). Wir können genau die Motive verfolgen, welche zu diesem Synkretismus führten: es war der unzüchtige Reiz, der Glaube an eine höhere Nützlichkeit anderer Culte, die Ueberlegenheit ihrer Bekenner u. a. (s. 5. Mos. 7, 4; 12, 30 Os. 4, 10 ff.). Man schrieb das Missgeschick der Vernachlässigung solcher Culte zu (Jer. 44, 17) und Glück und Gedeihen ihrer Pflege (Os. 2, 12).