



Erster Abschnitt.

Die Thatsachen des sittlichen Lebens.

Erstes Capitel.

Die Sprache und die sittlichen Vorstellungen.

1. Der Allgemeinbegriff des Sittlichen.

a. Geschichte der Wörter: ethisch, moralisch, sittlich.

Die frühesten Zeugnisse für die Ausbildung menschlicher Vorstellungen bietet uns überall die Sprache dar. Ehe irgend eine andere Form der Ueberlieferung beginnt, hat sie bereits bestimmte Bezeichnungen für die das Völkerbewusstsein beherrschenden Anschauungen hervorgebracht; und das Wort ist es zugleich, das in dem Wechsel und in der Trennung einst zusammenfließender Bedeutungen ein Spiegelbild liefert für die allmähliche Entwicklung und den Wandel der Vorstellungen. Auch die Untersuchung des Ursprungs der sittlichen Vorstellungen wird daher zunächst an die Sprache ihre Fragen zu richten haben.

Aber freilich, jene Entwicklungsfähigkeit der Sprache, die vor allem in Bezug auf die Wortbedeutungen eine nie rastende ist, bringt es zugleich mit sich, dass ihre Zeugnisse nur mit Vorsicht benützt werden dürfen, wenn aus ihnen Rückschlüsse auf die ursprünglich in ihr ausgeprägten Anschauungen gemacht werden sollen. Nicht nur liegt die Gefahr nahe, dass man später entstandene Wortbedeutungen auf die frühesten Stufen der Sprache zurückverlegt, und dass man Begriffe, die einen individuellen oder in specifisch wissen-

schaftlichen Bedürfnissen begründeten Ursprung haben, als primitive Schöpfungen des Volksgeistes betrachtet, sondern auch umgekehrt: ein Mangel bestimmt unterschiedener sprachlicher Zeichen darf nicht ohne weiteres als eine mangelnde Unterscheidung der Begriffe selber gedeutet werden. Ist es doch wahrscheinlich, dass eine ausgedehnte Homonymie ursprünglich die Sprache beherrschte. Nur der in literarischen Denkmälern aufbewahrte Sprachgebrauch kann daher mit voller Sicherheit über die Existenz der Vorstellungen entscheiden; und erst wenn man im Stande ist, auf diesem Wege die Geschichte eines Wortes durch alle Wandlungen seiner Bedeutung zu verfolgen, werden aus solchen Veränderungen mit einiger Sicherheit Rückschlüsse auf die Entwicklung des Bewusstseins gemacht werden können.

Diese Gesichtspunkte kommen schon bei der ersten Frage zur Geltung, die uns bei der Untersuchung der ethischen Vorstellungen auf sprachlichem Gebiete begegnet: bei der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Allgemeinbezeichnungen, welche sich für das Gesamtgebiet des Sittlichen ausgebildet haben. Man pflegt einen tiefen und sinnigen Gedanken darin zu finden, dass die Sprache das Sittliche mit der Sitte in nächste Beziehung bringt. In der Thatsache, dass diese Anlehnung an die Sitte (*mos*, *ἔθος*) mindestens drei Mal, bei den Griechen, Römern und Germanen, sich wiederhole, glaubt man einen Beweis zu erblicken, dass es sich hier nicht um eine zufällige Verbindung, sondern um eine zwingende Vorstellung des menschlichen Bewusstseins handle. Ja es wird zuweilen als ein besonderes Verdienst der deutschen Sprache betrachtet, dass sie durch die selbständiger gewordene Bezeichnung den Begriff der Sittlichkeit deutlicher von Sitte und Recht gesondert habe, als dies bei den Griechen, Römern und altorientalischen Völkern der Fall gewesen *). Die wirkliche Geschichte des Wortes vermag diese Vermuthungen nicht zu bestätigen. Weder auf deutschem noch auf römischem Boden hat sich die Anlehnung des Sittlichen an die Sitte unabhängig vollzogen, sondern sie ist nach dem Vorbild des griechischen Wortgebrauchs entstanden; und auch hier ist sie nicht eine ursprüngliche Handlung des Völkerbewusstseins, sondern eine persönliche That, die keinen geringeren als den grossen realistischen Ethiker der Griechen, Aristoteles, zu ihrem Urheber hat. Indem er die ethischen Tugenden von denjenigen der

*) R. v. Jhering, *Der Zweck im Recht*, II, S. 50, 59.

vernünftigen Einsicht (den dianoëtischen) sonderte, wonach dann von seiner Schule die Erörterungen über das ganze Gebiet allgemein als „Ethisches“ (ἠθικά) bezeichnet wurden, hatte er zunächst das ἦθος im Sinne von Charakter und Gemüth im Auge. Da er nun aber den Haupteinfluss auf die Entstehung und Befestigung der sittlichen Eigenschaften bei den Verstandestugenden der Belehrung, bei den Charaktertugenden der Uebung einräumte, schien ihm diese Beziehung schon durch die nahe Verwandtschaft der Wörter ἦθος und ἔθος nahe gelegt *). Auch die neuere Sprachwissenschaft betrachtet diese Wörter als ursprünglich identisch, und sie hat sich also hier für den etymologischen Versuch des alten Philosophen entschieden. Aber in dem Sprachgebrauch seiner Zeit wurde doch die Bedeutung beider als eine verschiedene empfunden. Während das ἔθος, ähnlich dem stammverwandten lateinischen consuetudo, mehr die äussere Angewöhnung betonte, hat bei dem ἦθος der früh eingetretene und noch bei Homer erhaltene engere Gebrauch für die Wohnstätte von Menschen und Thieren eine Uebertragung auf die durch die vertraute Umgebung bewirkte Gemüthsstimmung hervorgerufen, ein Bedeutungswandel, wie er so häufig der Bildung von Bezeichnungen für Seelenzustände und geistige Eigenschaften zu Grunde liegt. Sicherlich hat Aristoteles, als er die auf Gemüth und Charakter beruhenden Tugenden die ethischen nannte, zunächst nur an jene übertragene Bedeutung gedacht, durch die für uns heute noch das „Ethos“ einen von der Sitte specifisch verschiedenen Sinn besitzt, und die etymologische Beziehung auf das ähnlich klingende Wort, das ihm in der Bedeutung „Gewohnheit“ geläufig war, ist ein Gedanke, der dem Philosophen erst durch seine ethische Theorie nahe gelegt wurde; schwerlich aber verdankt umgekehrt diese Theorie jener dem allgemeinen Sprachbewusstsein längst entschwundenen etymologischen Beziehung ihre Entstehung.

Die Römer, wie sie in ihrer philosophischen Terminologie überhaupt auf Entlehnungen aus dem Griechischen angewiesen waren, haben auch auf ethischem Gebiet sich solcher bedient und so vor allem den Ausdruck „moralis“, der dann der „philosophia moralis“ das Dasein gegeben, im directen Anschlusse an Aristoteles geschaffen. Cicero bemerkt an der Stelle, wo er das Wort einführt, ausdrücklich, dass er es, „um die lateinische Sprache zu be-

*) Ethic. Nicom. B, 1, und damit nahe übereinstimmend Magn. moral. A, 6: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνομίαν.

reichern“, dem Griechischen *ἡθικός* nachgebildet habe *). Dass das römische Wort „mos“ keineswegs mit dem Ethos im Aristotelischen Sinne sich deckt, blieb dabei freilich unbeachtet, da der Römer bei seinem mos, mores ursprünglich nur das Aeussere der Sitte sowie die Eigenschaft, sein eigenes Betragen nach der herkömmlichen Ordnung einzurichten, im Auge hatte. Erst in spätlateinischer Zeit ist aus dem Adjectivum *moralis* die *moralitas* entstanden **). Aus dem Latein der Kleriker, in welchem dieses Wort eine rasch wachsende Verbreitung gewann, ist es dann in die neueren romanischen Sprachen und das Englische übergegangen. Unser deutsches Wort „sittlich“ aber in seiner mit *moralis* zusammenfallenden Bedeutung ist höchst wahrscheinlich nichts anderes als eine Art Uebersetzung des letzteren, der dann in ähnlichem Sinne die Uebertragung der *moralitas* in das Substantivum Sittlichkeit nachgefolgt ist. Hierfür spricht der Umstand, dass noch im Mittelhochdeutschen das Wort sittlich (sitelich) ausschliesslich im Sinne unseres „sittig“, für bescheiden, anständig, der Sitte gemäss gebraucht wird, während das Wort Sittlichkeit überhaupt fehlt ***).

Nehmen wir zu dem Resultat dieser auf den Sprachgebrauch der uns nächststehenden Culturvölker bezüglichen Betrachtungen noch die Thatsache hinzu, dass überall, wo wir sonst das natürliche Sprachbewusstsein befragen, dasselbe immer nur einzelne Tugenden und sittliche Vorzüge zu benennen weiss, so ist der Schluss gerechtfertigt, dass der Gesamtbegriff des Sittlichen überhaupt erst eine That des wissenschaftlichen Nachdenkens sei. Nicht als ob es dem ursprünglichen Bewusstsein ganz und gar an den Vorbereitungen hierzu gemangelt hätte. Lob und Tadel sind gegenüber den Handlungen unserer Mitmenschen so natürliche Aeusserungen, dass sie schon auf der rohesten Stufe des sittlichen Unterscheidungsvermögens nicht gefehlt haben können; und sobald sie vorhanden waren, musste

*) Cicero, *De fato*, l. (Opera ed. Orelli, IV, p. 567.)

**) Die Lexica nennen Macrobius als den Schriftsteller, welcher zuerst das Substantivum *moralitas* gebrauchte. Die einzige Stelle, an der bei Macrobius das Wort vorkommt (*Sat., Lib. V, c. 1, 16*), enthält es aber nicht im Sinne von Sittlichkeit, sondern es ist von der „*moralitas stili*“, vom Charakter des Stils, die Rede. Nach Ducange's Glossarium nov. ad script. med. aev. ist der ungefähr um dieselbe Zeit (Ende des vierten Jahrh.) lebende Kirchenvater Ambrosius der Erste, der *moralitas* im Sinne von *morum probitas* anwendet.

***) M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. 2. Aufl. Leipzig 1881.

auch das Lobenswerthe, so verschieden es im einzelnen sein mochte, als ein Zusammengehöriges empfunden werden. Doch zwischen dieser instinctiven Vorausnahme und der bewussten Verbindung der besonderen Gestaltungen des Sittlichen in einen Begriff liegt eine Arbeit des abstracten Denkens, welche überall erst von der Wissenschaft geleistet wurde. Da die Begriffsbildungen der letzteren immer den Spuren natürlicher Verbindungen und Unterscheidungen folgten, so haben sie ihrerseits aber auf das allgemeine Bewusstsein und den in der Sprache sich ausprägenden Vorstellungsinhalt desselben mächtig zurückgewirkt.

b. Gut und Böse.

Die deutlichen Spuren dieser Rückwirkung tragen namentlich diejenigen Begriffe an sich, die, noch bevor der Gesamtbegriff des Sittlichen entstand, zu einem Umfange erweitert wurden, in welchem sie im wesentlichen mit den Gegensätzen des Lobens- und des Tadelnswerthen sich deckten. Es sind dies die Gegensatzbegriffe des Guten und Bösen. Keiner Sprache scheinen sie zu fehlen, aber in keiner haben sie ursprünglich genau die nämliche Bedeutung. Während der Inder das Gute mit dem Wahren, das Böse mit dem Falschen zusammenfließen lässt, hat der Grieche bei dem ἀγαθός namentlich die Tapferkeit und andere rühmenswerthe Eigenschaften im Auge, eine Beziehung, welche die dem griechischen Geiste eigenthümliche Verbindung des Guten mit dem Schönen nahe legt. In dem lateinischen bonus tritt hinwiederum ursprünglich wohl mehr die Segnung mit äusseren Glücksgütern und die damit zusammenhängende Vornehmheit der Geburt hervor, indess das deutsche „gut“ mit der nämlichen Wortsippe zusammenhängt, aus der unser „Gatte“ entsprungen ist, so dass sich etwa „passend“ als die nächste Bedeutung ergibt, ein Begriff, der auf die besondere Werthschätzung der gemeinnützigen Tüchtigkeit hinzuweisen scheint*). Aehnlich verschiedene Färbungen haben in denjenigen Wörtern sich ausgeprägt, welche die Gesamtheit der lobenswerthen Eigenschaften in einem abstracten Gegenstandsbegriff zusammenfassen. Während hier z. B. in der griechischen ἀρετή die Nebenbeziehung auf den äusseren Glanz der Tapfer-

*) Bezüglich des Indischen vgl. Abel Bergaigne, Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, p. 179. Ueber das Griechische Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289. Ueber das Deutsche Schade, Alt-deutsches Wörterbuch, 3. Aufl., S. 358.

keit und sonstigen sittlichen Tüchtigkeit hervortritt, ist in der römischen virtus auf die Mannhaftigkeit und Charakterfestigkeit der Hauptwerth gelegt, und das deutsche Wort „Tugend“ enthält hier in einer unserm heutigen Sprachbewusstsein noch fühlbareren Weise als das Eigenschaftswort „gut“ den Hinweis auf das Taugliche und Passende.

So wird die alte Erfahrung, dass die Wörter einer Sprache im Grunde genommen immer unübersetzbar sind, vielleicht nirgends so sehr als im Gebiet der ethischen Terminologie bestätigt. Freilich aber würde es übereilt sein, wenn man daraus schliessen wollte, dass ursprünglich überhaupt keinerlei Uebereinstimmung hinsichtlich des sittlich Lobens- und Tadelnswerthen geherrscht habe. Gewiss hat dem Inder die Charakterfestigkeit ebenso gut als eine Tugend gegolten wie dem Römer oder Germanen die Wahrhaftigkeit. Nur die relative Werthschätzung der verschiedenen sittlichen Eigenschaften ist eine abweichende. Aber auch dieser Unterschied hat sich schon im natürlichen Entwicklungsgang des Völkerbewusstseins allmählich vermindert, indem die Wortbedeutungen, einer verbreiteten Tendenz der Begriffsbildung Folge gebend, sich fortwährend erweiterten. Die vornehmste unter den lobenswerthen Eigenschaften diente so mehr und mehr zur Bezeichnung des Lobenswerthen überhaupt. Schon die Einheit der sittlichen Persönlichkeit, welche stets verschiedene Tugenden gleichzeitig zur Darstellung bringt, musste zu einer solchen Uebertragung herausfordern, indem sie es nahe legte, den Namen des Guten wie ein äusseres Zeichen zu gebrauchen, welches die Vereinigung aller jener persönlichen Vorzüge andeutete. Den letzten Schritt hat aber auch hier erst die philosophische Ethik gethan. Wie sie die Gesamtbezeichnung des Sittlichen geschaffen, so gewannen auch durch sie die Begriffe des Guten, des Schlechten und der Tugend einen allgemeineren Werth, in welchem die ursprüngliche nationale Färbung der sittlichen Anschauungen bis auf jene unverilgbaren Spuren verschwunden war, deren schliesslich auch die Philosophie sich nicht völlig entäussern kann. So erscheint die allmähliche Ausgleichung der specifischen Bevorzugungen einzelner sittlicher Eigenschaften als ein Vorgang, der durchaus mit der Ausbildung eines Allgemeinbegriffs des Sittlichen zusammenfällt und gleich diesem erst in der von der Wissenschaft geübten ethischen Reflexion sein Ende findet.

Wie es nun ein allgemeiner Charakterzug in der Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter ist, dass äussere sinnliche Eigen-

schaften die Bezeichnungen für das Innere und das Geistige hergeben, so tragen insbesondere auch die Namen des Guten und Bösen deutlich noch die Spuren eines solchen sinnlichen Ursprungs an sich; ja dieser Ursprung ist hier augenfälliger als sonst, weil sich hier beide Bedeutungen, die sinnliche und die sittliche, bleibend neben einander erhalten haben. Wir reden noch heute ebensowohl von einer guten Mahlzeit wie von einer guten Handlung, von einem bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und die nämliche Erscheinung wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten. Wo man aber irgend der Spuren des ursprünglichen Wortsinnes habhaft werden kann, da liegt derselbe stets dem Sinnlichen näher als dem Sittlichen, und die Vermuthung ist daher gerechtfertigt, dass die letztere Anwendung erst aus einer wenn auch noch so primitiven Uebertragung hervorgegangen sei. Es ist möglich, dass gerade die Frühzeitigkeit der Uebertragung hier das Fortbestehen der sinnlichen Bedeutung gesichert hat. Denn dieses bildet einen merkwürdigen Contrast zu verhältnissmässig neuen Bestandtheilen des ethischen Wortschatzes, wo irgend ein dem Sittlichen fremdartiger Begriff der ursprünglichere war, der aber durch den ethischen Gebrauch völlig verdrängt wurde*).

Mit der Thatsache, dass bei den Bezeichnungen des Guten und Bösen in sehr früher Zeit schon die Uebertragung des Sinnlichen in das Sittliche stattgefunden hat, hängt möglicher Weise noch eine andere Eigenschaft zusammen, durch die fast ausnahmslos, wie es scheint, die Attribute des Guten und Bösen sich auszeichnen. Sie besteht darin, dass namentlich die Wortbezeichnung des Guten, zumeist aber auch die des Bösen, ursprünglich keine Steigerungsformen besitzt, und dass sich daher die Sprache bei ihrer Bildung der Entlehnung von andern Wortstämmen bedient hat. Man denke an das deutsche gut und besser, an das lateinische bonus und melior, an das griechische ἀγαθός und βελτίων oder ἀμείνων u. s. w. Bei dem Begriff des Bösen oder Schlechten ist die Erscheinung nicht ganz so constant. Zu dem lateinischen malus tritt zwar auch hier die Form peior, aber das Griechische hat frühe schon auf die Entlehnung

*) Eines der auffallendsten Beispiele dieser Art ist das Wort „Egoismus“, das um das Jahr 1700 in der Schule des französischen Cartesianismus entstand, zunächst um im Sinne von Subjectivismus oder Skepticismus gebraucht zu werden, und erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts seine heute allgemein gewordene moralische Bedeutung annahm. Vgl. hierüber meinen Aufsatz „Das Sittliche in der Sprache“, Deutsche Rundschau 1886, XII, S. 70.

verzichtet: schon Homer bildet die Steigerungen κακίων, κάκιστος, und im Deutschen ist nur eine gewisse Neigung zur Vermeidung der unmittelbaren Comparative erhalten geblieben. So sind die Formen böser, der böseste erst im Mittelhochdeutschen aufgetreten, und noch heute werden sie gerne durch fremde Ableitungen, wie schlechter, in der Sprache Luthers durch ärger, ersetzt. Man hat in diesen sprachlichen Erscheinungen einen Hinweis darauf gesehen, dass das Völkerbewusstsein geneigt sei, namentlich dem Guten eine unbedingte Werthschätzung zuzumessen, welche den Gedanken eines Mehr oder Minder ausschliesse*). Dagegen ist jedoch zu bemerken, dass nicht bloss das Böse, sondern auch das Grosse und Kleine bis zu einem gewissen Grade an dieser Eigenschaft theilnehmen, und dass die Bildung von Ableitungen aus verschiedenen Wortstämmen für zusammengehörige Begriffe überhaupt eine Erscheinung ist, die noch sonst, z. B. bei der Bildung des Hilfszeitwortes sein, sich wiederholt hat. Wohl aber scheint diese Erscheinung nur bei sehr alten Wortbildungen vorzukommen, die einer Zeit angehören, in welcher die Sprache Begriffe von verwandter Bedeutung noch verschiedenartigen sinnlichen Anschauungen entlehnen konnte. Darum mag also auch diese Thatsache, ähnlich wie die oben erwähnte der dauernden Fortexistenz der sinnlichen Nebenbedeutung, ein werthvolles Zeugniß bilden für den frühen Ursprung sittlicher Anschauungen. Zugleich ist es wohl charakteristisch, dass dieser Wechsel der Steigerungsformen sich auf eine Gruppe von Eigenschaftswörtern beschränkte, die zur unmittelbaren Bezeichnung eines Menschen Verwendung finden konnten, ohne dass dabei eine Vergleichung mit andern Objecten von ähnlichen Eigenschaften beabsichtigt war. In diesem Sinne lässt sich dann allerdings auch von einem absoluten Werthe reden, den die Sprache den Benennungen der Gute, der Böse, der Grosse, der Kleine beilegte. Diese haben hier aber nur in ähnlichem Sinne eine absolute Bedeutung wie etwa der Eigename. Indem sie gleich dem letzteren und manchmal vielleicht geradezu in Vertretung desselben zur festen Bezeichnung bestimmter Persönlichkeiten dienten, lag einem solchen Gebrauch der Gedanke an eine quantitative Vergleichung so ferne, dass in den davon gänzlich verschiedenen Fällen, wo eine derartige Vergleichung in Frage kam, leicht abweichende Wortbildungen entstehen konnten. Immerhin wird man es auch von diesem Standpunkte aus als ein

*) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289.

Zeichen einer besonders häufigen Hervorhebung gerade der lobenswerthen Eigenschaften der Persönlichkeit betrachten können, dass unter allen jenen Bezeichnungen wieder der Name des Guten in der Regelmässigkeit des Mangels normaler Steigerungsformen den Vorrang behauptet hat.

Der in diesen Thatfachen hervortretende Einfluss der sittlichen Persönlichkeit verräth sich nun nicht minder in den Erscheinungen der Entwicklung und Differenzirung der einzelnen sittlichen Vorstellungen. Auch hier weisen die sprachlichen Bezeichnungen überall darauf hin, dass das Sittliche ursprünglich innig gebunden ist an die Person und deren Handlungen, und dass es nur langsam von diesem Substrate sich löst, indem die Sittlichkeitsbegriffe selbst eine gegenständliche Bedeutung gewinnen, so dass sie auch ohne unmittelbare Beziehung auf den concreten Inhalt sittlicher Lebenserscheinungen zu Objecten des Denkens gemacht werden können.

2. Die Entwicklung der sittlichen Einzelbegriffe.

a. Die Trennung der ethischen Begriffe von ihrem Substrat.

Die allmähliche Lösung der einzelnen Begriffe von dem Substrat sittlicher Persönlichkeiten und Handlungen, an das sie ursprünglich gebunden sind, ist ein Vorgang, der mit der Bildung der ethischen Allgemeinbegriffe in innigstem Zusammenhange steht. Ein Gesamtbegriff des Sittlichen wird ja dann erst möglich sein, wenn sich dieser Process der Trennung im einzelnen bereits vollzogen hat. Darum ist die Unterscheidung der Gegensätze des Guten und Bösen, die den Keim zu jenem Gesamtbegriffe in sich schliesst, ursprünglich vollständig verschmolzen mit der sinnlichen Vorstellung einer Persönlichkeit, die durch ihre Handlungen die Bewunderung oder die Missbilligung ihrer Mitmenschen wachruft.

Gerade die persönlich gebrauchten Eigenschaftsbezeichnungen scheinen nun aber in diesem Falle in einer verhältnissmässig frühen Zeit schon in die sachlich gedachten Begriffe des Guten und des Bösen übergegangen zu sein, indem die Beziehung auf begehrens- und verabscheuenswerthe Gegenstände ein Mittelglied bildete, durch das sich der sachliche Gebrauch dieser Wörter allmählich befestigte, so dass nun der Schritt zu ihrer noch abstracteren sittlichen Verwerthung leichter geschehen konnte. So ist das Gut, bonum, τὸ ἀγαθόν im Sinne von Glücksgütern, bezogen also auf sinnliche Gegen-

stände, sicherlich der Anwendung des nämlichen Wortes auf sittliche Handlungen und Gesinnungen vorangegangen, und es mag wohl sein, dass dies letztere ursprünglich als eine ähnliche Art metaphorischer Uebertragung empfunden wurde, wie wir es heute noch thun, wenn wir z. B. die Tugend ein Gut nennen.

Aber wie in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedeutungen die Bezeichnungen des Guten und Bösen eine gewisse Ursprünglichkeit bewahrt haben, so ist dies auch darin geschehen, dass dieselben gerade in ihrer ethischen Anwendung als abstracte Gegenstandsbegriffe noch deutlich den Charakter substantivirter Adjective besitzen. In vielen anderen Fällen hat dieser Ursprung aus der Eigenschaft sich verwischt, indem die Ableitung einer älteren, unserem Sprachgefühl entrückteren Periode der Sprachgeschichte angehört. Nichts desto weniger ist sie immer vorhanden: wo überhaupt ein abstracter ethischer Begriff auf seine Anfänge zurückverfolgt werden kann, da ist ihm dieser Ausgangspunkt an die Stirn geschrieben. So trägt die Tugend von dem Taugenden (althochd. *tugan taugen*), das Laster von dem Tadelnswerthen (*lahan tadeln*), die *virtus* (Mannheit) von dem *vir* ihren Namen. Am deutlichsten aber wird die Gebundenheit der ethischen Begriffe an den Thatbestand der sittlichen Persönlichkeiten und Handlungen in denjenigen Bezeichnungen fühlbar, welche, durch Zusammensetzung gebildet, einer verhältnissmässig späten Periode der Sprachentwicklung angehören. So bildet der Grieche aus dem *ἀγαθός* die *ἀνδραγαθία*, aus dem *δίκαιος* die *δικαιοσύνη*, aus dem *ἐδσεβής* die *ἐδσεβεία*, aus dem *σώφρων* die *σωφροσύνη* u. s. w. Nächst dem Griechischen erfreut sich besonders das Deutsche einer fast unbeschränkten Fähigkeit zur Bildung solcher Zusammensetzungen. Diese sind aber, wahrscheinlich in Folge der hier noch später vor sich gegangenen Differenzirung der Begriffe, vorherrschend nicht bloss wie dort durch unmittelbare Ableitung von einem persönlich gebrauchten Eigenschaftsbegriff, sondern häufiger noch aus bereits vorhandenen substantivischen Formen hervorgegangen, die nun zumeist erst durch die Zusammensetzung ihre specifisch ethische Eigenschaft angenommen haben. So, neben der Sittlichkeit selbst, der Edelmuth, das Mitleid, die Schadenfreude, der Eigennutz, die Selbstliebe, die Selbstsucht und manche andere. In vielen Fällen sind dann wieder, so zu sagen in einer rückwärtsschreitenden Begriffsbewegung, aus diesen spät entstandenen Begriffen Eigenschaftsbezeichnungen gebildet worden, wie der Edelmüthige, Mitleidige, Eigennützte u. dergl. Sichtlich

aber haben wir es hier überall mit einem Wortschatze zu thun, der bereits unter dem starken Einflusse der wissenschaftlichen Reflexion steht, so dass nur die Bestandtheile, aus denen die ethischen Begriffe gebildet wurden, nicht diese selbst als Eigenthum des ursprünglichen Völkerbewusstseins in Anspruch zu nehmen sind.

Man hat einen bedeutsamen ethischen Zug der Sprache darin gesehen, dass sie zur Bezeichnung der Formen des Unsittlichen vorzugsweise die negative Ausdrucksform gewählt habe, und dass sie zwar überall die Tugenden durch Hinzufügung einer Negation in Laster, nicht aber umgekehrt auf demselben Wege diese in jene verwandeln könne. So stelle sie dem Recht das Unrecht, dem Frieden den Unfrieden, der Sitte die Unsitte gegenüber; so bilde sie ferner aus der Tugend die Untugend, aus der Ehre die Ehrlosigkeit, aus der Treue die Untreue u. s. w.; zu Laster, Geiz, Hass, Stolz u. dergl. habe sie aber keine Negationen gebildet. Man meint hierin einen Beweis dafür zu erblicken, dass einerseits vielfach der Begriff des sittlich Lobenswerthen früher vorhanden gewesen sei als sein Gegentheil, und dass anderseits dem Sprachbewusstsein zwar das Laster als eine blosser Negation der Tugend erscheine, nicht aber umgekehrt *).

Doch, wenn es schon misslich ist, auf sprachliche Erscheinungen, die vielfach nur unserem neueren deutschen Sprachgebrauch angehören, so weittragende Schlüsse zu bauen, so sind hier nicht einmal die Thatfachen als vollständig zutreffend anzuerkennen. Abgesehen davon, dass gerade die fundamentalsten Gegensätze, wie Gut und Böse, Tugend und Laster, in positiver Form sich ausgeprägt haben, lassen sich den Beispielen, wo die sittlich lobenswerthe Eigenschaft durch eine Negation aufgehoben wurde, zahlreiche andere gegenüberstellen, in denen das Umgekehrte eingetreten ist. So bildet die Sprache aus der Schuld die Unschuld, aus der Sünde die Sündlosigkeit, aus dem Neid die Neidlosigkeit, aus der Selbstsucht die Selbstlosigkeit. Sie wählt die Ausdrücke arglos, harmlos, furchtlos, unschädlich, unbescholten, unbestechlich, unbefleckt, unanständig u. s. w., Ausdrücke, die sämmtlich eine lobenswerthe sittliche Eigenschaft durch die Negation ihres Gegentheils bezeichnen. Wenn nun gleichwohl ein geringes Uebergewicht auf Seiten der negativ be-

*) R. v. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 78 ff.

nannten Laster bleiben dürfte*), so ist dies aber sicherlich keine den ethischen Begriffen als solchen zukommende Eigenschaft, sondern eine Thatsache, die sich über alle die Dinge erstreckt, die des Menschen Lust oder Unlust erregen können. Wo nicht besondere und in der Regel leicht erklärliche Bedingungen zu einer Abweichung vorliegen, da wird mit Vorliebe das Lusterregende positiv, das Unlusterregende negativ bezeichnet. Mit Unrecht würde man aber hieraus schliessen, dass die Lust früher gewesen sei als der Schmerz. Ist es doch eine alte psychologische Bemerkung, dass diese Gegensätze innig an einander gebunden sind; jedenfalls wird man annehmen dürfen, dass sie so alt oder sogar älter sind wie der Mensch selber, da sich uns die deutlichsten Spuren dieser Gefühle schon bei den Thieren verrathen. Lange bevor die Sprache sich entwickelt hat, waren also die Gegensätze schon da, um deren Bezeichnung es sich hier handelt. Dass dann der eine von je zwei contrastirenden Begriffen durch die Negation des anderen ausgedrückt wurde, war um so naheliegender, je mehr man dieselben als Gegensätze empfand. Wenn nun hierbei vorzugsweise häufig das Unlusterregende mit der Negation verbunden wird, so ist dies allerdings kein Zufall. Gewiss liegt aber der Grund nicht darin, dass nur der positiv bezeichnete Begriff einen positiven Inhalt hat, der negative als seine blosse Verneinung erscheint. Ist doch mit Bezug auf die sinnlichen Gefühle, wo wir ebenfalls das Unangenehme dem Angenehmen, das Unglück dem Glück gegenüberstellen, gerade im Gegentheil mehrfach behauptet worden, dass die Lust der Hauptsache nach nur in dem Fehlen von Unlust und Schmerz bestehe. Wenn das auch eine Uebertreibung nach der andern Seite ist, so bleibt doch so viel mindestens wahr, dass im allgemeinen jeder der beiden Gegensatzbegriffe, und im einzelnen Fall bald mehr der eine bald mehr der andere, einen positiven Inhalt besitzt. Die Tugend ist mehr als eine blosse Negation des Lasters, aber auch das Laster ist keine blosse Negation der Tugend, ebenso wenig wie der Schmerz eine blosse Negation der Lust ist.

*) Ich habe mit Hilfe einiger Wörterbücher eine kleine Statistik der im Deutschen mit „Un“ anfangenden Wörter, welche sittliche Begriffe bezeichnen, ausgeführt. Es ergab sich, dass die auf diese Weise negativ bezeichneten tadelnswerthen Eigenschaften zu den lobenswerthen ungefähr im Verhältnisse von 3:2 stehen. Noch grösser ist, wenn man die mit dem privativen „In“ gebildeten Wörter zum Massstabe nimmt, der Unterschied im Lateinischen, wo das nämliche Verhältniss annähernd 3:1 erreicht.

Es gibt einen andern Grund, der, wie ich glaube, diese Anziehungskraft, welche das Unlusterregende und Tadelnswerthe auf die Negation ausgeübt hat, vollkommen begreiflich macht: er liegt in der psychologischen Verwandtschaft der Unlustaffecte und der logischen Function der Verneinung. Wie die Verneinung eine als möglich vorgestellte Behauptung zurückweist, so wendet der Unlustaffect sich ab von dem schmerzzerregenden Gegenstand. In beiden Fällen handelt es sich um Willensrichtungen von abwehrendem Charakter; auch die logische Negation ist daher — und bei energischen Urtheilsacten sogar in sehr ausgeprägter Weise — von einer Gefühlsfärbung begleitet, die den Charakter eines Unlustgefühls an sich trägt. Unter diesen Umständen ist es wohl begreiflich, dass die sittliche Missbilligung leichter mit dem Ausdruck der Negation sich verbindet als die sittliche Anerkennung. Wenn aber hieraus überhaupt auf die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen ein Schluss gemacht werden kann, so ist es der, dass dieselben, wie dies noch jetzt ihre Ausprägung in gegensätzlichen Begriffen andeutet, mit der Bethätigung des Bewusstseins in Lust- und Unlustaffecten innig zusammenhängen.

In der That weisen nun mannigfache andere sprachliche Erscheinungen darauf hin, dass diese Beziehung der sittlichen Billigung und Missbilligung zu den sinnlichen Gefühlen nicht etwa bloss eine äussere Analogie ist, sondern dass sie auf einer ursprünglichen Einheit beruht, indem aus dem sinnlichen Gefühlsinhalt des Bewusstseins die sittlichen Gefühle durch eine specifische Differenzirung hervorgegangen sind. Die fortwirkende Kraft dieser Differenzirung, deren erste Anfänge sich selbstverständlich jeder Nachweisung entziehen, verräth sich in einer Verinnerlichung der sittlichen Begriffe, mit der ein stetiger und in der Regel in gleicher Richtung stattfindender Bedeutungswandel des ethischen Wortschatzes verbunden ist.

b. Die Vertiefung der sittlichen Anschauungen.

Im Vergleich mit der bei den Allgemeinbegriffen des Guten und Bösen besprochenen Uebertragung sinnlicher Bedeutungen auf das sittliche Gebiet könnte man den hier in Frage kommenden Bedeutungswandel einen latenten nennen. Der Gesamtcharakter der Begriffe bleibt erhalten, aber die tieferen Beziehungen derselben und ihr Gefühlswerth verändern sich. Dabei geschieht diese Veränderung so langsam, dass man meist verhältnissmässig weit von

einander abliegende Culturperioden vergleichen muss, um ihr Vorhandensein überhaupt zu entdecken. Und doch entstehen auf diesem Wege im Laufe der Zeiten so gewaltige Unterschiede, dass schliesslich die übereinstimmend bezeichneten ethischen Anschauungen fast nur noch durch den Zusammenhang der Entwicklung und durch den allgemeinen Sinn der sittlichen Billigung und Missbilligung verbunden erscheinen.

Einen sprechenden Beleg für diesen stetigen Wandel der Anschauungen bietet die Allgemeinbezeichnung der Tugend selbst. Offenbar von Anfang an vorzugsweise im Sinne der sittlichen Billigung gebraucht, ist doch die begriffliche Färbung des Wortes zunächst, dem nationalen Charakter entsprechend, bei den verschiedenen Culturvölkern eine abweichende. Während das deutsche Wort, wie schon erwähnt, die Tauglichkeit, wahrscheinlich im Sinne der Brauchbarkeit für die Geschäfte des Kriegs wie des Friedens, hervorhebt, weisen die griechische Arete wie die römische Virtus auf andere, auch unter sich wieder verschiedene Grundbedeutungen hin. Am nächsten steht dem Deutschen das Griechische. Aber wie das Zeitwort ἀρτάνω die Bedeutungen des Taugens und des Gedeihens in sich vereinigt, so unterscheidet sich auch die Arete von der Tugend von Anfang an dadurch, dass sich in ihr der Begriff der Tüchtigkeit mit dem des durch sie bewirkten Ansehens bei Andern vereinigt*). Dem Griechen genügt nicht der Werth der Person oder der Handlung an sich; beide müssen auch die ihnen gebührende Stellung in den Augen der Welt einnehmen. Nur wenn sich die Tüchtigkeit des Charakters mit der Schönheit der Erscheinung verbindet, hat sie Aussicht sich Geltung zu verschaffen. Darum spielen in dem Begriff der Arete die Elemente der Tüchtigkeit, der Schönheit und des äusseren Ansehens in einander. Ursprünglich ist unter diesen Elementen das äusserlichste, dasjenige des Ansehens, sichtlich das überwiegende. Mehr und mehr lässt aber dasselbe, namentlich bei den Dichtern und Rednern der attischen Periode, den persönlichen Eigenschaften, die das Ansehen bewirken, den Vorrang, bis endlich in der philosophischen Ethik unter diesen persönlichen Eigenschaften wieder diejenigen, die sich auf die allgemein menschlichen und socialen Pflichten beziehen, auf die Ehrfurcht vor den Eltern, die Ausübung der Gastfreundschaft, die Leitung der Angelegenheiten der Familie und des Staates, vorzugsweise zum Begriff der

*) L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I S. 295 ff.

Arete erfordert werden, wogegen die mehr äusserlichen Vorzüge der Schönheit, Stärke, Unerschrockenheit u. dergl., auf die sonst der Hauptwerth gelegt wurde, zurücktreten.

Eine ähnliche Entwicklung hat der römische Begriff der Virtus zurückgelegt. Ursprünglich deckt er sich, wie schon Cicero bemerkte, fast völlig mit dem der männlichen Festigkeit, der Fortitudo. Allmählich ist dann auch hier unter dem Einfluss der Dichtung und Philosophie, die freilich ihrerseits durch das griechische Vorbild mitbestimmt waren, eine Vertiefung der Bedeutung eingetreten, durch die das Wort vorzugsweise den Sinn der moralischen Vortrefflichkeit annahm. Vielleicht aber verräth sich die äussere, dem eigentlichen Volksbewusstsein fremde Beeinflussung dieses Vorgangs in der merkwürdigen Thatsache, dass das römische Wort mehr als das deutsche und selbst mehr als das griechische neben seiner neuen die ältere und äusserliche Bedeutung bewahrt hat. So wird fortan nicht nur die Tapferkeit des Soldaten, sondern auch die Geschicklichkeit des Redners oder selbst die Gesundheit des Körpers gelegentlich eine Virtus genannt. Der erste Schritt der Vertiefung ist hier geschehen; zur ursprünglich äusseren ist eine innere Bedeutung hinzugetreten, und diese hat allmählich sogar den Vorzug errungen; aber der zweite Schritt, die völlige Abstreifung der äusseren Bedeutung, hat sich noch nicht vollzogen. Gleichwohl erhellt aus diesen drei verschiedenen Entwicklungen der Tugend, der Arete und der Virtus, dass dieselben auf eine Aufhebung der anfänglichen nationalen Unterschiede abzielen, ohne sie freilich jemals ganz zu erreichen; und der Einfluss des philosophischen Nachdenkens auf diesen Ausgleichsvorgang lässt sich auch hier wieder nicht verkennen.

Die gleiche Entwicklung ist bei allen jenen Wörtern zu verfolgen, die einzelne Seiten des ethischen Charakters oder der ethischen Werthschätzung ausdrücken, sofern dieselben nur überhaupt älteren Ursprungs sind. So, wenn wir uns hier auf das Gebiet des Deutschen beschränken, abgesehen von den früher schon besprochenen Gegensätzen des Guten und Bösen, Wörter wie gerecht, fromm, stolz, tückisch, schlecht, die Achtung, die Würde, die Ehre u. a. Gerecht ist ursprünglich, übereinstimmend mit dem lateinischen rectus, wer den geraden Weg geht. Es wird in der älteren Sprache im Sinne von geschickt oder tauglich angewandt und führt zurück auf die Wurzel reg, deren Urbedeutung wohl in dem lateinischen regere, lenken, am treuesten erhalten ist. Aus ihr ist auch

das Substantivum Recht in der Bedeutung der äusserlich gesetzten socialen Ordnung hervorgegangen. Dieser Begriff des Rechts hat dann wohl auf die Auffassung des Gerechtheits herübergewirkt: als gerecht gilt nunmehr, wer dem Rechte gemäss handelt, der Schuldlose, und damit ist erst der moralische Inhalt des Begriffs gesichert.

Zu fromm hat sich in unserem Verbum „frommen“ für nützen, fördern noch einigermassen die Urbedeutung erhalten. Der Fromme ist der Nützliche, Treffliche, in einer noch früheren Zeit vielleicht der Vorderste, da das gothische fruma vollständig dem lateinischen primus entspricht: der allgemeine Begriff des Vorrangs hat sich also hier zuerst zu dem des Vorzugs durch persönliche Eigenschaften, und dieser endlich zu dem der gottesfürchtigen, religiösen Gesinnung verengt*). Einen ähnlichen Wandel hat der Begriff edel erlebt, nur dass sich die Beziehung auf den Adel der Geburt, mit dem auch das Wort ursprünglich zusammenhängt, neben der überwiegend gewordenen moralischen Bedeutung, wenn auch in seltenerem Gebrauche, erhalten hat.

Der nämliche Rückgang vom Aeusseren auf das Innere begegnet uns bei den Ausdrücken der sittlichen Missbilligung. Das Eigenschaftswort stolz bezieht sich in älterer Zeit ausschliesslich auf einen eiteln, prahlerischen Menschen, so dass man sogar, obgleich wohl mit Unrecht, an eine Entlehnung aus dem lateinischen stultus oder, vielleicht mit grösserem Recht, an eine Beziehung zu dem altgermanischen Wort Stelze gedacht hat. Die Tücke ist ein missverständener Plural zu dem älteren Wort Tuck, und dieses bezeichnet einen rasch und unversehens ausgeführten Schlag. Ein erlaubtes Mittel im Kampf oder Kampfspiel, hat das Wort, wie so manches andere, seine üble Nebenbedeutung erst durch die Uebersetzung auf die inneren Eigenschaften des Charakters erhalten. Ein merkwürdiges Paar ähnlicher moralischer Eigenschaftswörter sind endlich schlimm und schlecht. Heute bedeuten sie uns ungefähr das nämliche, ursprünglich sind sie Gegensätze. Schlimm (mittelhochd. slimp) ist schief, und schlecht (sleht) ist gerade. Durch die Zwischenbedeutungen des Einfachen, Schlichten, Geringen hat, wie man annimmt, das Schlechte seinen Uebergang in malam partem gefunden. Die Verbindung „schlecht und recht“ hat sich aus der Sprache Luthers noch heute im Sinne einer verstärkenden Häufung synonymen Attribute erhalten. Dass beide Wörter von einer fast

*) Grimm's Wörterbuch, IV, 1, S. 239.
Wandt, Ethik. 2. Aufl.

übereinstimmenden Urbedeutung aus sich zu Gegensätzen entwickelten, ist nur durch jene Uebertragung von aussen nach innen möglich, bei der ein und dasselbe sinnliche Bild je nach der Beleuchtung, in der es gesehen wird, einen völlig abweichenden Gefühls- und Begriffswerth gewinnen kann. Im einen Fall wird das Gerade zum Symbol eines guten, Trug und Winkelzüge verschmähenden Charakters; im andern Fall kann es die beschränkte, nur niedrige und selbststüchtige Zwecke verfolgende Gesinnung bezeichnen.

Wie in den bisher besprochenen Beispielen die Vertiefung der Bedeutung darauf beruht, dass äussere Eigenschaften in innere übergehen, so kann nun das nämliche Resultat auch erreicht werden, indem Ausdrücke, die sich auf die Werthschätzung der Eigenschaften durch Andere beziehen, in ähnlichem Sinne ihre Bedeutung verändern. Denn in Ausdrücke für moralische Eigenschaften, wie Gut und Böse, und in Ausdrücke für die Werthschätzung moralischer Eigenschaften, wie Achtung und Verachtung, theilt sich überhaupt der gesammte ethische Wortschatz der Sprache. Bei der zweiten dieser Classen kann aber zugleich noch die weitere Veränderung stattfinden, dass Bezeichnungen, die ihr angehören, in Begriffssymbole der ersten Classe sich umwandeln, dass sie also ihre objective gegen eine subjective Bedeutung eintauschen, eine Veränderung, die im allgemeinen ebenfalls dem Process der Verinnerlichung der sittlichen Anschauungen zuzurechnen ist. Denn die sittliche Charaktereigenschaft hat unter allen Umständen einen höheren ethischen Gefühlswerth als der ihr entsprechende Ausdruck des Lobes oder Tadels oder der sonstigen äusseren Folgen der sittlichen Gesinnungen und Handlungen. An dem Edelmuth des Charakters haftet ein intensiveres Gefühl als an Lob und Billigung; und ähnlich überragen Sünde und Schuld die Vorstellungen von Sühne und Strafe. Während der Begriff der Tugend von Anfang an subjectiv ist, aber sich vertieft durch die Verinnerlichung der Eigenschaften, auf die er sich bezieht, wirkt bei dem Laster zu dem nämlichen Erfolg noch das andere Moment mit, dass das Wort ursprünglich nur den Tadel bezeichnet, der von andern ausgesprochen wird, und allmählich erst auf die tadelnswerthen Eigenschaften selbst übergeht.

Es kann aber auch der ethische Begriff seinen objectiven Inhalt bewahren und nur von der Beurtheilung des Aeussern auf die des Innern übertragen werden. So bezeichnet die Achtung ursprünglich die Aufmerksamkeit, die man einem Andern vermöge seines Vorrangs erweist, entsprechend dem noch heute erhaltenen

Sinn von Wörtern wie beachten, achtgeben u. dergl. Mit der Beschränkung auf die moralischen Eigenschaften hat sich zugleich die Intensität der Bedeutung verstärkt. Die Würde hängt zusammen mit dem Werth. Würdig ist, was Werth besitzt. Der Werth geht aber, ähnlich dem gleichbedeutenden griechischen Wort *τίμη*, zunächst auf den Kaufpreis oder auf andere äussere Leistungen, um die ein schätzbarer Gegenstand erworben werden kann. Hier hat also zugleich wieder ein Uebergang von der äusseren Schätzung in die Charaktereigenschaft stattgefunden. Am deutlichsten ist die materielle Basis dieser Vorstellungen in dem lateinischen Wort *aestimare* erhalten geblieben, wo das *aes* (Erz, Geld) unmittelbar die Schätzung um Geldwerth andeutet. Aehnlich verhält es sich wahrscheinlich mit dem deutschen Ehre, wo der charakteristische Bedeutungswandel mehrere Stufen zu umfassen scheint. Ursprünglich die Gabe bezeichnend, die nach dem Werth dessen sich richtet, was durch sie erreicht oder erkauft werden soll, hat sich die Bedeutung zunächst theilweise auf diesen Werth selbst zurückgezogen, also den Wandel aus dem Objectiven ins Subjective erfahren, wobei aber doch die objective Bedeutung miterhalten blieb. Wir reden noch heute von einem Mann von Ehre, ebenso wie von einem Mann, dem Ehre widerfährt. In diesen beiden neben einander beharrenden Bedeutungen hat sich dann aber der moralische Sinn des Wortes zusehends vertieft. Ursprünglich auf den äusseren Glanz gehend, den Jemand um sich verbreitet, oder durch den er von Andern ausgezeichnet wird, ist es allmählich vorwiegend zur Charaktereigenschaft und ihrer Schätzung geworden, wenn auch in mannigfachen Formen des Gebrauchs, wie in dem Ehrengeschenk, dem Ehrentag, den Ehrenzeichen u. s. w., Merkmale jenes äusseren Glanzes, den das Wort einst verbreitete, noch sich erhalten haben.

Zugleich zeigt aber dieses Wort noch eine Beziehung, die auch sonst in dem ethischen Wortschatz tiefe Spuren zurückgelassen hat. Eine der hervorragendsten Bedeutungen der Ehre aus der Zeit der vorwiegend objectiven Verwendung des Begriffs ist die der Gottesehre, des Cultus*), ähnlich wie auch in dem lateinischen *honor* und dem griechischen *τίμη* besonders in älterer Zeit der Sinn der Ehrenbezeugung gegenüber den Göttern im Vordergrund steht. So ist überhaupt bei allen den Bezeichnungen, welche dem Vorstellungskreis der sittlichen Billigung und Missbilligung angehören, die reli-

*) Grimm's Wörterbuch, III, S. 54.

giöse Beziehung eine sehr allgemeine, ja sie erstreckt sich nicht selten auf die Gegensätze des Guten und Bösen und andere ethische Attribute. Namentlich auf indogermanischem Sprachgebiet sind diese Beziehungen zum Cultus der Götter zahlreich, und sie haben sich am lebendigsten bei den Indern erhalten, entsprechend der ungeheuren Bedeutung, welche hier Opfer und andere äussere Cultushandlungen für die sittliche Werthschätzung besaßen*). In diesen frühesten Spuren der Entwicklung ethischer und religiöser Begriffe weist die Sprache schon auf einen Einfluss hin, der uns in ausgeprägterer Gestalt noch bei dem sittlichen Inhalt der religiösen Vorstellungen selbst sowie bei den ursprünglichen Formen der Sitte begegnen wird. In dem allgemeinen Ergebniss aber, dass die ethischen Begriffe erst allmählich ihren specifischen Inhalt erworben und sich von der Beimengung fremdartiger Elemente befreit haben, trifft diese Zurückführung sittlicher Vorstellungen auf eine religiöse Wurzel mit den früher betrachteten Erscheinungen zusammen.

So führt uns die Sprache auf verschiedenen Wegen zu der Ueberzeugung, dass die sittlichen Vorstellungen in der Form, in welcher sie heute unser sittliches Bewusstsein kennt, die Erzeugnisse einer langen Entwicklung sind, bei der eine fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung derselben eingetreten ist; und zahlreiche That-sachen bezeugen es, dass Dichtung und Philosophie auf diesen Process einen mächtigen Einfluss ausübten. Zwar lassen sich die Erscheinungen der Sprache nicht unmittelbar in ethische Vorgänge zurückübersetzen, weil die Vorstellungen selbst von den Hilfsmitteln ihrer Bezeichnung verschieden sind, und weil hier wie überall das äussere Zeichen dem inneren Vorgang erst nachfolgt. Aber da anderseits doch keine wichtigere Aenderung in der Vorstellungswelt des Bewusstseins geschehen kann, ohne ihre Wirkungen auf die Hilfsmittel des Gedankenausdrucks zu üben, so werden wir immerhin annehmen dürfen, dass die Entwicklung der ethischen Vorstellungen im selben Sinne vor sich gegangen ist wie der Bedeutungswandel der Bestandtheile des ethischen Wortschatzes. Der letz-

*) Vgl. A. Pictet, *Origines indo-européennes*, 2. édit., III, p. 298, 461 ff. Innerhalb der Begriffe des Guten und Bösen scheint besonders in dem lateinischen *malus*, sanskr. *malas* die Beziehung auf den religiösen Cultus erhalten zu sein. Zusammenhängend mit griech. μέλας schwarz, sanskr. *malam* Schmutz, führt man es auf eine Wurzel *mal* mit der Urbedeutung besudeln, beflecken zurück. Curtius, *Gr. Etym.*, 5. Aufl., S. 370.

tere zeigt uns nun namentlich zwei allgemeine Thatsachen, die wohl als die bedeutsamsten in diesem ganzen Process anzusehen sind. Die erste besteht darin, dass von äusseren Vorzügen der körperlichen Anlage und Uebung sowie von der äusseren Befolgung der Vorschriften des Cultus und der Sitte die Werthschätzung mehr und mehr auf die inneren Eigenschaften des Charakters und der Gesinnung übergeht; die zweite darin, dass die praktische Tüchtigkeit mit Rücksicht auf den Nutzen, welchen die Leistungen des Einzelnen seinen Genossen oder der Gesellschaft gewähren, ursprünglich den vorwiegenden Massstab der Werthschätzung abgeben, worauf allmählich erst individuelle Eigenschaften, von denen der Andere einen unmittelbaren Vorthail nicht erwarten kann, neben jenen sich Geltung erringen. Auf beiden Wegen vertiefen sich die sittlichen Vorstellungen, auf dem zweiten befreien sie sich namentlich von selbstsüchtigen Motiven.

c. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen.

Durch die obigen Folgerungen wird schliesslich noch eine Frage nahegelegt, auf welche uns die Geschichte des ethischen Wortschatzes eine unmittelbare Antwort nicht geben kann. Es ist die Frage, ob die rohen Ursprünge dieser Entwicklung überhaupt noch mit dem entwickelten sittlichen Bewusstsein vergleichbar sind, ob sie die Anfänge dieses letzteren schon in sich schliessen, oder ob sich nicht vielleicht aus ihnen ganz andere, ja entgegengesetzte Vorstellungen über Recht und Unrecht entwickelt haben könnten. So wichtig es ist, dass der Mensch überall irgend welche Eigenschaften und Handlungen billigt und andere missbilligt, so macht doch die Existenz solcher Gegensätze des Urtheils noch keinerlei Uebereinstimmung in den Motiven desselben erforderlich, und auch der Umstand, dass gewisse sinnliche Eigenschaften, wie Gesundheit und körperliche Stärke, geschätzt und ihre Gegensätze missachtet werden, beweist für unseren Fall nichts, da diese Eigenschaften selbst sittlich gleichgültig sind. Wenn auf den ursprünglichen Stufen das Sittliche vollständig in dem Sinnlichen aufgeht, so scheint es also an sich nicht undenkbar, dass sich das erstere nach entgegengesetzten Richtungen entwickeln könnte.

Hier kommen nun aber zwei Erscheinungen in Betracht, welche zwar nicht für eine ursprüngliche Gleichheit sittlicher Vorstellungen, wohl aber für übereinstimmende sittliche Anlagen in die Schranken

treten. Die erste besteht darin, dass die sinnlichen Eigenschaften, die der Naturmensch rühmlich findet, den sittlichen, die der Culturmensch bevorzugt, in ihrem Gefühlscharakter wie in ihren causalen Beziehungen verwandt sind. Körperliche Gesundheit und physische Kraft sind stets die normalen sinnlichen Grundlagen des Muthes, der Tapferkeit, der Fertigkeit gewesen; sie sind es selbstverständlich auf roheren Stufen weit mehr als bei entwickelter sittlicher Cultur, aber bis zu einem gewissen Grade werden sie es vermöge der sinnlichen Natur des Menschen wohl immer bleiben. Eben desshalb werden wir aber auch annehmen dürfen, dass ursprünglich schon mit der Werthschätzung der physischen Kraft eine Schätzung der von ihr getragenen ethischen Eigenschaften verbunden gewesen sei. Die zweite Erscheinung besteht darin, dass aus den übereinstimmenden sinnlichen Anlagen des menschlichen Bewusstseins schliesslich übereinstimmende sittliche Anschauungen sich wirklich entwickelt haben. Gegentheilige Behauptungen beruhen entweder auf übertreibenden Schilderungen der sinnlichen Vorstufen des sittlichen Bewusstseins oder auf einer übermässigen Betonung jener specifischen Färbungen des sittlichen Lebens, welche die wechselnden Bedingungen der Cultur und des nationalen Charakters mit sich führen. Kein Unbefangener kann sich der Ueberzeugung verschliessen, dass die Unterschiede hier schliesslich nicht grösser sind als auf intellectuellem Gebiete, wo trotz aller Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Denkrichtungen doch die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze feststeht.

Hiernach wird eine objective Interpretation der sprachlichen Zeugnisse der Ansicht gewisser Anthropologen, welche die sittlichen Ideen für eine späte, auf einige Culturvölker beschränkte Erfindung halten, ebenso ihre Zustimmung versagen wie der Meinung derjenigen Philosophen, welche jene Ideen für ein ursprüngliches Besitzthum des menschlichen Bewusstseins erklären. Wie alle unsere Anschauungen und Begriffe, so sind auch die sittlichen einer Entwicklung unterworfen; aber die Keime dieser Entwicklung sind von Anfang an gleichartig, und die Entwicklung selbst erfolgt, bei grosser Mannigfaltigkeit im einzelnen, nach übereinstimmenden Gesetzen.

Doch die Sprache verräth uns in dem Wortschatz der sittlichen Begriffe und in dessen Wandlungen nur die äusseren Spuren der gewaltigen Entwicklung, die das sittliche Bewusstsein selbst zurückgelegt hat. Der grosse Werth dieser Spuren besteht vor allem in der vollkommenen Objectivität der sprachlichen Zeugnisse, in der

keine andere Art der Ueberlieferung es mit ihnen aufnehmen kann. Wollen wir aber die Bedingungen dieser in der Sprache sich verrathenden Entwicklung ermitteln, so müssen wir nach andern Zeugnissen uns umsehen, die, statt auf die äusseren Zeichen der sittlichen Vorstellungen, auf diese selbst sich beziehen. Für solche Zeugnisse bieten sich hauptsächlich zwei Quellen dar. Die eine besteht in den religiösen Anschauungen, die andere in den durch Sitte und rechtliche Normen geregelten socialen Erscheinungen. In den Religionsanschauungen verrathen sich vorzugsweise die inneren Motive, in den socialen Erscheinungen die äusseren Zwecke des sittlichen Strebens. Beide aber sind wieder beeinflusst durch Naturumgebung und Culturbedingungen.

Zweites Capitel.

Die Religion und die Sittlichkeit.

1. Mythus und Religion.

a. Die Religion.

In der Frage nach dem Zusammenhang der religiösen und der sittlichen Anschauungen ist bekanntlich unsere Zeit noch immer nicht über den Streit gewisser unversöhnlich scheinender Gegensätze hinausgekommen. Eine Untersuchung der thatsächlichen Beziehungen, die zwischen beiden Gebieten im Bewusstsein und Leben der Völker bestehen, wird gut daran thun ihren Weg soviel als möglich abseits von jenem Streite zu nehmen. Handelt es sich doch bei ihm zumeist nicht um eine objective Prüfung der Erscheinungen, sondern um einen Meinungsaustausch verschiedener philosophischer und theologischer Richtungen. Bei diesem werden aber die Thatsachen in der Regel höchstens insoweit in Betracht gezogen, als man sie von dem jeweils eingenommenen Standpunkte aus zu beleuchten bemüht ist, wo sie dann freilich manchmal kaum mehr als die nämlichen wiederzuerkennen sind.

Nur in einer Beziehung wird keine Untersuchung umhin können, das Terrain, auf welchem jener Meinungsaustausch stattfindet, zu berühren: in der für die weitere Erörterung ganz unerlässlichen



Feststellung nämlich, was man überhaupt unter Religion zu verstehen habe. Gerade hier sind aber nicht weniger als drei Grundanschauungen aufgetreten; sie dürften zugleich, wenn man noch die verschiedenen Abstufungen, in denen jede von ihnen vorkommt, in Rücksicht zieht, im wesentlichen die Summe aller Meinungen enthalten, die überhaupt über den Gegenstand möglich sind. Wir können dieselben als die autonome, die metaphysische und die ethische Theorie bezeichnen.

Die autonome Theorie, die, in den Anschauungen eines Hamann und Jacobi bereits deutlich vorgebildet, hauptsächlich durch Schleiermacher ausgeführt worden ist, nimmt das Religiöse als ein Gebiet für sich in Anspruch, ausserhalb des Metaphysischen und des Ethischen. Während die Metaphysik die theoretische Erkenntniss der endlichen Dinge, die Ethik die Verhältnisse des empirischen Handelns zum Gegenstande hat, ist die Religion „unmittelbares Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen“, oder, wie Schleiermacher später es ausdrückte, sie ist „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ *).

Der metaphysischen Theorie fällt die Religion mit der speculativen Erkenntniss des Universums zusammen, mag sie nun diese als ein dem menschlichen Denken auf begrifflichem Wege vermitteltes Wissen ansehen, wie der ältere Rationalismus, oder mag sie das Religiöse in der dialektischen Entwicklung des absoluten Geistes verflüssigen, wie der neuere speculative Idealismus. Auf alle diese Schattirungen passt Hegels Definition der Religion, sie sei „Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist“ **), ein Begriff, der geflissentlich darauf ausgeht den Unterschied von Religion und Philosophie aufzuheben oder als einen unwesentlichen und bloss äusserlichen erscheinen zu lassen. Merkwürdigerweise trifft nun in Bezug auf diese Gleichsetzung die extremste unter den antimetaphysischen Richtungen gerade mit den verwegenen Gestaltungen der metaphysischen Theorie zusammen. Auch Auguste Comte z. B. lehrt in der Einleitung zu seiner „positiven Philosophie“ die Einerleiheit von Religion und Metaphysik, und er lässt das theologische d. i. religiöse Stadium dem metaphysischen ähnlich vorausgehen, wie Hegel in seiner Encyclopädie

*) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4. Aufl., S. 42.

**) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I, S. 37 ff.

die Religion als Vorstufe der Philosophie behandelt. Nur die Werthschätzung ist eine völlig andere geworden. Für Comte sind Religion und Mythos, Mythos und Aberglaube im Grunde identisch, und Metaphysik gilt ihm als eine Mythologie in Begriffen. Das „positive Stadium“ der rein thatsächlichen, aller Hypothesen und Speculationen entäusserten Auffassung der Dinge, das bei ihm die Entwicklung abschliesst, würde für Hegel nicht einmal als unterste Stufe Geltung besitzen. Die neuere Anthropologie, die sich zumeist der Auffassung Comte's zuneigt, pflegt nur den Begriff der Religion auf ein engeres Gebiet einzuschränken. Sie definirt dieselbe als „Glaube an geistige Wesen überhaupt“, oder macht speciell die unter dem Eindruck des Todes und des Traumes gebildeten Vorstellungen von einer selbständigen Seele sowie die damit in Zusammenhang stehende Ahnenverehrung zur Quelle der religiösen Ideen. Da alle diese Ansichten das Wesen der Religion in einer Art primitiver Metaphysik erblicken, so werden sie der metaphysischen Theorie zugezählt werden können. Auch wird jener ursprüngliche Geisterglaube gelegentlich ausdrücklich als der Vorläufer der späteren spiritualistischen Systeme der Philosophie bezeichnet *).

Die ethische Theorie endlich sieht in der Religion die Verwirklichung sittlicher Postulate. Ihre Wurzeln hat diese Denkweise in dem aufgeklärten Deismus der vorangegangenen Jahrhunderte, ihre einflussreichste Gestaltung hat sie durch Kant gewonnen, dessen Lehren noch heute in weit verbreiteten philosophischen und theologischen Richtungen fortwirken. Indem Kant die Religion eine „Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ nennt, wird sie ihm zu dem Inbegriff derjenigen Voraussetzungen, die wir theils zur Erklärung der Existenz des Sittengesetzes, theils zur Sicherstellung seiner Verwirklichung zu machen genöthigt sind **). Da diese Voraussetzungen zu transcendenten Ideen ohne allen Erfahrungsinhalt führen, so sind sie Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens; und da verschiedene Voraussetzungen möglicher Weise den nämlichen moralischen Zweck erfüllen können, so ergibt sich daraus die Berechtigung verschiedener Glaubensanschauungen. Immerhin ist es Kant's Meinung, wie die der meisten seiner Nachfolger,

*) Tylor, Anfänge der Cultur, I, S. 418 ff. Vgl. hierzu Herbert Spencer, Sociologie, I, S. 344 ff. (deutsche Ausg.). Julius Lippert, Der Seelencult. Berlin 1881.

**) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 4. Stück. Ausg. von Rosenkranz, Werke, Bd. 10, S. 184 ff.

dass eine Religion, nämlich die christliche, die sittlichen Forderungen am vollkommensten erfülle und zugleich dem Bedürfniss den Glauben mit dem Wissen zu vereinigen am besten entspreche. In diesem Gedanken einer Vernunftreligion trifft Kant nicht bloss mit dem Deismus seiner Zeit zusammen, sondern es berührt sich hier auch die ethische mit der metaphysischen Theorie, deren Verlangen die Glaubenswahrheiten zu beweisen nur zu der Forderung ermässigt wird sie begreiflich zu finden. In der Trennung des Glaubens vom Wissen dagegen stimmt die ethische mit der autonomen Theorie überein, und da die letztere ihrerseits eine ethische Bedeutung der Religion keineswegs zu leugnen gewillt ist, so gestaltet sich das Verhältniss zwischen beiden im wesentlichen so, dass diese das Religiöse dem Sittlichen unbedingt überordnet, während jene es wenigstens in Bezug auf seinen Ursprung ihm unterordnet.

Aus diesen Bemerkungen erhellt schon einigermaßen, dass es jeder der drei Richtungen schwer wird ihren Standpunkt gegenüber den beiden anderen sicher abzugrenzen. Sucht die autonome Theorie ihre Selbständigkeit dadurch zu wahren, dass sie auf die Eigenartigkeit der inneren religiösen Erfahrung hinweist, so kann sie nicht umhin in dieser Erfahrung eine intuitive Erkenntnisquelle zu erblicken, welche neben den sonstigen Erkenntnisformen bei der Bildung einer allgemeinen metaphysischen Weltanschauung Berücksichtigung heischt. Die autonome und die ethische Theorie trennen sich, wie schon bemerkt, nur in Bezug auf das Verhältniss von Ueber- oder Unterordnung, das beide zwischen dem Religiösen und Sittlichen statuiren; aber auch dieser Unterschied verschwindet, sobald man, von der Entstehungsweise der religiösen Ideen absehend, deren absoluten Werth ins Auge fasst: dann sind im Grunde beide darüber einig, dass die letzten und unvergänglichen Zwecke des Sittlichen den beschränkten sinnlichen Bethätigungen desselben unendlich überlegen seien; diese letzten Zwecke sind aber auch nach der ethischen Theorie nur in der Form der religiösen Ideen dem Bewusstsein gegeben.

Die tieferen Gründe dieser Meinungsunterschiede liegen selbstverständlich zum Theil in ethischen und religiösen Bedürfnissen; sie stehen aber ausserdem mit den abweichenden Ansichten über Zweck und Inhalt der Metaphysik in so nahem Zusammenhang, dass eine Prüfung derselben zunächst von diesem Punkte aus versuchen muss den Zwiespalt zu beseitigen. Die autonome sowohl

wie die ethische Theorie weist der Metaphysik eine beschränktere Aufgabe zu: sie hat im allgemeinen nach ihnen einen a priori gültigen Inhalt, aber einen empirischen Zweck, indem sie über die für alle Erfahrung gültigen allgemeinen Vernunftprincipien Rechenschaft geben soll. Der metaphysischen Theorie dagegen ist die Metaphysik Weltanschauung überhaupt: sie umfasst nicht nur die Sinnenwelt sondern auch die Ideen, die sich auf eine übersinnliche Welt beziehen, und man ist entweder nach Platonischem Vorbild geneigt diesem transcendenten Bestandtheil um der Erhabenheit seiner Objecte willen den unbedingten Vorzug einzuräumen, oder man verweist ihn, indem man den Werth der Metaphysik überhaupt bestreitet, mit Auguste Comte in das Gebiet der Einbildungen und des Aberglaubens.

Abgesehen von dieser Frage der Werthschätzung, die bei einer allgemeinen Feststellung der metaphysischen Aufgaben zunächst fernzuhalten ist, und abgesehen zugleich von den oft sehr fragwürdigen Wegen, auf denen die metaphysische Theorie ihr Ziel zu erreichen sucht, wird man nun nicht umhin können, dieses Ziel selbst als dasjenige zu bezeichnen, welches allein dem Einheitsbedürfniss der menschlichen Vernunft zu genügen vermag. Unser Denken muss schliesslich den gesamten Bewusstseinsinhalt in einen begrifflichen Zusammenhang bringen, und zu diesem Inhalt gehören denn doch die religiösen Anschauungen ebenso gut wie die sinnliche Erfahrung. Eine Untersuchung jener Anschauungen, mag sie nun zu einem positiven oder negativen Ergebnisse führen, muss aber vor allem derjenigen philosophischen Disciplin aufgebürdet werden, der überhaupt die Erörterung der principiellen Fragen zufällt, und die auf Grund derselben eine widerspruchslose Weltanschauung aufzurichten bemüht ist. In der That vermag der entgegengesetzte Standpunkt die Trennung selbst nicht aufrecht zu erhalten, es sei denn dass er mit Herbart sich entschliesst die Religion überhaupt aus der Philosophie zu verweisen, auf welchem Wege dann nothgedrungen auch die Ethik und vor allem die Aesthetik mit dem besten Theil ihres Inhalts ihr folgen müssen. Wer dagegen, wie die autonome und die ethische Theorie in ihren hervorragendsten Vertretern es thun, die religiösen Elemente entweder als ursprüngliche oder doch als solche betrachtet, die aus ursprünglichen sittlichen Motiven auf nothwendigem Wege entstanden sind, der kann nicht umhin sie in gewissem Sinne ebenso als ein thatsächlich gegebenes anzuerkennen wie die Vorstellungen von der Aussenwelt, die wir in uns tragen.

Wenn man der Metaphysik die letzte und umfassendste, auf Grund der sämtlichen wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse vorzunehmende Erklärung der Thatsachen zuweist, so wird sie demnach auch die religiösen Thatsachen nicht aus ihrem Bereiche ausschliessen können. Freilich aber dürfen wir dabei nicht, wie es so mannigfach geschehen ist und noch geschieht, unter religiösen Thatsachen den Inhalt irgend einer Tradition oder gar irgend eines dogmatischen Lehrgebäudes verstehen wollen, sondern wir haben diesen Begriff lediglich auf jene allgemeinen psychologischen Erfahrungen zu beschränken, denen der Charakter religiöser Bewusstseins-elemente zuzuerkennen ist.

Welches sind nun diese Elemente, und worin bestehen die Kriterien, mittelst deren wir sie von dem sonstigen Inhalt des Bewusstseins unterscheiden? Mit dieser Frage kommen wir an einen Punkt, bei welchem die metaphysische Theorie ihrerseits das gute Recht, das ihr den entgegengesetzten Standpunkten gegenüber zukommt, meistens missbraucht hat, indem sie die erwähnte Frage nicht, wie es zunächst geschehen müsste, auf Grund einer psychologischen Analyse, sondern von einer den Thatsachen bereits fertig entgegengebrachten metaphysischen und religiösen Weltanschauung aus zu beantworten suchte. Dass nur auf diese Weise spezifisch kirchliche Dogmen gelegentlich die Rolle metaphysischer Lehrsätze übernehmen konnten, ist für jeden Unbefangenen an und für sich klar. Ueberdies wurde aber dadurch die ganze Stellung der Religion nicht selten von vornherein so bestimmt, dass sie mit allen anderen Gebieten metaphysischer Welterkenntnis unterschiedslos zusammenfloss. Spinoza's „Deus sive natura“ ist für diese Vermengung des Religiösen mit dem Metaphysischen kennzeichnend. Die Vermengung selbst ist aber keineswegs bloss innerhalb des pantheistischen Gedankenkreises, den jenes Wort andeutet, zu finden, sondern sie ist ein gemeinsames Erbübel jeder irgendwie von theologischen Interessen inspirierten Philosophie.

Wer überhaupt an der alten Machtvollkommenheit der Metaphysik festhalten will, dem wird freilich auch hier nicht zu helfen sein. Wer ihr dagegen nur insoweit ein Recht zugesteht, als sie die von der empirischen Forschung festgestellten Thatsachen zu ihrer Grundlage nimmt, der wird damit einverstanden sein, dass die Frage nach den Merkmalen der religiösen Vorstellungen und Gefühle und ihren Unterschieden von anderen inneren Erfahrungen zuvörderst vor das Forum der Psychologie, und dann erst, nachdem

sie psychologisch geprüft und beantwortet ist, vor dasjenige der Metaphysik gehört. Der natürliche Entstehungsort der religiösen Ideen ist aber das Völkerbewusstsein. An dieses wird sich daher auch die Psychologie zunächst um Aufschlüsse wenden müssen.

b. Die religiösen Bestandtheile des Mythus.

Auf einer je ursprünglicheren Stufe wir das Völkerbewusstsein beobachten können, um so mehr scheint in ihm eine ähnliche Vermengung der religiösen Elemente mit allen andern Bestandtheilen des geistigen Lebens zu herrschen, wie eine solche auf der Stufe der wissenschaftlichen Reflexion in begrifflich abgeklärter Form die speculative Metaphysik versucht. Der Mythos, in welchem diese Einheit einer primitiven Weltanschauung zur Darstellung kommt, ist daher nicht unzutreffend eine ursprüngliche Metaphysik genannt worden. Kommt doch diese Verwandtschaft auch darin zum Ausdruck, dass von Plato an bis auf Schelling und Hegel die philosophische Metaphysik ihrerseits, sobald ihr die abstracte Form der Begriffsentwicklung nicht mehr genügte, immer wieder zu mythologischen Bildern ihre Zuflucht nahm. Der Berührungspunkt dieser speculativen Versuche mit dem ursprünglichen Völkerbewusstsein liegt eben darin, dass man dort die eingetretene Scheidung der geistigen Lebensgebiete wieder aufheben möchte, indem man, statt bemüht zu sein die einzelnen Quellen der Erkenntniss zu einem einzigen Strom zu vereinigen, vielmehr zu einem Urquell zurückgehen will, aus dem man sie alle glaubt ableiten zu können. Einen solchen Urquell hat es nur im Anfang gegeben, als die Philosophie, den andern Wissenschaften den Weg bahnend, dereinst aus dem Mythos hervorging. Kein Wunder daher, dass heute noch das Streben jenen Anfang zu finden nicht selten den Suchenden selbst in die Nähe des Mythos zurückführt.

Die Mythologie eines Volkes vereinigt in sich alle Bestandtheile seiner Weltanschauung. Sie enthält Wissenschaft und Religion, sie beherrscht die häusliche Sitte ebenso wie das öffentliche Leben; und diese Gebiete sind ungeschieden, weil das Wissen noch völlig aufgeht im Glauben. Die Anschauungen über den Lauf der Naturereignisse sind nicht minder subjective, aus psychologischen Motiven entsprungene Ueberzeugungen wie die Ansichten über die Schöpfung der Welt oder über die Schicksale des Menschen nach seinem Tode.

Gerade deshalb, weil der Mythos noch ungeschieden enthält was sich später nach verschiedenen Richtungen trennt, können nun unmöglich, wie es häufig geschieht, Mythologie und Religion einfach einander gleichgesetzt werden, sondern nur diejenigen Bestandtheile des Mythos sind als religiöse anzuerkennen, die auch in der späteren Entwicklung, nachdem die Trennung in die verschiedenen Lebensgebiete eingetreten ist, eine bleibende religiöse Bedeutung bewahren. Welches sind nun diese Bestandtheile? Es ist begreiflich, dass es leichter ist, anzugeben, welche Elemente des Mythos nicht zu ihnen gehören, als an welchen Merkmalen sie selber zu erkennen sind. So wird insbesondere alles was lediglich den Werth einer primitiven Erklärung der sichtbaren Naturerscheinungen besitzt von vornherein auszuschneiden sein. Es ist im Grunde ebenso wenig religiöser Art, wie das Ptolemäische und das Copernikanische System Religionsanschauungen sind. Aber freilich ist diese Trennung kaum jemals so durchzuführen, dass gewisse Mythen vollständig dem einen, andere dem andern Gebiet zugetheilt werden könnten. Vielmehr bringt es die Einheit der mythologischen Anschauungen mit sich, dass nicht nur eine und dieselbe Göttergestalt verschiedene Functionen in sich vereinigt, sondern dass auch ein und derselbe Mythos gleichzeitig verschiedene Seiten darbieten kann, etwa eine religiöse und eine solche, die sich auf die Erklärung einer Naturerscheinung bezieht; und dabei sind diese verschiedenen Seiten meistens nicht einmal von einander getrennte Bestandtheile eines und desselben Vorgangs, sondern es ist die nämliche Reihe von Vorstellungen, welche gleichzeitig das Erklärungsbedürfniss des Denkens befriedigt und die religiöse Erhebung des Gemüths herbeiführt. Mag aber dieser Umstand die Aufgabe einer genauen Begrenzung des Religiösen im Mythos erschweren, so kann er sie doch nicht hindern. Denn auch wo der nämliche mythische Vorgang verschiedene Bedeutungen in sich vereinigt, da muss immerhin festzustellen sein, welche dieser Bedeutungen oder welche der Wirkungen auf das mythenbildende Bewusstsein die religiöse sei. Aber allerdings wird dabei nicht, wie es von Seiten der Anthropologen und Mythologen zu geschehen pflegt, aus dem Mythischen der Begriff des Religiösen entwickelt werden können, sondern es wird nothwendig sein ihn da aufzusuchen, wo er sich bereits aus seinen mythischen Verbindungen gelöst hat, und dann erst den Mythos selbst in Bezug auf seinen religiösen Inhalt zu prüfen. Zugleich ist bei diesem Verfahren der Umstand nicht ausser Acht zu lassen, dass der so

gefundene Begriff des Religiösen dem entwickelten Bewusstsein entnommen wurde, und dass daher auf primitiven Stufen nicht der ganze Inhalt desselben sondern höchstens die Anfänge seiner Entwicklung zu erwarten sind.

Damit sind wir nun zunächst wieder an die Antworten zurückverwiesen, welche die drei oben gekennzeichneten Religionstheorien auf unsere Frage bereit haben. Die an diese Theorien geknüpften Bemerkungen deuten aber auch bereits an, dass jene Antworten, für den gegenwärtigen Fall wenigstens, ungenügend sind. Die Erklärung der autonomen Theorie ist zu unbestimmt. Indem sie das Religiöse in die unmittelbare Gotteserkenntniss oder in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verlegt, bleibt das Object dieser Erkenntniss und dieses Gefühls völlig dahingestellt. Die Antwort der ethischen Theorie ist zu enge. Selbst wer geneigt sein möchte den Hauptwerth der Religion in ihrer ethischen Wirkung zu finden, oder wer sogar wünscht, dass das Religiöse vollständig im Sittlichen aufgehe, kann sich doch nicht der Ueberzeugung verschliessen, dass Ethos und Religion, wie sie nun einmal existieren, thatsächlich im menschlichen Bewusstsein nicht identisch sind, und dass auch das Religiöse nicht bloss als ein eigenthümlicher Standpunkt ethischer Auffassung betrachtet werden darf. Der Fehler der metaphysischen Theorie endlich in ihren beiden Gestaltungen besteht darin, dass sie die religiösen Vorstellungen mit den intellectuellen Problemen zusammenwirft. Den Parteigängern der Metaphysik wird daher die Religion zu einer Form der Welterkenntniss; den Gegnern ist sie ein Gewebe abergläubischer Vorstellungen, das zur Erklärung aller oder einzelner Naturerscheinungen, wie des Todes, des Traumes oder der geistigen Vorgänge überhaupt, dienen soll.

Stellen wir uns nun, von allen diesen Theorien absehend, auch dem entwickelten Bewusstsein gegenüber auf den Standpunkt objectiver psychologischer Betrachtung, so lässt sich nicht leugnen, dass jene innige Verbindung der religiösen Elemente mit andern Bewusstseinsthatsachen, welche uns auf der mythischen Stufe überall entgegentritt, auch später in latenterer Weise noch fortbesteht. Besitzen doch, neben den greifbareren Einflüssen überkommener Vorstellungen, namentlich die ästhetischen Gefühle, die an die Wirkungen vollendeter Kunstschöpfungen geknüpft sind, oft unverkennbar eine religiöse Färbung, und dies selbst dann, wenn der Gegenstand zu den gewohnten Religionsvorstellungen ausserhalb aller Beziehungen steht. Man kann natürlich gegen diese Bemerkungen

kung nicht bloss einwenden, dass sie nicht Jeder an sich bestätigt finde, worüber sich nicht weiter streiten lässt, sondern auch, dass jene religiöse Färbung der ästhetischen Gefühle möglicher Weise doch auf Associationen mit bestimmten Religionsanschauungen beruhe. Obgleich ich freilich nicht zu erkennen vermag, wie z. B. ein moderner Mensch von ästhetischem Sinn, dem aber kunstmithologische Studien ferne liegen, gleichwohl beim Anblick des Zeus von Otricoli oder allenfalls sogar einer Laokoongruppe an die ihm geläufigen religiösen Vorstellungen erinnert werden soll, so mag sogar diese Voraussetzung zugestanden werden. Immerhin bleibt dabei die Thatsache bestehen, dass das religiöse Element mit einem mannigfachen und in vielen Beziehungen ihm durchaus fremdartigen Inhalt des Bewusstseins sich verbinden kann, und die Frage entsteht, welche Bedingungen zu dem sonst religiös indifferenten Eindruck hinzutreten müssen, damit er diese Färbung gewinne. In ähnlicher Weise wird aber diese Frage auch solchen Vorstellungen gegenüber erhoben werden können, denen von vornherein ein specifisch religiöser Charakter zukommt. Denn auch bei ihnen ist schliesslich das religiöse Element niemals das einzige, sondern, wenn es noch so sehr im Vordergrund stehen mag, eines neben andern.

Welches ist nun derjenige Begriff des Religiösen, der für alle diese bald verborgeneren bald offenkundigere Erscheinungsweise desselben zutrifft? Religiös sind — so kann, glaube ich, allein geantwortet werden — alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen. Da die Erfahrung höchstens entfernte Annäherungen an ein solches Ideal darbieten kann, so lebt es zunächst nur in der Vorstellung des Menschen; es ist ein Erzeugniss seiner Phantasie und seines Gefühls, und desshalb dient vor allem das künstlerische Schaffen, das von frühe an die sinnliche Wirklichkeit zu idealisiren bestrebt ist, gleichzeitig der Aeusserung und der Erweckung religiöser Gefühle.

Dass dieser Begriff der Religion der Entwicklung den freiesten Spielraum lässt, bedarf kaum der Bemerkung. Das menschliche Ideal ändert sich mit dem Menschen selber. Es ist sicherlich ein rohes und niedriges, wo die Sitte, die ästhetische und intellectuelle Cultur noch in den Banden der Barbarei und des Aberglaubens befangen sind. Es bietet aber auch auf den höchsten Stufen der geistigen Cultur nur ein vollkommneres Bild des wirk-

lichen Lebens, dessen Schwächen niemals ganz in ihm fehlen werden. Dass der Mensch je ohne ein solches Bild eines vollkommeneren Daseins existirt habe, oder dass er dereinst auf einer fortgeschritteneren Culturstufe desselben entbehren werde, ist eine Annahme, deren Wahrscheinlichkeit mit derjenigen einer fundamentalen Aenderung der menschlichen Natur steht und fällt. So lange eine solche nicht nachgewiesen ist, bleibt die Behauptung der Existenz „religionsloser“ Völker ungefähr gleichbedeutend mit der in der älteren Ethnologie zuweilen umgegangenen Sage von dem Vorkommen sprachloser Stämme. Wenn man nicht irgend einen dogmatischen Lehrbegriff der Religion unterschiebt, sondern auf jene ursprüngliche Quelle des religiösen Gefühls zurückgeht, welche aus dem Streben nach einem die Wünsche und Bedürfnisse des menschlichen Gemüths befriedigenden Dasein entspringt, so mag man zwar anerkennen, dass das Religiöse in unendlich vielgestaltigen und zum Theil in sehr unvollkommenen Formen vorkommen kann; dass es aber überhaupt fehle, ist so wenig begreiflich, als es die Annahme wäre, dass es Menschen ohne Phantasie und Gefühl gebe. Die zahlreichen Zeugnisse über das Vorkommen religionsloser Völker, welche namentlich Sir John Lubbock gesammelt hat, beweisen darum nur, dass die Beobachter, deren Angaben er zusammenstellt, theils sich sehr verschiedene Dinge unter dem Wort „Religion“ dachten, theils aber auch wohl kaum mit besonderem Glück es versucht haben sich in die ihnen fremdartige Vorstellungswelt wilder Völker hineinzuversetzen*).

Die für die psychologische Auffassung unabweisbare Tatsache endlich, dass die Vorstellung einer idealen Welt nicht ein Gegenstand der Erfahrung, sondern ein Erzeugniss der Phantasie und des Willens ist, lässt die Frage, ob und inwieweit dieser Welt der Wünsche und Forderungen neben der ungeheuren subjectiven Wirksamkeit, die sie im menschlichen Bewusstsein ausübt, noch eine objective Wirklichkeit zukommt, an und für sich völlig dahingestellt. Wenn Ludwig Feuerbach seine Ansicht von der Religion in die kurze Formel fasst: „die Götter sind die verwirklicht

*) John Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit. Deutsche Ausg. II, S. 273 u. a. a. O. Die Entstehung der Civilisation. Deutsche Ausg. S. 173 ff. Eine grosse Reihe den Behauptungen Lubbock's widersprechender Zeugnisse ist gesammelt worden von Gustav Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, S. 36 ff.

Wundt, Ethik. 2. Aufl.

gedachten Wünsche der Menschen^{*)}), so ist nicht zu bestreiten, dass dieser Satz eine der psychologischen Quellen der religiösen Vorstellungen im wesentlichen richtig bezeichnet. Aber wenn er damit die weiteren Voraussetzungen verbindet, dass alle Wünsche aus der menschlichen Selbstliebe stammen, und dass sie, sofern an ihre Wirklichkeit geglaubt wird, zu den phantastischen Illusionen gehören, so sind dies Annahmen, die mit seiner metaphysischen Ansicht, dass die sinnliche Anschauungswelt den Erkenntniss- wie den Gemüthsbedürfnissen des Menschen vollständig genüge, zusammenhängen. Abgesehen von diesem metaphysischen Vorurtheil wird nicht zu bezweifeln sein, dass es Wünsche geben kann, die nicht aus der Selbstliebe entspringen, und dass der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht nothwendig Illusion zu sein braucht, auch dann nicht, wenn die Verwirklichung ausserhalb der Grenzen empirischer Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit liegt. Aber es würde verfrüht sein, diesen Punkt hier zu erörtern, da derselbe erst im Zusammenhang mit den ethischen Grundproblemen seine Erledigung finden kann. Für das folgende wird es genügen, die religiösen Vorstellungen lediglich mit Rücksicht auf ihren unmittelbaren Bewusstseinswerth ins Auge zu fassen. Denn es handelt sich zunächst nur um die thatsächlichen Beziehungen, die zwischen diesen Vorstellungen und dem sittlichen Leben stattfinden. Für die Ermittlung dieser Beziehungen ist es im Grunde gleichgültig, welche reale Bedeutung man den religiösen Vorstellungen zugesteht, wogegen allerdings umgekehrt die Resultate jener Untersuchung für die letztere Frage von Gewicht sind.

c. Das Verhältniss des Religiösen zum Sittlichen im Mythos.

Suchen wir, von dem oben festgestellten Begriff ausgehend, aus dem bunten Gemenge mythologischer Anschauungen dasjenige zu isoliren, was mit einigem Rechte als der religiöse Bestandtheil derselben betrachtet werden kann, so werden hierher zunächst diejenigen Vorstellungen zu zählen sein, in denen ideale, übermenschlich aber doch menschlich gedachte Gestalten als Vorbilder menschlichen Strebens sich verkörpert haben. Sodann gehören aber hierher als ein nicht minder wichtiger Bestandtheil alle jene Vorstellungen, die, von übermenschlichen Mächten ausgehend, den

^{*)} Feuerbach, Ges. Werke, VIII, S. 257, IX, S. 56 ff.

Menschen je nach seinen Handlungen entweder schon in diesem oder aber in einem andern, von der Phantasie bald mit allem Zauber des Schönen, bald mit allen Schrecken des Entsetzenerregenden ausgemalten Leben treffen. In doppelter Beziehung sind also in den Göttervorstellungen religiöse Elemente anzuerkennen: einerseits sofern die Götter selbst ideale Vorbilder sind, anderseits sofern sie als die Träger einer idealen, über der sinnlichen erhabenen Weltordnung gedacht werden. Alle andern Bestandtheile des Mythus sind nicht unmittelbar religiöser Art, sondern sie bilden theils Elemente einer primitiven Naturerklärung, theils sind sie von Gefühlen und Wünschen getragen, die der sinnlichen Wirklichkeit, nicht einem bloss vorgestellten idealen Dasein zugewandt sind. Die Schöpfungsmythen, die mythologischen Verkörperungen der Gestirne, der Wolken, des Gewitters und sonstiger Naturerscheinungen sind also an sich nicht religiös, wenn sie auch in der Regel mit religiösen Elementen vermengt werden. Der Ausdruck „Naturreligionen“ hat daher nur insofern eine Berechtigung, als man in ihm lediglich einen Hinweis auf diese Verbindung des Religiösen mit naturerklärenden Mythenbildungen erblicken will. Nicht minder ist aber alles das ausserhalb des Begriffs der Religion zu stellen, was man gewöhnlich unter den Bezeichnungen des Fetischismus und des Geisterglaubens zusammenfasst. Das psychologische Centrum dieser Formen bildet der Zauberglaube, der seinerseits wieder in dem Wunsch, irgend welche Güter, Gesundheit, Glück, Reichthum, für sich zu erlangen, und irgend welche Uebel, Krankheit, Schmerz, Gefahr, zu vermeiden, oder auch solche Uebel Andern zuzufügen, seine Quellen hat, womit sich dann noch, namentlich bei dem Geisterglauben, ebenfalls Bruchstücke einer primitiven Naturerklärung verbinden. So nahe auch jene Wünsche, die dem Zauberglauben seine starken und oft furchtbaren Impulse geben, mit den religiösen Wünschen sich berühren, ja manchmal mit ihnen verbinden können, so haben sie doch selbst ebenso wenig etwas mit der Religion zu thun, wie die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle und die von ihnen bestimmten Triebe als religiöse Gefühle und Triebe anzusehen sind.

Aus der Abgrenzung jener Elemente des Mythus, welche von den übrigen Bestandtheilen desselben als die religiösen auszuscheiden sind, ergibt sich nun zugleich schon ein allgemeiner Fingerzeig in Bezug auf den Zusammenhang des Sittlichen mit dem Religiösen. Die ideale Welt, die sich die religiöse Phantasie ge-

staltet, ist an und für sich noch kein sittliches Ideal, ja sie enthält fast immer Bestandtheile, die, an dem entwickelten sittlichen Bewusstsein gemessen, bald sittlich indifferent, bald sogar unsittlich erscheinen. Von den religiösen Vorstellungen der heutigen Wilden zu schweigen, enthielten zweifellos die Göttervorstellungen der Griechen, der Römer und der alten Germanen manche Züge, in denen Eigenschaften wie List, Gewaltthätigkeit, Neid, Trunksucht idealisirt waren, die wir keineswegs als sittliche anerkennen. Dazu kommt, dass ein sonst in specifisch sittlichen Motiven wurzelnder Kreis religiöser Vorstellungen, die Vergeltungsvorstellungen, mit innerer Nothwendigkeit zur Schaffung von Göttergestalten geführt hat, die, als Rächer des Bösen, zugleich die Bedeutung von negativen Idealen, von Vorbildern in allen schlimmen Eigenschaften annehmen. Wie weit aber auch darum im einzelnen Fall das religiöse von dem sittlichen Ideal sich entfernen mag, so ist doch eines unbestreitbar: sobald überhaupt der Gedanke an ideale sittliche Vorbilder des menschlichen Handelns oder an eine ideale sittliche Weltordnung sich regt, muss derselbe innerhalb der religiösen Idealvorstellungen zum Ausdruck gelangen. Auf eine je ursprünglichere Stufe wir die sittlichen Vorstellungen zurückverfolgen, um so mehr sind sie daher, wie sich bald zeigen wird, an die Vorstellungen idealer sittlicher Vorbilder und einer von den Göttern geleiteten sittlichen Weltordnung gebunden. Das Verhältniss des Sittlichen zu dem Religiösen gestaltet sich so in Bezug auf den Umfang der Gebiete wiederum ähnlich wie das des Religiösen zum Mythischen. Der Mythos enthält ursprünglich alles, Naturanschauung, Religion und Sittlichkeit, in ungeschiedener Einheit; die religiösen Elemente des Mythos enthalten aber wiederum die sittlichen in sich, die erst später, wenn das mythische Zeitalter seinem Ende entgegengeht, theilweise sich lösen, um einer von religiösen Voraussetzungen unabhängigen Regelung durch Recht und Sitte überlassen zu werden.

Eine Untersuchung der Beziehungen des religiösen Gebietes zum sittlichen wird nicht umhin können, gerade wegen dieser wechselnden Innigkeit der Verbindung, auf die verschiedenen Entwicklungsstufen des religiösen und des sittlichen Bewusstseins Rücksicht zu nehmen. Aber es werden doch diejenigen Gestaltungen des Mythos vorzugsweise zu beachten sein, in denen jene Wechselbeziehungen am deutlichsten sind, und in denen insbesondere auch die allmählichen Veränderungen derselben hervortreten. In dieser Hinsicht bieten nun die niederste und die höchste Stufe, die Welt-

anschauungen der primitiven Naturvölker und die Religionen der heutigen Culturvölker, aus entgegengesetzten Gründen die relativ ungünstigsten Bedingungen dar. Die Vorstellungen der Naturvölker vermögen wir manchmal kaum in ihrem thatsächlichen Verhalten, noch seltener aber in ihrer Entwicklung klar zu überblicken. Nur angewiesen auf eine trügerische und lückenhafte mündliche Tradition, entbehren sie vielfach wahrscheinlich schon in sich des Zusammenhangs, und noch mehr muss dieser dem äusseren Beobachter verloren gehen, welcher aus der oft unverständlich erscheinenden Aussenseite der Handlungen die geheim gehaltenen inneren Motive derselben enträthseln soll. So erscheinen unvermeidlich hier religiöse und sittliche Vorstellungen zumeist mehr als ein Aggregat zufällig verbundener abergläubischer Meinungen denn als eine in sich zusammenhängende Welt- und Lebensanschauung. Aus ganz anderen Gründen dagegen ist es bedenklich, aus jenen Culturreligionen, die auf bestimmte Religionsgründer zurückgehen, allgemeinere Schlüsse zu ziehen. Hier bleiben Art und Umfang des Zusammenhangs mit dem ursprünglichen religiösen Gefühl zweifelhaft, und besonders mit Rücksicht auf die vorliegende Frage kann immer der Einwand erhoben werden, dass die Verbindung religiöser und sittlicher Motive eine persönliche und darum für das allgemeine Wesen der Religion nicht massgebende That ihrer Begründer sei.

Ganz anders verhält sich dies bei jenen Naturreligionen der Culturvölker, die durch eine Reihe fortlaufender literarischer Ueberlieferungen in dem grösseren Theil ihres historischen Entwicklungsganges und zugleich in ihrem Zusammenhang mit Sitte und Cultur hinreichend der Beobachtung zugänglich sind. Die Religionsanschauungen der Inder, der Griechen, der Römer bilden ein treues Spiegelbild ihrer gesammten Lebensanschauung und damit ihres sittlichen Bewusstseins, dessen Veränderungen sich in den Wandlungen des religiösen Empfindens oft am frühesten verrathen. Freilich aber tritt in diesen mythologischen Systemen zugleich jene allgemeine Natur des Mythos, dass in ihm die religiösen Elemente auf das innigste mit den sonstigen Bestandtheilen einer natürlichen Weltanschauung vermengt werden, besonders augenfällig hervor. Diese Vermengung bedingt Erscheinungen, die, namentlich wenn man sich den Unterschied von Mythos und Religion nicht gegenwärtig hält, leicht an der ethischen Bedeutung der religiösen Vorstellungen Zweifel erwecken können und sie in Wirklichkeit auch erweckt haben.

d. Die unsittlichen Elemente des Mythos.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass die Götter- und Heroengestalten des Mythos keineswegs in allen Beziehungen als sittliche Ideale erscheinen. Darin eben verräth sich die ursprüngliche Verschiedenheit des religiösen und des sittlichen Ideals, dass der Mensch alle seine Eigenschaften, auch die schlechten, in übertreibenden Bildern auf die Götter überträgt. Sie sind ihm nicht bloss Vorbilder der Tapferkeit, Gerechtigkeit und jeder gemeinnützigen Tugend, sondern sie sind nicht minder gross in List, Betrug, Gewaltthätigkeit und sinnlichen Leidenschaften. Es ist unvermeidlich, dass diese Vorstellungen auch auf den religiösen Cultus herüberwirken, um die demselben innewohnenden ethischen Momente unter Umständen in ihr Gegentheil zu verkehren. Selbst der fromme Inder tritt im Gebet seinem Gotte nicht bloss bittend und lobpreisend, sondern nicht selten trotzig fordernd, für sein Opfer den schuldigen Gegendienst heischend gegenüber; und was er verlangt, das sind nicht allein geistige Gaben, sondern vorherrschend sinnliche Güter oder gelegentlich selbst Begünstigungen schlimmer Unternehmungen. Diese Erscheinungen sind nothwendige Folgen der Vermenschlichung der göttlichen Wesen; daher sie uns in allen Religionsculten von der Fetischanbetung des Negers bis zu den Opfergebräuchen der Aegypter, Griechen, Römer und Germanen begegnen. Einen breiten Raum gewinnt vollends diese schlimme Seite der Vermenschlichung, sobald sich die epische Dichtung des mythologischen Stoffes bemächtigt. Dennoch würde es unbillig sein, wollte man, wie es bei den alten Philosophen geschehen ist, die Dichter für diese Dinge verantwortlich machen: sie mögen den überkommenen Stoff mannigfach ausgeschmückt haben, aber dieser selbst wurde ihnen durch den Volksmythos entgegengebracht. Immerhin lässt der Umstand, dass durch die dichterische Verarbeitung die Götterwelt in den Lebensschicksalen und wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Göttergestalten zu einem noch vollständigeren Ebenbilde der Menschenwelt wird, nothwendig auch die sittlichen Flecken in diesem Bilde deutlicher hervortreten. So ist es denn keine Frage, dass die Götter der Homerischen Epen an den menschlichen Gebrechen ebenso sehr wie an den menschlichen Tugenden theilhaben. Das gilt nicht nur von Hephästos und Aphrodite und zahlreichen niederern Göttergestalten, sondern vor allen Zeus selbst scheut nicht List noch Be-

trug, wo es gilt, seine manchmal wenig edeln Zwecke zu erreichen. Als Liebhaber der Io oder der Semele und in seinen sonstigen Abenteuern mit sterblichen Frauen erscheint er als das Urbild eines üppigen Tyrannen, der sich von manchem menschlichen Exemplar seiner Gattung kaum anders als dadurch unterscheidet, dass ihm die Wunder übernatürlicher Verwandlungen und übermenschlicher Stärke zur Verfügung stehen. Auch seine Ehestandsszenen mit Hera, der Streit und das Intriguenspiel der übrigen Götter sind ziemlich weit von dem entfernt, was wir eine ideale sittliche Welt nennen möchten. Alles das sind jene Züge der Volksmythologie, gegen die schon ein Xenophanes die Pfeile seiner Polemik richtete, und die von da an unausgesetzt die Angriffe der Philosophie herausforderten. Gewiss werden wir diesen Angriffen schon um deswillen ihre Berechtigung zugestehen, weil wirklich die Vermengung unmoralischer Motive mit den Göttervorstellungen allmählich eine schädigende Wirkung auf die ethische Seite der Religionsanschauungen auszuüben begann. Aber dies gilt doch erst für eine Zeit, welche sich von der naiven Auffassung jener Griechen, die zuerst den Homerischen Gesängen lauschten, schon weit entfernt hatte. Darin unterscheidet sich gerade das gläubige Bewusstsein, dem der Zweifel noch ferne liegt, von dem Standpunkt eines späteren reflectirenden Zeitalters, dass es arglos die aus verschiedenen Motiven entsprungenen Vorstellungen vereinigt, ohne sich der Widersprüche zwischen denselben bewusst zu werden, und ohne dass daher auch der eine Bestandtheil den andern beeinträchtigt. [Der nämliche Zeus, der selbst gelegentlich falsche Eide schwört und feierlich gegebene Versprechen wieder zurücknimmt, ist darum doch der Hüter der Eide und der Beschützer der Verträge, der den Meineid und die Treulosigkeit mit seiner Strafe verfolgt.

Zwei Momente, ein objectives und ein subjectives, kommen wohl dieser ungestörten Vereinigung ethischer Gegensätze zu Hülfe. Objectiv ist die nämliche Göttergestalt eine andere, wenn in ihr der Beherrscher der himmlischen Mächte gesehen wird, auf den nun die Phantasie die aus der Erfahrung geläufigen Eigenschaften irdischer Herrscher in übertreibenden Bildern überträgt, eine andere, wenn sie dem Schwörenden oder Betenden als die sittliche Macht erscheint, die im menschlichen Verkehr das Recht schützt und das Unrecht sühnt, und in der sich die innere Stimme seines eigenen Gewissens verkörpert. Schon der Griechen der Homerischen Zeit macht hier, wie Leop. Schmidt treffend bemerkt hat, im Grunde

nur eine ähnliche Unterscheidung, wie sie noch heute die römische Kirche zwischen der dem Irrthum und der Sünde unterworfenen Person des Papstes und dem unfehlbaren Oberhaupt der Kirche vollzieht*). Während so eine und dieselbe mythologische Vorstellung nach ihren verschiedenen objectiven Bedeutungen in gegensätzliche Richtungen sich scheiden kann, hat aber die religiöse Vertiefung des Gemüths zugleich die subjective Wirkung, dass die für einen gegebenen Zweck in Betracht kommende religiöse Bedeutung jede andere aus dem Bewusstsein verdrängt. Der feierlich Schwörende, der den Namen des Zeus anruft, denkt an ihn nur als an den Gott der Eide, der Betende, der seine Wünsche an ihn richtet, hat allein den Schützer der sittlichen Weltordnung im Auge. Je stärker das religiöse Gefühl ist, um so mehr verengt es den Vorstellungskreis des Bewusstseins und bewirkt so, dass Vorstellungen, welche die augenblickliche Richtung des Gemüths stören könnten, überhaupt nicht vorhanden sind. Hierin liegt der Grund, wesshalb auch die Vielheit der Göttervorstellungen, so lange sie ihre naive Ursprünglichkeit bewahrt hat, durchaus nicht den störenden Einfluss äussert, den eine spätere Zeit ihr zutraut. Cultus und Gebet erzeugen, wenn sie wirklich Bethätigungen eines inneren Bedürfnisses sind, in jedem einzelnen Falle von selbst jene Beschränkung der Vorstellungen, die für die religiöse Erhebung erforderlich ist. Diese natürlichen psychologischen Wirkungen geben darum noch nicht das Recht, in ihnen, wie es geschehen ist, Zeugnisse eines ursprünglichen Monotheismus zu erblicken, oder aus ihnen einen besonderen „Henotheismus“ zu machen, der den Anfang aller Religion bilden soll**).

Jene doppelte Betrachtungsweise, die ungestört Gegensätze vereinigt, weil sie, während ihr die eine Seite gegenwärtig ist, an die andere nicht denkt, bleibt so lange unschädlich für das religiöse und sittliche Gefühl, als sich das mythologische Denken seine naive Ursprünglichkeit bewahrt hat; sie muss unvermeidlich zur Zersetzung von Religion und Sittlichkeit führen, sobald die Kritik sich der mythologischen Vorstellungen bemächtigt und die inneren Widersprüche derselben zum Bewusstsein bringt. In dem Masse, als sich dieser Zersetzungsprocess vollzieht, werden aber dem mythologischen

*) L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 48.

**) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 2. Aufl., S. 291 ff.

Denken mancherlei Hilfsmittel zur Verfügung gestellt, durch die es sich der entwickelteren Bewusstseinsstufe anzupassen sucht, der jene naive Vereinigung nicht mehr genügt.

Ein naheliegendes Hilfsmittel dieser Art liegt an sich ausserhalb des Mythos selbst und ist diesem vielmehr direct durch die ihn zersetzende Kritik aufgedrängt: es besteht darin, dass die Elemente, welche man als störende empfindet, als fremdartige Zuthaten und willkürliche Ausschmückungen preisgegeben werden. Innerhalb einer jeden Culturreligion hat es eine derartige Zeit der Auslese gegeben, und wir selbst leben heute noch mitten in einer solchen. Bei den Griechen hat sich dieser Process müheloser vollzogen, als es uns beschieden ist, weil die religiösen Anschauungen ihnen nicht in einer besonders geheiligten Form überliefert waren. Dadurch wurde es ihnen leicht gemacht, alles, was von dem mythischen Stoff dem gereifteren Bewusstsein nicht mehr genügen mochte, den Dichtern aufzubürden, und es blieb einem Jeden bis zu einem gewissen Grade freigestellt, nach eigenem Bedürfniss von dem Ueberlieferten beizubehalten was ihm zusagte. Dieser Zustand der Dinge war offenbar während der attischen Periode eingetreten.

Doch ein weit wirksameres Hilfsmittel für den nämlichen Erfolg besitzt das mythologische Denken selbst in der Schaffung neuer Göttervorstellungen, die von den Mängeln der älteren Mythen frei sind. Dieses Hilfsmittel ermöglicht es dem Bewusstsein, auch noch auf einer höheren sittlichen Entwicklungsstufe den religiösen Ideen eine die Phantasie ansprechende Form zu geben, während jene philosophische Kritik, welche an den vorhandenen Göttergestalten nur das bewahren möchte, was ihr Stand hält, sehr bald in die Gefahr geräth, die religiöse Anschauung zum reinen Begriff zu verflüchtigen. Unsere heutige Entwicklung entbehrt jenes Hilfsmittels. In Griechenland und Rom aber tritt, abgesehen von der Assimilation orientalischer Culte, welche guten wie schlimmen Neigungen gleich bereitwillig dienstbar gemacht werden konnten, namentlich die später eingetretene Umwandlung abstracter Begriffe in Göttervorstellungen bedeutsam hervor. So die Tyche, die Dike, die Nemesis, das Dämonion, die Fortuna, das Fatum u. a. Die Tyche, anfangs noch im Dienste des Zeus gedacht, wurde allmählich zu einer Art Gegengöttin, die um so mehr in die ausschliessliche Rolle der schicksallenkenden Macht eintrat, je mehr die ursprünglichen Götter durch das Spiel der poetischen Phantasie ethisch entwerthet

waren*). Jene Gegengöttin und ihre Verwandte wurden hier augenscheinlich durch die dem Bewusstsein lebendig bleibende abstracte Bedeutung des Namens vor einem ähnlichen Geschick bewahrt, wie es den Göttern der alten Mythen widerfahren war. In einer Tyche, Fortuna, vollends einem Honos und einer Virtus und andern späteren Objecten des Cultus ist der Hinweis auf das Schicksal, das Glück, die Ehre und Tugend so zwingend enthalten, dass die Personification des abstracten Begriffs die erste und letzte Veränderung bleibt, welche die mythenbildende Phantasie mit ihm vornehmen kann.

In diesen späteren Gestaltungen der mythologischen Vorstellungen hat sich aber zugleich eine vollständigere Trennung der Richtungen vollzogen, in welchen sich der religiöse Inhalt des Mythos bethätigt. Von jenen früher bezeichneten beiden Bestandtheilen des religiösen Ideals, nach deren einem die Götter ideale Vorbilder menschlichen Handelns, und nach deren anderem sie Träger einer idealen Weltordnung sind, bleibt für zahlreiche Gestalten des späteren Mythos nur der zweite bestehen, und namentlich die Personificationen der verschiedenen Schicksals-, Tugend- und Rechtsbegriffe schliessen jede andere Beziehung von selbst aus. In gleichem Masse pflegt das vorbildliche Moment theils überhaupt zurückzutreten, theils auf gewisse Mittelgestalten zwischen Menschen- und Götterwelt oder schliesslich sogar völlig auf menschliche Persönlichkeiten, die in der Erinnerung in idealisirter Form fortleben, überzugehen. In den Anfängen der religiösen Entwicklung ist nun die Vorstellung, dass die Götter ideale Vorbilder des Menschen seien, in ethischer Beziehung von der grössten Bedeutung, und durch sie erst empfängt die andere Anschauung, dass sie lohnend und strafend die Geschehnisse der Menschen lenken, ihre sittliche Ausprägung. Diese Wechselwirkung steht aber mit den Entstehungsbedingungen des mythologischen Denkens in so nahem Zusammenhang, dass, bevor wir den beiden oben bezeichneten religiösen Factoren näher treten, die Frage der psychologischen Entwicklung des Mythos noch einer kurzen Vorprüfung bedarf.

e. Die psychologische Entwicklung des Mythos.

Dass alles mythologische Denken aus einer Quelle hervorgegangen sei, erscheint vielen Mythologen als eine so selbstverständ-

*) Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 441 ff. Schmidt, Ethik der Griechen, I, S. 53 ff. Ueber die römischen Schicksalsgötter und ihre Verwandte vgl. Preller, Röm. Mythologie, 3. Aufl., II, S. 178 ff.

liche Voraussetzung, dass sie sich nicht einmal die Mühe nehmen, dieselbe psychologisch begreiflich zu machen. Von vornherein gilt es diesen Forschern als ausgemacht, der Mensch der Urzeit sei bei der Gestaltung seiner Weltanschauung nur von einem Motive bestimmt worden.

Nach den in der classischen Mythenforschung zur Herrschaft gelangten Ansichten besteht dieses Motiv in der Deutung der Naturerscheinungen: auf der frühesten Stufe seiner Entwicklung scheint hier der Mensch völlig von dem Interesse der Naturerklärung beherrscht zu sein, die dann freilich nur in einer phantastischen oder poetischen Form gelingen konnte. Dieser Auffassung hat die moderne Anthropologie, gestützt auf die Beobachtung der Naturvölker, den Geister- und Dämonenglauben als den Anfang aller Mythologie gegenübergestellt, und sie ist meist der Ansicht, dass dieser Glaube theils von dem Eindruck des Todes, theils von den Erscheinungen des Traumes seine Anregungen empfangen habe, daher er sich überall mit einem Seelen- und Ahnencultus vereine. Der Naturmythus, der bei den Mythologen der classischen Richtung den Ausgangspunkt bildet, wird dann hier zum Ende der ganzen Entwicklung, indem man ihn irgendwie künstlich, etwa durch die Annahme eines Uebergangs der Seelen Verstorbener in die Naturobjecte, aus dem Ahnencultus entspringen lässt.

Für die in diesen Theorien herrschende Uebertragung spät entstandener Einheitsbedürfnisse der Vernunft auf die frühesten Zustände des menschlichen Denkens ist es bezeichnend, dass sich damit nicht selten psychologische Erklärungen verbinden, die an die Versuche des alten Mythendeuters Euhemeros lebhaft zurückerinnern. Erblickt auch der moderne Euhemerismus nicht mehr in Zeus einen vormaligen König von Kreta und in Aeolus einen in Wetterprophezeiungen erfahrenen Seemann, so ist er doch darin mit seinem antiken Vorbilde ganz einverstanden, dass er die Annahme für absurd erklärt, es könne dem menschlichen Geiste mit einer so phantastischen Auffassung der Wirklichkeit, wie sie der Mythos zu enthalten scheint, ursprünglich Ernst gewesen sein*). Demgemäss betrachten die Euhemeristen unter den classischen Mythologen

*) Vgl. hierzu die mit einander übereinstimmenden Bemerkungen von Max Müller, *Essays*, II, S. 10 ff., und Herbert Spencer, *Sociologie*, I, S. 159, die um so charakteristischer sind, als diese beiden Forscher im übrigen auf völlig entgegengesetzten Standpunkten stehen.

sprachliche Metaphern, bei denen man allmählich das Bild für die Sache genommen habe, als den Anfang aller Naturmythologie. Zuerst seien etwa in dichterischer Rede die Sonnenstrahlen, weil sie dem Sonnenaufgang vorausgehen, die Rosse oder im Hinblick auf ihre todbringende Wirkung die Pfeile der Sonne genannt worden, und daraus habe dann der Mythos die Vorstellung eines im rossebespannten Wagen mit Bogen und Pfeil dahinfahrenden Gottes gemacht*). Dem Anthropologen drängt sich begreiflicher Weise ein minder günstiges Bild von dem primitiven Zustand des Menschen auf. Nicht die dichterische Metapher, sondern der allverbreitete Gespenster- und Zauberglaube scheint ihm daher der wahrscheinlichste Ausgangspunkt mythologischer Vorstellungen. Der Euhemerismus behält hier wie dort die Oberhand; denn die naheliegendste psychologische Motivierung bleibt es immer, wenn wir den Erscheinungen der Vergangenheit die Anschauungen unserer eigenen Zeit und Umgebung unterschieben. Auch ist ja nicht zu leugnen, dass in einzelnen Fällen mythologische Ausschmückungen auf Grund sprachlicher Anklänge und populärer Etymologien wirklich vorgekommen sind, und dass der Geister- und Zauberglaube, wie er als letzter Rest einst ausgebildeterer Mythen erhalten bleibt, so nicht minder überall bis in die Anfänge der mythologischen Entwicklung zurückreicht. Bei der Art von Induction, welche heute noch in der Mythenforschung geübt zu werden pflegt, gilt dies aber bereits als vollwichtiges Zeugniß, um darauf eine allgemeingültige Theorie zu stützen, unter die sich rücksichtslos die Thatssachen beugen müssen.

Nun ist es merkwürdig, dass der Euhemerismus in diesen beiden Formen, ähnlich wie es schon seinem antiken Vorbilde widerfahren ist, die Verständigkeit der primitiven Mythenbildung rettet, um einer späteren Entwicklungsstufe jenen „phantastischen Wahnsinn“ aufzubürden, als der ihm das mythologische Denken erscheint. „Die Vorfahren Homers“, meint Max Müller, „können nicht solche Idioten gewesen sein, um die Sonnenstrahlen wirklich für Rosse oder für Pfeile zu halten,“ und doch kann er nicht umhin einem Homer und Hesiod selbst ähnliche Vorstellungen zuzuschreiben, da bei diesen Dichtern die Beziehung, in der die Götterwelt des Olymp zu den Naturerscheinungen steht, sicherlich kein blosser poetischer

*) Kuhn, Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Abhandl. der Berliner Akademie, 1873, S. 123. M. Müller a. a. O. S. 66 ff.

Schmuck ist. „Sollen wir annehmen,“ fragt Herbert Spencer, „der primitive Mensch sei weniger intelligent gewesen als die Säugethiere, Vögel, Reptilien und Insecten, da diese Thiere doch das Lebende vom Nichtlebenden in der Regel zu unterscheiden wissen?“ Und gleichwohl muss auch er zugeben, dass dieses Herabsteigen unter die Stufe des Thieres irgend einmal stattgefunden habe, da der Naturmythus denn doch irgend einmal entstanden ist. Ob die Vorstellung, die Seele eines Ahnen habe sich die Sonne zum Sitz auserkoren, oder die andere, ein übermenschlicher Gott sei in dieser Himmelserscheinung verkörpert, auch intellectuell die höherstehende sei, das bleibe dahingestellt. Nicht zu bezweifeln aber ist es, dass die zweite Vorstellung die phantasievollere ist. Wenn sich die Thiere die Sterne, Flüsse und Berge nicht als lebende Wesen denken, so liegt der Grund sicherlich darin, dass sie überhaupt über diese Dinge nicht nachdenken. Auch scheint die Thatsache, dass der intelligente Haushund gelegentlich den Mond, einen Felsen oder eine hervorsprudelnde Quelle anbellt, dem rationalistischen Philosophen merkwürdiger Weise entgangen zu sein. Oder sollte etwa auch der Hund in diesen Naturerscheinungen die Seele eines Ahnen vermuthen? Und dürfte nicht die Annahme viel wahrscheinlicher sein, dass ihm dieselben sei es wegen der Bewegung, die er an ihnen wahrnimmt, sei es wegen ihrer ungewohnten Gestalt als furchterregende lebende Wesen erscheinen? Wenn bei dem Kinde das phantastische Spiel der Vorstellungen zumeist nicht den grossen und gewaltigen Naturerscheinungen, sondern den Objecten seiner nächsten Umgebung sich zuwendet, und wenn bei ihm überhaupt die phantasievolle Belebung der Gegenstände meist nur ein Spiel bleibt, so ist das bei der Verschiedenheit der Bedingungen, unter denen es sich befindet, begreiflich genug. Das Kind hat einige Eigenschaften mit dem primitiven Menschen gemein, aber es ist weder selbst ein solcher, noch lebt es unter den nämlichen äusseren Einwirkungen wie er. Wie daher das Kind eine Sprache höchstens in einigen spurweisen Anfängen erschaffen kann, so wird auch jene phantastische Auffassung der Wirklichkeit, aus welcher der Mythos entspringt, kaum anders als in der Anlage und Richtung seiner Phantasiethätigkeit sich verrathen können.

Dass alle jene Versuche die mythologischen Erscheinungen auf einen Ursprung zurückzuführen mit der Erfahrung, die sich an kein System bindet, in Widerspruch gerathen, bedarf kaum der näheren Ausführung. Aber bemerkenswerth ist es doch, dass sich



gerade die euhemeristischen Erklärungen der Mythenentwicklung eine völlige Umkehrung wenigstens des normalen Verlaufs der Erscheinungen zu Schulden kommen lassen. Denn der normale Verlauf ist es nicht, dass sich ein dichterisches Bild allmählich in geglaubte Wirklichkeit umwandelt, sondern umgekehrt: was ursprünglich geglaubte Wirklichkeit war, lebt zuerst fort als Metapher, um schliesslich, wenn die übertragene Bedeutung des Wortes über die ursprüngliche den Sieg davon getragen hat, auch als solche zu erlöschen. Und ebenso enthält der allverbreitete Geister- und Zauberglaube der heutigen Culturvölker zahllose Rudimente einst lebensvoller mythologischer Vorstellungen und viele unverständlich gewordene Züge eines einstigen Naturmythus, während die umgekehrte Entwicklung allein als das Resultat einer künstlichen Construction bekannt ist, bei welcher namentlich von dem Begriff des „Fetischismus“ ein völlig willkürlicher Gebrauch gemacht wird^{*)}. Wenn man den blitzeschleudernden olympischen Zeus als die Verbindung eines „Bergfetisch“ mit einem „Himmelfetisch“ betrachtet, so ist damit freilich die Kluft zwischen dem Zauberglauben des Negers und der hellenischen Göttervorstellung glücklich durch ein Wort überbrückt; aber die Verschiedenheit zwischen beiden Gedankenkreisen besteht fort, und die Annahme eines übereinstimmenden Ursprungs bleibt so unsicher wie vorher.

Hat jede einseitige Auffassung historischer Erscheinungen von vornherein die Vermuthung gegen sich, dass sie der Fülle des wirklichen Lebens nicht gerecht werde, so gilt das vor allem von der Auffassung ursprünglicher Welt- und Lebensanschauungen. Die Einheit der Betrachtung ist hier immer erst ein spätes Erzeugniss wissenschaftlicher Reflexion. Der Naturmensch beurtheilt die Dinge um so weniger von einem einzigen Gesichtspunkte aus, je weniger er selbst in seinem Fühlen und Handeln nur von einem einzigen Motive bestimmt wird. Ist doch auch die Mythologie eines Volkes ursprünglich keine einheitliche, sondern erst allmählich aus zahllosen zerstreuten und unzusammenhängenden Mythen zu einer Art System zusammengewachsen, an dem die planmässige dichterische Bearbeitung, welcher der philosophische Einheitstrieb bereits nicht ganz fremd bleibt, wesentlich betheiligt ist. So sind auch die

^{*)} Als Beispiele dieser Interpretation vgl. J. Lippert, Die Religionen der europäischen Culturvölker, S. 124, 325 ff. H. Spencer, Sociologie, I. S. 443 ff.

Motive des mythologischen Denkens nicht einfach, sondern so verwickelt wie die Menschennatur selbst. Gewiss, es ist völlig unpsychologisch vorauszusetzen, der Mensch sei mit dem Bedürfniss nach Naturerklärung oder gar allein mit diesem in die Welt getreten; aber es ist ebenso unpsychologisch zu meinen, er habe mit den gewaltigen Erscheinungen von Blitz und Donner, dem Zug der Wolken und der Gestirne ursprünglich gar keine Vorstellungen verbunden, oder er habe diese Erscheinungen mit der nämlichen nüchternen Ruhe betrachtet, mit der ihnen der heutige Culturmensch seine Aufmerksamkeit schenkt; vielmehr sei all' sein Sinnen in dem Gedanken an die Seelen der Verstorbenen und ihre Schicksale befangen gewesen.

Die psychologische Quelle der Mythenbildung freilich ist in gewissem Sinne eine einheitliche. Sie entspringt aus einer personificirenden Apperception, deren Wesen darin besteht, dass der Mensch sein eigenes Bewusstsein objectivirt. Wo er eine Bewegung wahrnimmt, da sieht er auch einen Willen, der entweder in dem bewegten Gegenstand ruht oder als besonderes Wesen hinter demselben steht, und von dem Bewegten überträgt er diese Vorstellung leicht auf das Unbewegte, namentlich wo es ihm unter Bedingungen entgegentritt, die seine Aufmerksamkeit fesseln und Furcht oder Hoffnung in ihm erregen. Indem sich nun aber dieser Vorgang den verschiedenen Objecten gegenüber bethätigt, liegen in demselben von Anfang an die Keime zu den verschiedensten Gestaltungen mythologischer Vorstellungen. Die Entwicklung dieser Keime mag dann immerhin in den wechselndsten Formen erfolgen; was im einen Fall nur in spurweisen Anfängen vorhanden, kann sich in einem andern von frühe an als die herrschende Macht bethätigen: dennoch wird der geistige Zusammenhang solch' verschiedenartiger Gestaltungen weder darin zu suchen sein, dass sie alle einen einzigen äusseren Ausgangspunkt besitzen, noch auch darin, dass sie in einem gleichförmigen Wechsel sich an einander anschliessen, sei es in der beliebten Reihenfolge Fetischismus, Schamanismus, Polytheismus, sei es in irgend einer andern, die man an deren Stelle setzen möchte. Vielmehr äussert sich die Gleichartigkeit der psychologischen Motive des mythologischen Denkens darin, dass alle möglichen Formen personificirender Apperception fast unausgesetzt neben einander existiren und nur in Bezug auf den Grad, in welchem sie ausgebildet, und in der Art, wie sie mit einander verflochten sind, sich unterscheiden. Ja selbst hinsichtlich der Art, wie die Mischung

der einzelnen Elemente allmählich sich verändert, ist die Entwicklung nicht entfernt eine gleichförmige, sondern nach Natur- und Culturbedingungen und geistigen Anlagen weit abweichend bei verschiedenen Völkern. Erwägt man, wie die Mythologien sonst so nahe verwandter Stämme wie der Inder und Perser, der Griechen und Römer keineswegs in nebensächlichen Momenten, sondern in ihrem ganzen Charakter abweichen, so dass die Unterschiede fast grösser erscheinen als die Uebereinstimmungen, so unterliegt es kaum einem Zweifel, dass die Differenzirung der mythologischen Vorstellungen gerade bei stammverwandten Völkern eine weit grössere ist als diejenige der Sprache, während dagegen gewisse fundamentale Uebereinstimmungen, die alle Natur- und Culturvölker umfassen, zweifellos auf dem Gebiete des Mythos viel auffallender zur Geltung gelangen.

Für die hier untersuchte Frage ist diese Verbindung von Vielgestaltigkeit und Gleichartigkeit von der höchsten Bedeutung. Denn sie bedingt es, dass nun auch diejenigen Elemente, denen wir einen religiösen und sittlichen Charakter beimessen, mit den verschiedensten sonstigen Bestandtheilen des Mythos sich verbinden können, so dass gewisse Vorstellungen auf einer früheren Entwicklungsstufe einen ethischen Werth besitzen, den sie später einbüssen, und umgekehrt andere einen solchen erwerben, während er ihnen ursprünglich nicht zukam. Ganz besonders gilt dies von denjenigen Vorstellungen, in denen die mythenbildende Phantasie ideale Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit zu gestalten strebt.

2. Die Götter als sittliche Ideale.

a. Der Ahnencultus.

Das ehrende Gedächtniss der Vorfahren ist ein Zug, der schon dem Naturmenschen selten mangelt, und der sich überall leicht mit jenem Einflusse verbindet, den auch sonst unsere Gefühle und Wünsche auf die Erinnerung an eine der Wahrnehmung für immer entzogene Vergangenheit ausüben: die Schwächen und Mängel des Verstorbenen werden vergessen und seine Tugenden vergrössert, nach dem Satze: „De mortuis nil nisi bene“, der für alle Stufen des Daseins seine Geltung bewahrt. Bei dem Naturmenschen aber gewinnt dieser pietätvolle Zug seinen bedeutsamen Einfluss auf das Gemüth vor allem durch die Vorstellungen, die sich jener von dem

Fortleben der Verstorbenen bildet. Die Seele, die mit dem Hauch des Athems entweicht, und die zumeist als ein Schatten oder als luftartiges Abbild des Menschen gedacht wird, bleibt für längere oder kürzere Zeit auf dem Schauplatz seiner irdischen Thaten; oder wo sie denselben verlässt, um in ein besonderes Todtenreich einzugehen, da steht sie doch so lange, als überhaupt das Gedächtniss an den Verstorbenen dauert, mit den Lebenden in Verbindung und theilt mit ihnen Schmerz und Freude. Der Traum und die Vision, die dem Naturkinde erlebte Wirklichkeit scheinen, erneuern diesen Verkehr, falls er abzubrechen droht.

Das räthselhafte Kommen und Schwinden solcher Phantasmen, sowie das Grauen, das der Anblick des Todten einflösst, stellen leicht zwischen dieser und einer andern Reihe von Vorstellungen Beziehungen her. Das Räthselhafte gilt zugleich als ein Zauberhaftes. Glück und Unglück werden so auf umgebende dämonische Wesen zurückgeführt, und zu den letzteren gehört die Seele des Verstorbenen um so mehr, als bei ihr die Annahme nahe liegt, dass sie an den Schicksalen der Hinterbliebenen theilnehme. Bald geschieht es, indem sie dem Lebenden mit ihrem Rathe beisteht, ihm gute Gedanken eingibt, bald indem sie, ähnlich wie andere glück- oder unglückbringende Dämonen, unmittelbar thätig in sein Schicksal eingreift. Nicht selten scheiden sich darum auch die Seelen in gute und schlimme Dämonen: die Tapfern und ruhmvoll Verstorbenen leben als hilfreiche, die Ruchlosen und Verbrecher als schadenstiftende Geister fort*).

Es mag sein, dass der ethische Trieb, der an und für sich in der idealisirenden Erinnerung an die Vorfahren gelegen ist, durch diese Vermengung mit Geister- und Zaubervorstellungen geschädigt und zuweilen völlig unterdrückt wird. Aber dabei ist doch nicht zu vergessen, dass gerade solche Motive, welche die Hoffnung oder Furcht des Menschen erregen, eine nachhaltigere Wirkung zu äussern im Stande sind. Ist auch die idealisirende Verehrung der Ahnen keine ganz interesselose mehr, wenn diese zugleich als Schutz- oder Rachegeister angerufen und gefürchtet werden, so braucht deshalb doch die ethische Wirkung, welche die ihnen in der Erinnerung zugeschriebenen persönlichen Eigenschaften ausüben, nicht zu schwinden. Und in der That liegen Zeugnisse genug vor,

*) Beispiele hierzu vgl. bei Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II, S. 194 ff., III, S. 196 ff. u. a. a. O. Tylor, *Anfänge der Cultur*, II, S. 110 ff. Bastian, *Beiträge zur vergleichenden Psychologie*, S. 72 ff.

Wundt, *Ethik*. 2. Aufl.

die beweisen, dass diese Wirkung namentlich in zwei Richtungen sich bethätigt.

Zunächst ist es das persönliche Beispiel, das zur Nachahmung anregt. Liegt in der Neigung die Eigenschaften des Ahnen in der Erinnerung zu idealisiren an und für sich schon ein ethisches Moment, so wirkt nun die Vorstellung, die dieser Trieb erschafft, ähnlich der lebendigen Wirklichkeit, für die sie gehalten wird. Der Todte ist ein besseres sittliches Vorbild, als es der Lebende sein könnte, weil der Phantasie in den Vorzügen, mit denen sie sein Bild ausstattet, keine oder doch nur diejenigen Schranken gesetzt sind, welche die Bedingungen des wirklichen Lebens mit sich bringen. Denn naturgemäss gibt es für den Menschen niemals ein absolut Vollkommenes, sondern in dem Ideal, das er sich vorstellt, kann er immer nur solche Eigenschaften in gesteigertem Masse vereinigen, die er jeweils für vortrefflich hält, und diejenigen beseitigen, die ihm hassenswerth dünken. Doch so mangelhaft dieses Ideal sein mag, in der Wirkung, die es ausübt, liegt zugleich die Anlage zu seiner eigenen Vervollkommenung und so die Möglichkeit einer unbegrenzten Entwicklung.

Aber noch in einer zweiten Beziehung wirkt das idealisirende Licht, welches ein ehrendes Gedächtniss über vergangene Geschlechter verbreitet, zurück auf die Gegenwart. Auf den Greis, der am Abend seines Lebens steht, fällt schon ein Schimmer der Verehrung, die ihm nach seinem Hinscheiden gezollt wird. Der Cultus der Todten, ursprünglich aus dem natürlichen Gefühl der Pietät hervorgegangen, wirkt durch die religiöse Färbung, die er diesem Gefühl verleiht, auf die Intensität desselben verstärkend zurück und erweckt so auch bei der Verehrung der lebenden Eltern, des Alters und der durch rühmliche Eigenschaften oder durch ihren Rang hervorragenden Stammesgenossen Affecte, die denen der religiösen Verpflichtung verwandt sind. Der Egoismus, der den Nebenmenschen allein nach dem geleisteten Nutzen schätzt, vermag in dem hilflosen Alter nur eine Last zu erblicken, deren man sich zu entledigen sucht, sobald die harte Noth des Daseins dazu zwingt. Wo dieser Egoismus mit jenem Pietätsgefühl in Streit geräth, da liegen darum in dem Leben des Naturmenschen nicht selten die stärksten Gegensätze, rücksichtslose Rohheit und rührende Aufopferung, dicht bei einander. Aber dass in diesem harten Kampf die Pietät den Sieg davon tragen kann, und dass sie, wo die tiefste Stufe der Rohheit überwunden ist, überall ihn errungen hat, ist eines der stärksten Zeugnisse für

die ethische Macht der Gefühle, die den Menschen an sein Geschlecht binden. Auch darf man wohl bezweifeln, ob diese Gefühle ohne die religiöse Beimengung, die sie aus dem Ahnencultus empfangen, jene Macht behauptet hätten. Mögen immerhin die religiösen Beweggründe selbst von egoistischen Bestandtheilen nicht frei sein, so liegt hierin doch nur eines der zahlreichen Zeugnisse dafür, dass ursprünglich selbstsüchtige Motive verschiedener Richtung sich bekämpfen müssen, um ein äusserlich selbstloses Handeln so lange möglich zu machen, bis dieses sich durch die Kraft der ihm eigenen Werthgefühle zu behaupten vermag.

Dass der Ahnencultus vorzugsweise den Seelen der im Leben durch Tugenden oder durch Rang hervorragenden Verstorbenen seine Verehrung widmet, ist psychologisch begreiflich und zugleich für die ideale Bedeutung dieser Cultusform wesentlich. Tugend und Rang pflegen sich aber, wenn die Erfahrung keinen allzu dringenden Widerspruch erhebt, in der Vorstellung der Mitlebenden und um so mehr der Nachlebenden innig zu verbinden. Wie auf das Greisenalter, so geht daher bei allen Naturvölkern auf die Häuptlinge und Fürsten schon während des Lebens etwas von jener religiösen Verehrung über, die ihnen nach dem Tode gezollt wird, und verbindet sich mit der natürlichen Furcht vor der Macht der Gebietenden. Entzieht doch auch die Sitte nicht selten den lebenden Häuptling wenigstens für das Alltagsleben fast ebenso den Blicken seiner Unterthanen, wie der Todte ihnen für immer entzogen ist. Sie rechnet dabei, sei es mit Absicht sei es aus Instinct, auf die nämliche Neigung das Unbekannte zu idealisiren, dem der Ahnencultus einen Theil seiner Macht über die Gemüther der Menschen verdankt. Die Scheu vor dem Herrscher verräth sich aber nicht bloss in Bezeugungen der Unterwürfigkeit, die in ihrer Form unmittelbar ihren religiösen Ursprung aus dem Gebet und aus der Erniedrigung vor der Gottheit verrathen, sondern zuweilen geht sie in bewusste religiöse Anbetung über. Dass sich das Verhältniss des Menschen zum Menschen durch den Affect, der solche Zeugnisse äusserster Unterwürfigkeit begleitet, im Grunde von selbst in das des Menschen zum Gotte umwandelt, das beweisen übrigens noch auf einer weit fortgeschrittenen Culturstufe die Beispiele der Imperatorenvergötterung. Von derartigen Verirrungen abgesehen wird man nicht leugnen können, dass die religiöse Färbung, welche auf dem hier angedeuteten Wege in den Anfängen der Entwicklung über das Verhältniss zwischen Oberhaupt und Unterthanen sich verbreitete,

nicht nur zur Befestigung der sittlichen Rechtsordnung beigetragen, sondern auch bei der Erweckung aller jener Triebe mitgewirkt hat, die sich in der selbstlosen Hingabe für fremde und für allgemeine Zwecke bethätigen. Pflichtgefühl und Vaterlandsliebe in der Form, wie der Culturmensch sie kennt, sind dem Naturmenschen fremd, weil bei ihm alle Gemeinschaftsgefühle in die Schranken persönlicher Neigung und Abneigung eingeengt bleiben. Von der Pietät gegen die Eltern, der Demuth vor den Gebietenden und der Bewunderung der Tüchtigsten können allmählich erst die allgemeineren socialen und humanen Triebe sich ablösen, die aber im individuellen Fall immer wieder nach einer persönlichen Verkörperung streben.

Während wir nach allem diesem den religiösen Anschauungen der Naturvölker nur Andeutungen hinsichtlich der Einflüsse entnehmen können, welche die Ahnenverehrung auf das sittliche Bewusstsein ausübt, so erscheinen dagegen diese Einflüsse voll entwickelt bei jenen Culturvölkern, bei denen die religiöse Erinnerung an die Vorfahren bleibend zu einem hervortretenden Bestandtheil von Cultus und Sitte geworden ist. Ein sprechender Zeuge ist das Chinesenthum. Die Religion des Confucius hat hier, nach einem ihm selbst in den Mund gelegten Ausspruch, nur die in dem Volke ursprünglich lebenden Vorstellungen gesammelt und, wie wir nicht zweifeln dürfen, veredelt, indem sie die Anbetung der Vorfahren, vor allen der an Weisheit und Tugend hervorragenden Herrscher, zum Mittelpunkt, ja fast zum ausschliesslichen Gegenstand des Cultus machte. Das pietätvolle Familienleben des Chinesen, die patriarchalische Ordnung von Staat und Gesellschaft, die Heilighaltung der überkommenen Sitte sind die Reflexe dieser nüchternen, aber durch die energische Hinweisung auf grosse Vorbilder tugendhafter Lebensführung dennoch sittlich wirkungsvollen Religionsanschauung. Ein erdrückender Despotismus und ein peinliches Festhalten am Herkommen, welches die individuelle Geistesfreiheit in Fesseln legt, bilden die Kehrseiten dieses Einflusses.

Unter den westländischen Culturvölkern aber hat keines die Elemente einer ursprünglichen Ahnenverehrung, trotz vielfacher trübender Einwirkungen von aussen, treuer bewahrt als die Römer. Ihre Genien, Laren, Penaten und Manen sind unverkennbar nur verschiedene Gestaltungen, in die sich die Vorstellung der Seele des Verstorbenen nach ihrer Beziehung zu den Lebenden scheidet, mag

auch bei manchen dieser Gestaltungen die ursprüngliche Bedeutung hinter der secundären des Schutzgeistes zurückgetreten sein*). Der altrömische Geschlechterstolz mit seinen Licht- und Schattenseiten, das Festhalten an ererbter Sitte, die erst unter griechischem Einflusse allmählich weichende Heilighaltung der Familienbände, die Würde der Frau, die das wünschenswerthe Mass oft überschreitende Achtung der väterlichen Gewalt, endlich der Einfluss der Familienverbände auf Staat und Gesellschaft sind die äusseren Wirkungen, in denen sich jene religiöse Grundlage der römischen Gesittung verräth. Das Gedächtniss der Ahnen blieb bei dem Römer um so mehr als ein ethisches Motiv fortwährend wirksam, da ihm ein eigentlicher Heroencultus ursprünglich fehlte, ein Mangel, der auch in späterer Zeit durch das Kunstepos und durch die Entlehnungen aus der griechischen Heroensage niemals in einer das nationale Bewusstsein tiefer durchdringenden Weise ersetzt werden konnte. Bei keinem Volke hat daher wohl die Erinnerung an die Grösse der Vorfahren eine so gewaltige Rolle gespielt wie bei den Römern. Dieser Cultus historischer Vorbilder, welche im Gedächtniss der Nachgeborenen in idealisirter Gestalt wiederaufleben, erscheint so als der natürliche Erbe des aus vorgeschichtlicher Zeit überkommenen Ahnencultus, welcher letztere lange noch daneben in seiner ursprünglichen Form fort dauert. So sind das historische und das mythische Heroenthum nicht nur verschiedenen Quellen entsprungen, sondern auch die religiösen Anlehnungen sind für beide verschieden. Das historische Heroenthum schöpft aus der mythisch ausgeschmückten wirklichen Geschichte, und es bleibt verknüpft mit der Ahnenverehrung, deren Grundmotive, nur durch Cultur und Geschichte verändert, in ihm fortwirken. Das mythische Heroenthum dagegen entspringt aus dem Naturmythus, und wenn es sich auch späterhin mit der Sagengeschichte verbinden kann, so bleiben in ihm die vorherrschenden Züge des Naturmythus doch auch insofern erhalten, als der idealisirende ethische Trieb in der nämlichen Richtung fortwirkt, in welcher er in den anthropomorphischen Gestaltungen des Naturmythus bereits begonnen hat sich zu äussern.

b. Der anthropomorphische Naturmythus.

Nicht alle Gestaltungen des mythologischen Denkens, bei denen Gegenstände der Natur als die Träger mythischer Ideen auftreten,

*) Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl. I, S. 75 ff.

bezeichnen wir als Naturmythologie, sondern nur solche, bei denen die Naturanschauung selbst für die Gestaltung der mythischen Ideen bestimmend geworden ist. Darum gehört der Fetischismus nicht zur Naturmythologie; denn bei ihm liegt das ursprüngliche Motiv stets in dem Schicksalsgedanken, und die Verkörperung geistiger und dämonischer Kräfte in äusseren Gegenständen ist erst eine Folgeerscheinung, bei der die Naturbeschaffenheit des zauberhaft wirkenden Objectes eine nebensächliche Bedeutung besitzt. Das nämliche gilt von der theils mit dem Ahnencultus und den Seelenwanderungsideen theils mit dem Fetischismus zusammenhängenden Thierverehrung, bei der zwar der Charakter der Thiere einen grösseren Einfluss gewinnt, wo aber die Eigenthümlichkeit des ganzen Gedankenkreises doch nicht in ihm sondern wiederum in den Vorstellungen liegt, die sich auf das zukünftige Geschick, namentlich auf das Leben nach dem Tode beziehen. Der Naturmythus in dem so begrenzten Sinne hat nun stets zu seinen Objecten die grossen, der unmittelbaren Berührung unerreichbaren oder wenigstens in ihrem ganzen Zusammenhang von der sinnlichen Wahrnehmung niemals ganz zu umfassenden Naturerscheinungen: den Himmel, die Gestirne, die Wolken, Blitz und Donner, den Regen, die Erde, das Meer, die Flüsse, die Berge. Hier vor allem bildet die personificirende Apperception den Ausgangspunkt der Mythenentwicklung. Die Bewegung und der Wechsel der Naturerscheinungen kommen der Vorstellung, dass die Gegenstände belebt und beseelt seien, auf das wirksamste entgegen, während zugleich die Grösse und Macht der Erscheinungen Staunen und Furcht erwecken. Darum ist der Naturmythus zwar der Vorläufer späterer naturphilosophischer Anschauungen; mit dem Versuch einer Art primitiver Naturerklärung verbinden sich aber in ihm religiöse und ethische Motive, die in jenen Gefühlen des Staunens und der Furcht ihre Quelle haben und schon frühe der Anlass werden, dass mit der mythologischen Naturanschauung Gedanken an das künftige Schicksal in Leben und Tod sich verbinden.

In der ältesten Gestaltung des Naturmythus scheinen zumeist die Naturobjecte selbst Wesen von übermenschlicher Macht zu sein: der Blitz ist eine zuckende Schlange, die Sonne eine strahlende Gottheit, die Morgen- und Abendwolken sind röthliche Kühe, die Gewitterwolken himmelstürmende Riesen u. s. w. Es ist begreiflich, dass auf dieser Stufe die Bedeutung des sittlichen Ideals hinter

der Macht der unmittelbaren Naturanschauung noch völlig zurücktritt. Mit dem Gedanken einer Art von sittlicher Weltordnung mögen immerhin solche primitive Naturgötter in Beziehung gebracht werden; aber sie selbst sind zu unähnlich dem Menschen, als dass sie durch die Eigenschaften, welche die mythenbildende Phantasie ihnen beilegt, einen persönlichen Einfluss auf ihn gewinnen könnten. Damit hängt es wohl zusammen, dass man bei den Naturvölkern zwar selten die Elemente eines Naturmythus vermisst, ja dass gelegentlich ziemlich verwickelte kosmogonische Mythen bei ihnen vorkommen, dass sich aber die Naturgötter niemals zu sittlichen Idealen erheben, sondern im Gegentheil oft genug in Folge der abschreckenden Züge, welche ihnen die Vorstellung der verderblichen Naturereignisse leiht, nur als furchtbare Wesen erscheinen, eine Richtung, die übrigens, namentlich wenn die Bedingungen der Naturumgebung dazu herausfordern, vielfach auch noch bei Culturvölkern der Naturmythus nimmt. Einen Beleg hierfür bilden die altsemitischen Religionsvorstellungen, wie sie namentlich in dem von den Motiven des Schreckens und der Furcht ebenso wie von verstandesmässiger Berechnung beherrschten syrischen und phönizischen Götterdienst sich entwickelt haben. Hier überall zeigt es sich dann, dass das dem Menschen eingepflanzte Streben sich ein ideales Vorbild von dem was er für tugendhaft und begehrenswerth hält zu denken, in dem Ahnencultus einen Ersatz sucht. So begreift sich der merkwürdige Contrast düsteren Schreckens und liebevoller Pietät, der uns, sobald sich jene verschiedenen Elemente durchdringen, in den Religionsanschauungen und Stammsagen der semitischen Völker begegnet.

Indem die Verbindung des Naturgottes mit der Erscheinung, die ursprünglich als seine Verkörperung betrachtet wird, allmählich sich löst, wird derselbe zum unsichtbaren, aber dennoch von der Phantasie sichtbar hinzugedachten Beweger und Lenker der Erscheinung. Die Ursachen, aus denen den Göttern oft groteske thierische Gestalten beigelegt wurden, fallen dadurch hinweg. Der Gott wird durchaus menschenähnlich und bewahrt höchstens in einzelnen Attributen die Erinnerung an sein vormaliges Wesen. Jene Motive des Staunens und der Furcht, die von Anfang an die Erhabenheit der Naturerscheinung in dem Gemüth erweckte, treiben nun die mythenbildende Phantasie an, den Gott mit allen den Eigenschaften in gesteigertem Masse auszustatten, die ihr bei ähnlichen Formen menschlichen Wirkens begegnet sind. Die Naturanschauung

legt dieser gestaltenden Thätigkeit der Phantasie keine Schranken mehr auf, und die Trennung des Gottes von dem Naturobject macht es möglich, ihm auch solche Attribute beizulegen, die durch seine ursprüngliche Naturbedeutung nicht gefordert waren. In dem Masse als in Folge dessen die letztere überhaupt vergessen wird, gestaltet sich die Götterwelt zu einem phantastisch gesteigerten Abbild der Menschenwelt. Gehen auch in dieses Abbild die Schwächen und Fehler des Menschen, und sie ebenfalls in mancher Beziehung in gesteigerten Formen, über, so gewinnen doch nicht minder die Götter als erhabene Vorbilder jeder Art Tüchtigkeit, die unter Menschen geschätzt ist, eine um so grössere Bedeutung, je mehr die Menschenähnlichkeit dieser Götterwelt empfunden wird. Es erscheint dem Menschen nicht mehr als ein Ding der Unmöglichkeit, selbst dem Gotte ähnlich zu werden; ja in einzelnen Fällen tritt dieses Streben geradezu als eine Forderung an ihn heran. So wurde in Rom von dem Flamen Dialis verlangt, dass sein eigenes Leben ein Beispiel jener höchsten Reinheit und Heiligkeit sei, die man sich in dem Gott, dem er diene, verkörpert dachte*).

Gleichwohl erhält sich in der ethischen Bedeutung, die so die Vermenschlichung der Göttergestalten des Naturmythus gewinnt, genug von dem ursprünglichen Wesen dieser Götter, dass die Gefühlsfärbung, die dem Natureindruck anhaftet, auch in die späteren Umwandlungen übergeht: sie wird nur vermöge jener Verwandtschaft der Gefühle, denen die ästhetischen Wirkungen ihre Macht über das Gemüth verdanken, aus dem Sinnlichen in das Sittliche hinübergetragen. Sicherlich geschieht das aber, ohne dass ursprünglich die Uebertragung als solche empfunden würde. Mit einer Art von Zwang verwandelt sich vielmehr für das primitive Denken der lichte Himmels-gott in ein Vorbild sittlicher Reinheit, die Gewitterwolke in einen Unheil sinnenden Dämon, u. s. w. Das Bedürfniss des Gemüths, die guten wie die schlimmen Ideale nicht in einer einzigen Vorstellung verkörpert zu denken, sondern sie den verschiedenen Richtungen des Gefühls folgend in eine Vielheit zu scheiden, findet dabei einen Anhalt in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, deren jede die Anlage in sich trägt als sinnliche Basis einer besonderen ethischen Vorstellung zu dienen. Anderseits freilich wirkt dieser trennenden Tendenz in einem gewissen Grade wieder die menschenähnliche Persönlichkeit der umgewandelten

*) Preller, Römische Mythologie, I, S. 201.

Naturgötter entgegen, die es zwar gestattet, dass an jedem derselben eine Tugend mehr als andere hervorleuchte, der es aber widerstrebt, dem persönlichen Ideal nicht auch die andern rühmwerthen Eigenschaften beizulegen. So entspringt schliesslich die Vertheilung der Eigenschaften an die vermenschlichten Naturgötter aus einer Art von Compromiss zwischen der durch Naturbedingungen und ethische Bedürfnisse nahe gelegten Trennung und der durch die persönliche Einheit geforderten Verbindung der Eigenschaften. In diesem Sinne erschien dem Griechen die Gestalt des Zeus als ein Vorbild aller Herrschertugenden, vornehmlich der Gerechtigkeit; aber der Gott vereinigt damit nicht bloss, entsprechend dem erhabenen Eindruck einer machtvollen Persönlichkeit, das höchste Mass körperlicher Stärke, sondern er ist nicht minder gross und furchterregend in der Leidenschaft. Hera bleibt, trotz der verunstaltenden Beimengungen, die aus der ursprünglichen Naturbedeutung und der daran anknüpfenden Uebertragung menschlicher Schwächen entspringen, und die namentlich in den mannigfachen Kämpfen mit Zeus zum Ausdruck kommen, in sittlicher Beziehung ein Ideal edler Weiblichkeit. In Athene verkörpert sich jene geistige Klarheit und Besonnenheit, verbunden mit energischer Willenskraft, durch die sie im Kampf wie bei den Werken des Friedens als die mächtigste Helferin erscheint. Ueber allen hellenischen Göttergestalten aber als leuchtendes Vorbild einer jeden dem Griechen erstrebenswerthen Tugend steht Apollo, bei dem eben deshalb, weil seine ethische Bedeutung eine so weitverzweigte ist, kaum ein einzelner Vorzug genannt werden kann, den er vor anderen in seinem persönlichen Wesen zum Ausdruck bringt. Um so mächtiger tritt bei ihm die allgemeine religiös-sittliche Bedeutung in dem Cultus, dessen Träger er ist, sowie in dem Einflusse hervor, den dieser Cultus auf den Pythagoreismus und durch ihn auf die ganze spätere Philosophie ausübte.

Es würde ein interessantes, aber der gegenwärtigen Aufgabe fernliegendes Unternehmen sein jenen Unterschieden des Mythus nachzugehen, in denen sich selbst bei nahe verwandten Völkern die Verschiedenheit der ethischen Charakteranlage bethätigt. Wie weit liegt doch die erhabene, aber sichtlich die düstern und furchterregenden Züge hervorkehrende Mythologie der Inder von den eine vielseitigere, aber in ihrem Grundton lichtfreudige Lebensauffassung widerspiegelnden Göttervorstellungen der Griechen! Wie verschieden ist, trotz der Gemeinschaft der ursprünglichen Naturgrundlage, der

römische Jupiter vom hellenischen Zeus! Jedes Volk schreibt, wie der alte Mythenfeind Xenophanes schon gesagt hat, seine eigenen Tugenden und Fehlern auch seinen Göttern zu. Aber wo der Mensch was er unter Menschen lobenswerth findet, auf die Götter überträgt, da sieht er in diesen nicht mehr die Menschen, wie sie wirklich sind, sondern wie er wünscht, dass sie sein möchten; und so wird ihm das Bild, das er ursprünglich selbst gestaltet, zum Vorbild, in dessen Nacheiferung er nach Vervollkommenung strebt.

Doch nicht bloss die Tugenden, sondern auch die Schwächen und Fehler verkörpern sich, gemäss jenem Streben des Menschen, alles nach aussen zu versetzen, was in ihm selbst lebt, in den menschlich gedachten Naturgöttern; und auch hierzu liegen schon in dem sinnlichen Gefühlscharakter des ursprünglichen Naturmythus die Bedingungen bereit. Der Wechsel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, die Verdunkelung des Himmels durch die Gewitterwolke, die zerstörende Macht des Feuers, die versenkende Gluth der tropischen Sonne und andere ähnliche Motive bieten sich überall dar, um dem ethischen Bedürfniss nach objectiver Verkörperung der düstern Gemüthsstimmungen und der an das Böse und Unsittliche gebundenen Affecte einen äusseren Anhalt zu geben. Das typische Beispiel dieser Art bilden namentlich jene Vorstellungen, welche von dem Kampfe des Lichtes mit der Finsterniss ausgegangen, und welche in der Mythologie der alten Iranier zu ihrer äussersten Entwicklung gelangt sind. Könnte es auch zunächst als eine Beeinträchtigung des ethischen Gehaltes der Religionsanschauungen erscheinen, wenn diese nicht bloss ein positives Ideal der Tugend, sondern zugleich ein negatives des Lasters enthalten, so ist in Wahrheit doch eine solche Ausbildung von Gegensätzen ein besonders kräftiges Zeugniss sittlicher Werthschätzung. Denn diese verstärkt sich durch den Kampf der Gegensätze. Das Tugendideal wird, wie jedes Gefühlserzeugniss, grösser und inhalthereicher durch seinen Contrast mit dem Bösen. Auch das Christenthum hat daher jenen Dualismus der iranischen Religionsvorstellungen sich zu eigen gemacht. Hierbei tritt derselbe aber, wie schon in seinen Ursprüngen, in einen innigen Zusammenhang mit den später zu betrachtenden Vergeltungsvorstellungen, durch welche die Idee des sittlichen Ideals von dem neben ihr schon im Naturmythus vorgebildeten Gedanken der sittlichen Weltordnung theilweise verdrängt wird.

c. Der Heroencultus.

Indem sich die Naturgötter allmählich loslösen von den Naturerscheinungen, in denen sie ursprünglich verkörpert gedacht wurden, treten sie zu den Verhältnissen des menschlichen Lebens und Verkehrs in innigere Beziehung. Sie nehmen Theil an menschlichen Interessen, sie kämpfen die Schlachten der Krieger mit, sie werden zu Schutzgottheiten der Städte und Landschaften, der Berufszweige und Beschäftigungen, sie finden Wohlgefallen an irdischen Frauen und geben so einem Geschlecht von Halbgöttern den Ursprung, auf welches noch in später Zeit Alle, die durch Geburt und gebietende Stellung hervorrangen, mit Vorliebe ihren Stammbaum zurückführen. Damit hat sich der Uebergang des Naturmythus in die Heroensage vollzogen. In ihr fließen Mythos und Geschichte mehr und mehr in einander, indem theils der Naturmythus eine historische Umdeutung erfährt theils aber historische Begebenheiten mit den Zügen des einstigen Naturmythus ausgestattet oder durch freie Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie dichterisch ausgeschmückt werden. Auf diese Weise wird das eigenste Gebiet des Naturmythus, die Natur selbst, allmählich dem mythologischen Denken entzogen, und dieses richtet sich, während sich das wissenschaftliche Nachdenken der Naturanschauung bemächtigt, auf das was dem Menschen immer ein Räthsel bleiben wird, seine Zukunft und die Wechselfälle des Schicksals, und auf die dem Gedächtniss entschwundenen Anfänge seines Geschlechts und seiner Geschichte. Die Naturgötter gewinnen so schliesslich theils den Charakter von Schicksalsgöttern, theils werden sie zu Nationalhelden und Städtegründern. Nach beiden Richtungen ist der nie ganz verschwindende Dämonenglaube und Ahnencultus wohl im Stande, diesen Wandel der Anschauungen zu befördern. Immerhin ist es bemerkenswerth, dass in Griechenland wie in Rom die directe Beziehung des Heroenthums zu der Verehrung der Verstorbenen erst einer späteren Zeit angehört, welcher der Ursprung dieser mythologischen Entwicklungen völlig fremd geworden, und die bereits wesentlich von dem Einfluss orientalischer Religionsanschauungen abhängig war*).

*) Vgl. Preller, Griech. Mythologie, II, S. 7. Röm. Mythologie, II, S. 425 ff.

Für die Erhaltung der mythischen Elemente des Denkens ist diese historische Umdeutung und ihre Vermengung mit wirklicher Geschichte von der grössten Bedeutung. Der Glaube an die Heroen überdauert lange den an die wirklichen Götter. Zeus und Apollo, Hera und Athene waren schon zu Gegenständen einer zweifelhaften Verehrung geworden, als noch die Thaten des Theseus, der Pelopiden, des Odysseus für historische Wahrheit galten. Theils ist es die Zurückführung des Uebermenschlichen auf menschliche Verhältnisse, die unmittelbare Anlehnung der Handlungen an menschliche Motive, theils die Vermengung mit den Begebenheiten und Persönlichkeiten der wirklichen Geschichte, welche der Heroensage diese grössere Glaubhaftigkeit und dadurch höhere Widerstandskraft gegen die zersetzenden Einwirkungen des philosophischen Denkens und des sonstigen Wandels der Anschauungen verleihen. Bei dieser besonders von der deutschen Heldensage freigebig geübten Einfügung historischer Landschaften und Persönlichkeiten in einen mythischen Stoff, dessen Elemente zumeist deutlich auf einen einstigen Naturmythus zurückweisen, folgt das mythenbildende Bewusstsein dem Triebe nach einer lebendigeren Vergegenwärtigung der Gegenstände, und es ist so, ohne sich dieser Absicht bewusst zu werden, fortan geschäftig, den mythischen Stoff den sich ändernden Bedürfnissen des Bewusstseins anzupassen. Auf zwei Wegen verwandelt sich hierbei der Mythus in geglaubte Geschichte: theils indem ein der Naturanschauung entlehnter mythischer Inhalt durch die Ausstattung mit historischen Beziehungen dem Verständnisse näher gerückt, theils indem ein wirklich historisches Ereigniss mythisch ausgeschmückt und verändert wird. Die erste dieser Umgestaltungen ist wieder die ursprünglichste, die zweite aber ist diejenige, die am längsten andauert, da sie sich bis tief hinein in die vom Licht der Geschichte erhellten Zeiten als eine Quelle neuer Sagenbildungen bethätigt und so ein Zeugniß dafür ablegt, dass die mythenbildende Kraft der Phantasie nie ganz erlischt.

In allen diesen Beziehungen üben nun zugleich die mit dem Heroencultus verbundenen Vorstellungen eigenthümliche und nachhaltige ethische Wirkungen aus, in denen manche Seiten des religiösen Lebens, die auf der Stufe des Naturmythus noch wenig entwickelt sind, ihre vollendetere Ausbildung erfahren. Der Gedanke, dass der Gott ein ideales Vorbild menschlichen Strebens sei, gewinnt erst durch die Vermenschlichung der Heroengestalten und durch die Beseitigung aller jener auf die Weltordnung bezüglichen

Elemente, die an die Uebermenschlichkeit der Göttererscheinungen geknüpft waren, seine volle Bedeutung. Man könnte sagen: die Naturmythologie hat diesen Gedanken eigentlich nur insofern zu entwickeln vermocht, als bei ihr die Götter selbst schon im Begriffe stehen, in Heroen überzugehen. So tritt denn auch erst in der Heroensage das Streben ethischer Idealisierung in so greifbarer Weise hervor, dass schon im Alterthum vielfach die Philosophie sich desselben bemächtigen konnte, um mit bewusster Absicht das Bild des Heroen und seiner Thaten bald zur allgemeinen Versinnlichung eines sittlichen Ideals, bald zur Einprägung einzelner moralischer Lehren zu benutzen. Während die Philosophen die Naturgötter wegen der unsittlichen Ausschmückungen bekämpften, mit denen sie die dichterische Phantasie versehen, billigten sie unter Umständen den Heroencultus als ein wirksames Mittel sittlicher Nach-eiferung, gewiss ein sprechendes Zeugniß ebensowohl für die längere Lebensfähigkeit dieser mythologischen Form, wie für ihren ethischen Werth.

Vor allen an der Hauptgestalt der griechischen Heroensage, an Herakles, treten diese Eigenschaften klar hervor. Wie in ihm verschiedene landschaftliche Gottheiten und allmählich sogar fremdländische mythische Elemente zusammengefloßen sind, so hat eigentlich der hellenische Nationalgeist an jedem Ort und zu jeder Zeit aus diesem Urbild eines Helden das gemacht, was ihm jeweils gross und bewundernswerth erschien. Damit verbindet sich namentlich ein wahrscheinlich dem Naturmythus entstammender, dann aber ethisch besonders bedeutsam gewordener Zug: Herakles ist der arbeitende, leidende, durch Mühen und Verfolgungen gequälte, doch in allem Missgeschick muthig ausharrende Held, dessen Tugend schliesslich durch seine Erhebung unter die Götter belohnt wird. So spiegelt sich in dem Heraklesmythus eine das Leben und seine Aufgaben ernst nehmende, aber im ganzen heitere und hoffnungsfreudige Lebensanschauung. Herakles ist nicht ein Mühseliger und Beladener, der unter der ihm auferlegten Last ohne göttliche Hülfe zusammenbricht, sondern ein Gewaltiger, der sich selbst hilft durch seine Stärke und Ausdauer. Dazu ist dieses Lebensbild reich genug, dass jede Zeit und beinahe auch jede ethische Richtung ihr entnehmen oder in sie hineinlegen kann, was ihr selbst als Ideal erscheint. Wie die Athleten der Gymnasien und die Wettkämpfer in Olympia in ihm, dem Vorbild männlicher Kraft und allesbezwingender Stärke, ihren Schutzheros verehren, so gilt er den Sophisten,

den Erfindern der Fabel von Herakles am Scheideweg, als ein Beispiel kluger Vorsicht und bedachtsamer Ueberlegung, und so sehen schliesslich die Schulen der Cyniker und Stoiker in ihm das Ideal eines den Schmerz verachtenden, Mühe und Entbehrung dem Lebensgenusse vorziehenden Weisen.

Abgesehen von diesem Streben, alles, was nur überhaupt lobenswerth erscheinen mag, auf eine einzige ideale Persönlichkeit zu übertragen, fehlt es auch dem Heroencultus nicht an jener Theilung der sittlichen Eigenschaften, welche schon bei der Trennung der vermenschlichten Naturgötter eine so wichtige Rolle spielt. An die Naturgrundlage des Heroenmythus anknüpfend, wird sie zugleich das Mittel, verschiedene Heroengestalten in wechselvolle Beziehungen zu einander zu bringen und so der Heroensage jenes geschichtliche Leben zu verleihen, welches ihrer Vermengung mit der wahren Geschichte in wirksamster Weise Vorschub leistet. Man denke nur an die Vertheilung der Charaktereigenschaften zwischen den Helden des trojanischen Sagenkreises oder der Nibelungensage! Die Gestalten eines Achilleus und Odysseus, eines Siegfried und Hagen bewahren, obgleich sie anscheinend absichtlich ausgeprägte Gegensätze sind, doch jede in ihrer Weise ihre ideale Bedeutung. Mag auch die epische Dichtung viel dazu beigetragen haben, die Lebendigkeit dieser Gegensätze zu erhöhen, so ist sie doch dabei ebenso den Impulsen gefolgt, die sie von der Volkssage empfangen, wie diese ihrerseits auf der Grundlage einer der bewussteren Gestaltung der Sage vorausgegangenen Uebertragung von Naturanschauungen in sittliche Gegensätze erwachsen ist. So gewinnt auch hier der mythische Stoff seinen ethischen Werth durch ursprüngliche Gefühlsbeziehungen, die zwischen dem menschlichen Thun und der äusseren Natur bestehen.

Mehr noch als in seinen Göttern legt aber ein Volk in den Helden seiner Sage seine eigensten sittlichen Anschauungen nieder. Auch nach ihrer Vermenschlichung behalten die Götter etwas Unnahbares. Nicht bloss ihren Zorn, sondern auch ihre Gnade empfindet der Mensch als Schickungen, die er mit Demuth zu empfangen hat, ein Gefühl, welchem die Griechen in sinniger Weise in jenem Mythos Ausdruck gaben, der von den verhängnissvollen Folgen berichtet, die ein allzu naher Verkehr mit den Göttern über das Haupt des Tantalos brachte. Das ist anders mit den Heroen. Wenn auch ihr eigener Ursprung auf die Götter zurückführt, so haben sie selbst doch unter Menschen menschlich gelebt und ein Geschlecht hinter-

lassen, zu dessen letzten Sprossen zu gehören vielleicht Mancher sich rühmen mag. So erscheinen sie als erreichbare Ideale menschlicher Tugenden, ein Werth, der reichlich ersetzt, was ihnen im Vergleich mit den Göttern an Erhabenheit abgehen mag: und neben diesem Vorzug fällt noch der andere ins Gewicht, dass an die geschichtliche Wahrheit der Heroen fester und darum länger geglaubt wird als an die der Götter selbst.

Doch auch das Heroenthum hat seine Zeit, nach deren Ablauf es zwar in der Volkssage immer noch fortlebt, wo es aber die sittliche Wirkung, die ihm durch die ideale Bedeutung der Heroen zukam, allmählich einbüsst. Die Gründe dieses Verfalls liegen theils in dem stetigen Wandel der mythologischen Vorstellungen, theils und vornehmlich in der Veränderung der sittlichen Anschauungen. Auf die Dauer kann der Heroencultus den Verfall der Naturmythologie nicht überleben. Es zeigt sich bald, dass er doch aus dieser allein seine Kraft schöpft, und dass der Heros, wenn der Gott, der hinter ihm steht, verschwindet, entweder völlig zum Menschen, zu einer erdichteten Persönlichkeit der Geschichte, oder zur Spukgestalt des Volksaberglaubens wird, welche Kinder und Furchtsame schreckt, aber ihre ethische Bedeutung völlig verloren hat. Indessen ist das sittliche Leben ein anderes geworden. Der Heros ist das Ideal einer rauhen Zeit, in der selbst etwas von der wilden Naturgewalt lebt, die sich dereinst in dem Heroenmythus verkörpert hatte. Mag auch der Versuch, seine Gestalt veränderten Anschauungen anzupassen, eine Zeit lang gelingen, endlich muss er doch fehlschlagen, sobald nur erst aus den veränderten sittlichen Bedürfnissen eine neue religiöse Weltanschauung entsprungen ist, die den Kampf mit den Ueberresten der Naturmythologie mit Erfolg aufnimmt. Auch den so entstandenen Culturreligionen fehlt das persönliche Ideal nicht. Vielmehr nimmt es in ihnen die ethisch wirksamste Form an, indem es an eine historische Persönlichkeit von ungewöhnlicher sittlicher Grösse gebunden wird. Diese pflegt dann aber freilich der mythischen Umgestaltung ebenfalls nicht zu entgehen.

• d. Das Ideal der ethischen Religionen.

• Keiner der Religionsanschauungen fehlen, wie unsere bisherige Betrachtung gelehrt hat, die ethischen Elemente gänzlich. Die Motive des religiösen Gefühls sind denen des sittlichen so nahe verwandt, dass eine Trennung beider unmöglich ist. Aber die Natur-

religion, die mit einem vielfach fremdartigen Quellen entspringenden mythischen Inhalt innig vermischt ist, enthält das Sittliche nur als einen Bestandtheil neben zahlreichen andern, die zum Theil sogar mit ihm in Widerstreit stehen. Den Namen ethische Religionen können wir daher im Gegensatze zu diesen Entwicklungen solchen Religionsanschauungen beilegen, in denen von Anfang an sittliche Motive die ausschliesslichen oder doch dergestalt vorwaltenden sind, dass die übrigen nur eine nebensächliche Bedeutung besitzen.

In diesem Sinne fallen die Begriffe ethische Religion und Culturreligion zusammen. Denn die Naturreligionen sind stets auf dem Boden jener ursprünglichen Welt- und Lebensanschauungen erwachsen, in denen ein Volk ebensowohl seine Auffassung über die Natur und ihre Veränderungen wie über die sittlichen Eigenschaften des Menschen niedergelegt hat. Die Naturreligion ist niemals von einem Einzelnen geschaffen, wenn auch einzelne Dichter und vorgeschichtliche Denker an ihrer Ausgestaltung mitgewirkt haben mögen. Die Culturreligion ist stets von einer schöpferischen religiösen Persönlichkeit ausgegangen. Nicht als ob diese dabei des Zusammenhangs mit den ihre Zeit beherrschenden Anschauungen und Trieben entbehren könnte. Aber wie bei der Naturreligion diese letzteren vorherrschen, indem sie alles, was der Einzelne zu der Gemeinschaft der Ideen beitragen mag, als ein an und für sich unselbstständiges Eigenthum, das ebenso gut von jedem Andern beigesteuert werden könnte, in sich aufnehmen, so gibt umgekehrt in der Culturreligion erst der Religionsstifter dem, was Alle unausgesprochen bewegt, einen klaren und energischen Ausdruck, in welchen zugleich seine eigene Persönlichkeit in ihrer trotz des Zusammenhangs mit Zeit und Umgebung doch nicht zu verkennenden individuellen Bestimmtheit mit übergeht.

Wie nun aber in den Naturreligionen das Religiöse und Ethische allmählich sich von den mythischen Bestandtheilen zu lösen strebt, ohne dass eine solche Trennung jemals ganz gelingt, so verbindet sich umgekehrt früher oder später auch die ethische Religion mit mythischen Elementen, sei es, dass dieselben aus dem früher vorhandenen Naturmythus in sie übergehen, sei es, dass sie aus der nie erlöschenden Kraft der mythenbildenden Phantasie neu entstehen. Meistens sind wohl beide Factoren, Uebertragung und Neubildung, neben einander wirksam. Aus dem längst unverstündlich gewordenen indischen Naturmythus hat die Buddhalegende manche Züge herüber-

genommen, so dass moderne Mythologen sogar Buddha selbst in einen Sonnenheros verwandeln wollten*). Innerhalb des Christenthums ist dieser Einfluss mindestens in der Uebertragung altheidnischer Sagen in christliche Vorstellungen zu spüren. Der Hauptantrieb für solche secundäre Mythenbildungen ist aber doch die Persönlichkeit des Religionsstifters, dessen Gestalt die Phantasie mit einem Sagenkranz umflicht, der das ideale Bild desselben zumeist gerade in seinem ethischen Werthe hervorzuheben strebt. Wo daher eine solche einheitliche Persönlichkeit fehlt, wo, wie im Brahmanenthum, die Begründung einer ethischen Religion von einer ganzen Priestergerossenschaft ausging, da ist die ethische Form lediglich aus einer allmählichen philosophischen Umgestaltung und Umdeutung der ursprünglichen Naturreligion hervorgewachsen, und der Uebergang zu einer rein ethischen Weltanschauung gehört eigentlich nicht mehr der Religion, sondern der Philosophie an. Ueberdies fehlt hier vollständig jener wichtige ethische Factor des persönlichen sittlichen Vorbildes, welcher an die Existenz eines persönlichen Stifters der Religion gebunden bleibt.

In den vier grössten Culturreligionen der Welt, in der Lehre des Confucius, in dem Buddhismus, dem Christenthum und dem Mohammedanismus, hat nun diese Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in welcher die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet, und welche zugleich als das höchste Vorbild sittlichen Lebens gilt, ihre vollendetste Ausbildung erreicht. Das Ideal, das in dem Heroenthum der antiken Volksreligionen in einseitiger und darum überall der Ergänzung bedürftiger Weise zum Ausdruck gelangte, concentrirt sich hier auf eine bestimmte historische Persönlichkeit, deren Bild zwar vielfach durch die Legende entstellt sein mag, deren sittliche Spuren aber allzu deutlich in der Geschichte erhalten sind, als dass dadurch der Werth ihrer alle mythologischen Phantasiegebilde überstrahlenden Wirklichkeit beeinträchtigt werden könnte. Kann die Thaten des Heroen jeder Dichter erfinden, so bilden die überlieferten Lehren jener Religionsschöpfer durch den Geist höchster sittlich-religiöser Intuition, der sie durchdringt, ein nicht zu fälschendes Zeugniß des Daseins ihrer Urheber. Dass Wort und That hier für den Gläubigen vollständig zusammenfallen, verleiht diesen Propheten und Mittelwesen zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit ihre ungeheure vorbildliche Bedeutung.

*) Vgl. hierzu Oldenberg, Buddha, S. 73 ff.
Wundt, Ethik. 2. Aufl.

Da Theilung eines Werthes überall den Werth selber beeinträchtigt, so kann das höchste Ideal nur ein einziges sein. Dass das sittliche Ideal, wenn es wirksam sein soll, ein persönliches und mit allen Zeugnissen der Wirklichkeit ausgestattetes sein muss, folgt aus dem Wesen der sittlichen Vorstellungen, die stets die handelnde Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Mittelpunkt haben. Dass endlich in der idealen sittlichen Persönlichkeit Wort und That im vollendeten Einklange stehen müssen, liegt in jener Bethätigung des sittlichen Lebens in Gesinnung und Handlung begründet, welche uns zugleich nach der durchgängigen Uebereinstimmung beider den Werth des Charakters ermessen lässt.

Wie das Heroenthum ein nothwendiges Entwicklungsproduct der polytheistischen Naturmythologie, so ist das in der Einheit einer machtvollen Persönlichkeit verwirklicht gedachte sittliche Menschheitsideal das Correlat eines ethisch geläuterten Monotheismus. Indem das Christenthum Jesus als den Mittler zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit bezeichnet, hat es dieser Stellung einen selbst durch mythologische Trübungen nicht zu verdunkelnden Ausdruck gegeben.



3. Die Religion und die sittliche Weltordnung.

a. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Die Idee, dass die Götter die Träger einer idealen sittlichen Weltordnung seien, hat sich erst allmählich aus verschiedenartigen Elementen des mythologischen Denkens entwickelt. Zu den wichtigsten dieser Elemente gehören die Vorstellungen vom Fortleben der Seele nach dem Tode. Ursprünglich aus selbständigen Motiven hervorgegangen und daher zumeist ganz ausser Beziehung stehend zu ethischen Anschauungen, sind sie allmählich mit diesen in eine innige Verbindung getreten, indem sie einem der wichtigsten Bestandtheile der Idee einer sittlichen Weltordnung, den Vergeltungsvorstellungen, als Stütze sich darboten. Auf einer späteren Stufe kann es daher leicht so erscheinen, als habe in diesen der Gedanke des Fortlebens nach dem Tode seine einzige Triebfeder. Mag aber auch anerkannt werden, dass er einmal entstanden denselben hauptsächlich seine lange Erhaltung und seine späteren Umgestaltungen verdankt, so ist es doch ein bedeutsames

Zeugniß für die vielverzweigten Wurzeln des religiösen Gefühls, dass diese Elemente anfänglich getrennt sind und erst späterhin, sich gegenseitig unterstützend und stärkend, zu einer einheitlichen Kraft zusammenfließen.

Allen Völkern ist ursprünglich die Ansicht eigen, dass der menschliche Geist ein von dem Körper abtrennbares sinnliches Wesen sei. Zwei Quellen hat dieser noch in die Anfänge der Philosophie hinüberreichende naive Materialismus: die Erscheinungen des Todes und die des Schlafes. Der Eindruck des mit dem letzten Hauch des Athems dahinschwindenden Lebens ist hier das ursprünglich Bestimmende, wie uns noch heute die Bezeichnungen des Geistes und der Seele in den verschiedensten Sprachen verrathen. Geist, animus, spiritus, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, ruach, alle diese Wörter weisen auf die Vorstellung hin, dass mit dem letzten Athemzug die Seele entflieht*). Demnach wird sie noch heute im Volksglauben als ein Windhauch, ein Rauch oder ein Wölkchen vorgestellt. Die weitere Umbildung der Ideen knüpft sodann an das Traumbild an. Die Seele ist ein Schatten, dem Auge sichtbar, aber vor der tastenden Hand in Luft zerrinnend. Wie schon während des Traumes die Seele den Körper zeitweise verlassen und etwa in Gestalt eines Schmetterlings, einer Maus oder Schlange weite Wanderungen vollführen kann**), so wird sie auch nach dem Tode zuweilen in Thieren verkörpert gedacht, namentlich in solchen, die durch die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, ihr plötzliches Kommen und Verschwinden ein unheimliches Grauen erregen, das nun dem Eindruck des Todes als ein verwandtes Gefühl entgegenkommt. Dass solche Vorstellungen für die späteren planmässig ausgebildeten Seelenwanderungsideen die natürlichen Anknüpfungspunkte darboten, ist nicht zu verkennen. Für die herrschende Entwicklung der Vorstellungen ist aber dieser Glaube der Verkörperung in Thieren oder auch in andern, selbst leblosen Gegenständen von verhältnissmässig untergeordneter und vorübergehender Bedeutung. Die Erinnerung an den Lebenden bleibt so mächtig, dass sie immer wieder dem Geist des Verstorbenen sein Bild leiht.

*) Ueber Geist vgl. Hildebrand in Grimms Wörterbuch, IV, S. 2623, über das hebr. ruach Gesenius, Handwörterbuch, 7. Aufl., S. 797. Eine Zusammenstellung der Wörter noch anderer Sprachen mit gleicher Bedeutung gibt schon F. A. Carus, Geschichte der Psychologie. Nachgelassene Werke, III, S. 51. Der Ursprung des deutschen Wortes Seele ist unsicher.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 905.

Haben hiernach die Vorstellungen, die sich an den Gedanken der Trennung der Seele vom Körper knüpfen, mehr in der Weise des ursprünglichen Naturmythus eine Art erklärender Bedeutung, als dass in ihnen irgend welche sittliche Anschauungen zum Ausdruck gelangten, so überträgt sich diese Unabhängigkeit von den letzteren nun zumeist auch noch auf die primitiven Vorstellungen, die an die Idee der selbständigen Existenz der Seele in Bezug auf die Art ihres Fortlebens geknüpft werden. Nur freilich tritt hier sofort das Erklärungsbedürfniss, für das jenseits der Erscheinungen des Todes und Traumes wenig Raum mehr bleibt, gänzlich zurück hinter den Gefühlen, von denen der Einzelne theils durch die Erinnerung an seine Verstorbenen, theils durch den Gedanken an den eigenen Tod erfüllt wird. Wo die erstere vorwiegt, da theilt sich unvermeidlich auch den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode etwas von jener Trauer mit, welche der Zurückgelassene über den erlittenen Verlust empfindet. So wird es begreiflich, dass sich der lebensfreudige Grieche den Hades als eine düstere Stätte freudlosen Daseins dachte. Wo dagegen das Sinnen und Trachten des Menschen mit banger Erwartung dem zugewandt ist, was nach diesem Leben kommt, da wird im Gegensatze zu den Mühen des Diesseits zumeist die Zukunft nach dem Tode als eine unaufhörliche Folge jener Genüsse ersehnt, an denen die Wirklichkeit für den begehrliehen Sinn zu arm ist. So träumt der Indianer, der ein ungetrübtes, in Entbehrungen abgehärtetes Jägerleben führt, von den glücklichen Jagdgründen im Westen, in denen die Geister der Verstorbenen ein im Ueberfluss schwelgendes Leben verbringen*). So glaubte der Germane, der in seinen rauen Wäldern an Streit und Arbeit gewöhnt war, dass den Helden in Walhalla bei fröhlichem Trinkgelage und ergötzlichen Kampfspielen ein nie aufhörendes Glück erwarte**). Sobald in dieser Weise die eigenen Hoffnungen und Befürchtungen an den Vorstellungen von der Zukunft den überwiegenden Antheil haben, so wird dadurch aber stets zugleich die Idee der Vergeltung nahe gelegt.

Nach ihrem Inhalte zerfallen die Vorstellungen vom zukünftigen Zustande wieder in zwei Gedankenreihen: in eine niedrigere, die an dem unmittelbaren Eindruck des Todes und dessen was ihm

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 197. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 694 f.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 682 ff.

vorausgegangen ist haften bleibt, und in eine höhere, die den ferneren Schicksalen der Seele zugewandt ist, welche sich die Phantasie in einer von den Erinnerungen an die unmittelbaren irdischen Erlebnisse unabhängigeren Weise ausmalt. Beide Gestaltungen stehen zumeist, doch nicht ausnahmslos, mit den oben besprochenen verschiedenen Motiven dieser Vorstellungen in Zusammenhang.

Wo die Erinnerungsmotive vorwalten, da ist die erste Form der Anschauungen die herrschende. Nach ihr verbleiben die Geister an den Stätten ihres Lebens oder wenigstens in der Nähe derselben. Bald wird die Leiche als der dauernde Sitz der Seele angesehen, eine Vorstellung, welcher sichtlich die an den verschiedensten Orten entstandene Sitte der künstlichen Erhaltung des Leichnams ihren Ursprung verdankt; bald sollen die Geister der Verstorbenen, nach dem schon erwähnten Glauben von dem Uebergang der Seele beim Tode in äussere Objecte, Thiere oder selbst leblose Gegenstände in Besitz nehmen; bald soll endlich der Geist unsichtbar oder als spukhafter Schatten, der nur in der Nacht sichtbar wird, die Lebenden umschweben. Alle diese Vorstellungen stehen zu dem Ahnencultus, der ja aus den nämlichen Motiven entspringt, in einer leicht erkennbaren Beziehung. Wo der letztere, wie in Rom, von frühe an einen Grundzug des religiösen Lebens bildete, da hat daher selbst die Cultur jene primitiven Vorstellungen nicht überwinden können. Doch auch sonst bilden diese bald in Formen des Aberglaubens bald sogar in einzelnen religiösen Anschauungen einen mit den entwickelteren Ideen in Widerstreit tretenden, aber gleichwohl nie ganz auszurottenden Bestandtheil der Vorstellungen vom zukünftigen Leben.

Sobald die Hoffnungen und Befürchtungen des eigenen Schicksals nach dem Tode im Vordergrund des Bewusstseins stehen, überwiegt jedoch regelmässig die zweite Gedankenreihe. Es bildet sich die Vorstellung von einem besonderen Land oder Reich der Todten, auf das freilich auch die der Wirklichkeit entnommenen Anschauungen übertragen werden, das aber doch in Folge seiner Selbstständigkeit in der Ausmalung der Freuden wie der Schrecken des Daseins der Phantasie freien Raum lässt. So lange die Geister in der Umgebung der Lebenden bleiben, führen sie unvermeidlich ein von diesen abhängiges, bald ihren Wünschen dienendes, bald ihre Pläne störendes, immer aber gedrücktes, von dem gespenstischen Grauen, von dem eine solche Vermengung des Todes mit dem Leben unvermeidlich begleitet ist, beeinträchtigtes Dasein. Erst

durch die vollständige Trennung des Diesseits und Jenseits gewinnt daher dieses auch in ethischer Beziehung einen höheren Werth. Dabei können aber immer noch die Vorstellungen über den Aufenthalt und Zustand der Seelen die verschiedensten Formen annehmen, die theils von der allgemeinen Bewusstseinsentwicklung, theils von der besonderen Gefühlsrichtung bestimmt werden. Am nächsten berühren sich diese Vorstellungen mit dem vorigen Gedankenkreis, wenn bestimmte Gegenden in der Nähe der Wohnstätten der Lebenden, namentlich einsame Thäler und Schluchten den Seelen der Verstorbenen angewiesen werden. Ein weiterer Schritt führt den Insel- und Strandbewohner zu der Annahme entfernter, jenseits des Meeres gelegener Inseln, die eine den Lauf des Lebens mit dem Wandel der Sonne in Beziehung setzende Symbolik stets nach Westen verlegt hat. Nicht bloss Hesiod lässt so die Halbgötter des vierten Zeitalters auf den „Inseln der Seligen“ ein ungetrübtes Glück genießen, sondern auch der Polynesier und der nordamerikanische Indianer erzählen von der Meerfahrt, welche die Seelen nach solchen Inseln bringt. Malt sich die Phantasie das künftige Schicksal als ein düsteres und freudloses aus, so wird, wie in der griechischen Mythologie, das Innere der Erde zu einer Unterwelt, einem Schattenreich, welches von besonderen Göttern beherrscht wird. Ist im Gegensatze dazu die Hoffnung einer besseren Zukunft die vorherrschende Triebfeder der Gedanken, so werden in die lichten Räume des Himmels und der Gestirne die Stätten der Seligen verlegt, unter dem Antrieb der nämlichen Association des Lichts und Hohen mit dem Vollkommenen und Reinen, welche auch den Göttern himmlische Wohnsitze anweist. Dem Hades oder Orcus tritt so das Elysium, der Hölle das Paradies gegenüber. Sind diese gegensätzlichen Anschauungen erst neben einander zur Geltung gekommen, so ist dies immer schon ein Zeichen, dass sie unter dem Einflusse sittlicher Vergeltungsvorstellungen stehen. So vollzieht sich, auch wo beide ursprünglich unabhängig entstanden sind, allmählich eine wechselseitige Assimilation derselben. Zunächst spiegeln sich in den entgegengesetzten Vorstellungen des künftigen Zustandes nur die Gefühle der Hoffnung und Furcht, von denen das Gemüth im Hinblick auf die Ungewissheit jenes Zustandes erfüllt ist. Sobald sich aber die sittlichen Triebe dieser Bilder bemächtigen, verbindet sich nun die Schätzung des Guten und die Verwerfung des Bösen mit den Gefühlen der Hoffnung und Furcht, um das künftige Leben zu einer Welt der Vergeltung zu machen, in welcher

einem Jeden das Mass von Glück und Schmerz zugetheilt wird, das er sich im gegenwärtigen Leben verdient hat. Doch bei dieser Entwicklung sind noch weitere ethische Motive wirksam, die eine besondere Betrachtung erheischen.

b. Die Entwicklung der Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen.

Die Götter des Naturmythus sind von dem Augenblicke an, wo sie als menschenähnliche und doch in allen ihren Eigenschaften übermenschliche Wesen gedacht werden, nicht bloss selbst sittliche Ideale, Vorbilder sittlicher Tüchtigkeit oder, wo die Vorstellung des negativen Ideals entstanden ist, zum Theil auch Vorbilder des Abfalls vom Guten, sondern in ihrem Schutze stehen zugleich Recht und Gesetz, Staat und Familie, die Uebung der individuellen und der socialen Tugenden. Sie haben die sittliche Weltordnung gegründet, und sie erhalten sie durch Belohnung und Strafe.

Mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode steht diese Idee einer göttlichen Weltordnung ursprünglich in keiner nothwendigen Beziehung. Sie fehlt auch da nicht, wo die ersteren fast völlig mangeln, wie bei den Semiten, und sie bildet einen deutlich hervortretenden Bestandtheil des religiösen Denkens, wo der Glaube an das Fortleben zunächst von dem düstern Eindruck des Todes bestimmt wird, so dass der Tod überhaupt als ein Uebel erscheint, das kaum Abstufungen zulässt, wie bei den Griechen des Homerischen Zeitalters. Aber die Erfahrung zeigt zugleich, dass die Verbindung beider Vorstellungskreise auch in diesen Fällen mit der Zeit eingetreten ist, und dass sogar da, wo das künftige Leben anfänglich gar keine Stelle in dem mythologischen Denken fand, ihm der Vergeltungsgedanke später diese Stelle erobert hat. Mögen hierbei äussere Einflüsse, Uebertragungen fremdartiger Religionsvorstellungen wirksam gewesen sein: die Thatsache, dass die letzteren einen fruchtbaren Boden fanden, bleibt immerhin ein Zeugniß für ein mit der Entwicklung der sittlichen Anschauungen allmählich heranreifendes religiöses Bedürfniss. Am klarsten spiegelt sich die psychologische Entwicklung, die zu dieser Verschmelzung ursprünglich einander fernliegender Vorstellungen geführt hat, in den Wandlungen, welche in dieser Beziehung die religiösen und sittlichen Anschauungen der Griechen erfahren haben.

Den Anfang der religiösen Entwicklung bildet auch hier ein

primitiver Seelencult, auf den noch später mannigfache Spuren zurückweisen. Aber frühe schon wird derselbe, wahrscheinlich unter dem Einflusse der um sich greifenden Sitte der Leichenverbrennung, zurückgedrängt, um jener fast ausschliesslich der sinnlichen Wirklichkeit zugewandten Lebensanschauung Platz zu machen, die in den Homerischen Gedichten ihren Ausdruck gefunden hat*).

Hier ist das irdische Leben der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit, und diese äussert sich vorzugsweise als strafende. Die Tugend findet ihren Lohn in sich selber und in der nicht ausbleibenden Anerkennung der Mitmenschen; die Strafe aber folgt dem Frevel entweder auf dem Fusse nach, oder sie ereilt ihn später, wenn die Gelegenheit günstig ist, zumeist in dem Augenblick, wo sie den Thäter am empfindlichsten trifft. Die Idee der strafenden Gerechtigkeit steht so nicht nur ausser aller Beziehung zu einem Leben nach dem Tode, sondern es waltet auch noch durchgängig die Vorstellung, dass die Vergeltung den Schuldigen selbst früher oder später während seines Lebens ereile. Die Götter überhaupt, namentlich aber Zeus, sind die Schützer der sittlichen Weltordnung. Ihre Strafe trifft den Verbrecher bald allein bald zusammen mit seinen Stammesgenossen und Nachkommen. Die Schuld des Herrschers fällt zurück auf das Schicksal des Staates. So büsst die Gesamtheit der Troer für den Frevel des Paris. Theils ist es die Idee der Staatsgemeinschaft, die sich hier geltend macht, theils die Vorstellung, dass es für die Häupter eines Gemeinwesens eine besonders empfindliche Strafe sei, wenn dieses mit ihnen untergehe. Vor allem aber wird es als eine der schwersten Strafen empfunden, wenn das Verhängniss die Kinder vor den Augen der Eltern erfasst, wie in dem Fall der Niobe, deren Söhne und Töchter von den Pfeilen des Apollon und der Artemis dahingerafft werden, weil jene übermüthig mit ihnen geprahlt hatte.

Die oft sich aufdrängende Beobachtung, dass das Verbrechen lange Zeit ungesühnt bleiben kann, mag dann das Aufkommen solcher Anschauungen begünstigt haben, welche es möglich machten, widersprechenden Erfahrungen zum Trotz die Forderung einer strafenden Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten. Demgemäss wird der Spielraum der letzteren allmählich immer weiter. Er reicht über das Leben des Verbrechers selbst hinaus, indem sich die Vorstel-

*) Erwin Rohde, *Psyche. Seelencultus und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, S. 1 ff.

lung entwickelt, dass an seinen Nachkommen die Schuld gerächt werde, deren Strafe ihn nicht mehr ereilen konnte. Die Idee der Blutsgemeinschaft und der durch sie auch für die menschlichen Rechtsvorstellungen massgebend gewordenen Blutrache kommt dieser Erweiterung des Strafgebiets begünstigend entgegen. Ist doch die Strafe der Nachkommen in gewissem Sinne nur die passive Ergänzung der Blutrache. Wie hier der Blutsverwandte für den Geschädigten, der sich selbst keine Sühne verschaffen kann, eintritt, so wird er dort als der Stellvertreter dessen betrachtet, den der Tod dem rächenden Arm der Gerechtigkeit entzogen hat. In diese Entwicklung der Gerechtigkeitsidee musste überdies die Neubelebung jenes zur Homerischen Zeit zurückgedrängten Seelen- und Ahnencultus fördernd eingreifen, der überall in den Veränderungen der religiösen Vorstellungen, namentlich aber in dem immer mehr zur Herrschaft gelangenden Cultus der chthonischen Götter sich ausprägte.

Bei den attischen Tragikern begegnet uns die poetische Gestaltung dieser neuen Weltanschauung. Hier ist die Idee vorherrschend, dass die Nachkommen erst nach dem Tode des Frevlers von der Strafe ereilt werden. Nicht bloss das Unglück, sondern auch die Schuld ihrer Söhne und Enkel wird als eine Strafe für die Schuld der Vorfahren betrachtet. Die Sagen, die an die mythischen Geschlechter der Pelopiden und Labdakiden geknüpft sind, bilden eine ununterbrochene Kette von Beispielen für diese fortwirkende Macht des der Schuld folgenden unentrinnbaren Verhängnisses, welches die Angehörigen und Nachkommen des Schuldigen immer wieder von neuem in Schuld verstrickt. So rächt auch der Stammgott Israels die Sünden der Väter an den Nachkommen bis in das dritte und vierte Glied. Doch fehlt in diesem Fall nicht die Lichtseite des Bildes: wer ein Jehova wohlgefälliges Leben führt, dem lohnt er es bis in die fernsten Geschlechter.

Hier kann es nun nicht mehr ausbleiben, dass die Idee der fortwirkenden Gerechtigkeit mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, sobald diese nur irgend entwickelt sind, in Verbindung trete. In der That bricht bei den Griechen überall die Vorstellung durch, dass die Abgeschiedenen im Hades theilnehmen an den Schicksalen ihres Geschlechts, und dass sie Schuld und Unglück ihrer Söhne und Enkel als eine Strafe ihrer eigenen Schuld empfinden. Mit der Anschauung, dass die Todten Schmerz leiden, indem sie das Leid der Lebenden theilen, verbindet sich nun aber leicht noch eine weitere Vorstellung. Wird das Verbrechen, das

der Lebende begangen, gesühnt durch die Trauer, die über ihn im Hades verhängt wird, so braucht diese Trauer nicht mehr bloss in der Mitempfindung zu bestehen, mit der er die Schicksale seines Geschlechts begleitet. Sie kann ein selbständiges Leid sein, das ihm in jenem Dasein zugefügt wird. In ihren Anfängen reicht die Anschauung von einer immerwährenden Pein, die der Frevler in der Unterwelt erleide, in eine frühe Zeit zurück. So begegnen uns schon in der Odyssee die Bilder des Tantalos, der nach einem immer dargebotenen und immer wieder entzogenen Genusse schmachtet, und des Sisyphos, der unablässig den immer wieder herabrollenden Felsblock emporwälzt*). Aber sie sind hier augenscheinlich nur Hilfsmittel, welche die Phantasie geschaffen, um durch die Ewigkeit der Strafe ihre Furchtbarkeit zu erhöhen, und sie sind darum nur Fortsetzungen solcher Strafen, welche die Frevler schon im irdischen Dasein erduldet haben. Entsprechend hat auch die entgegengesetzte Idee der ins Jenseits sich fortsetzenden Belohnung der Tugend schon früh vereinzelt Vorläufer. So tritt die Vorstellung des Elysiums, wo die Abgeschiedenen ein müheloses, ewig heiteres Dasein verbringen, ebenfalls bereits in der Odyssee auf; aber diese Belohnung bleibt ein Vorzug für einzelne Sterbliche; in solchem Sinne wird sie dem Menelaos auf der Heimkehr von Troja geweissagt**).

Sobald diese Vorstellungen verallgemeinert, von einzelnen durch die Huld oder Missgunst der Götter ausgezeichneten Sterblichen auf die Gesamtheit der Menschen übertragen werden, so tritt damit von selbst das Leben nach dem Tode vollständig in den Dienst des Vergeltungsgedankens; es gestaltet sich zu einem System von Strafen und Belohnungen, welches nicht mehr bloss aus dieser Welt in das Leben nach dem Tode sich fortsetzt, sondern in dem letzteren erst seinen eigentlichen Anfang nimmt. Damit ist jene Forderung göttlicher Gerechtigkeit, welche im irdischen Dasein so oft unerfüllt bleibt, zu ihrer vollen, durch widerstreitende Erfahrungen nicht mehr zu trübenden Geltung gelangt. Die Götter der Unterwelt werden nun zugleich zu Richtern über die Thaten der Gestorbenen. Tartarus und Elysium werden als die vollständig getrennten Wohnorte der Sünder und der Seligen einander gegenübergestellt. Dort führt Pluto, hier der blonde Rhadamanthys die Herrschaft. Indem so die Götter des Schattenreichs in das Amt stra-

*) Odyssee 11, 582.

**) Odyssee 4, 561.

fender und lohnender Gottheiten einrücken, verblasst jene ältere Vorstellung, nach welcher noch im irdischen Leben dem Verbrechen die göttliche Strafe folge, und soweit sie erhalten bleibt, löst sie sich wenigstens von der unnahbaren Hoheit der Olympischen Götter, um an besondere Schicksals- und Strafgottheiten untergeordneter Art, die Mören, die Erinnyen, überzugehen, in denen gleichwohl eine Verfeinerung des sittlichen Gefühls sich verräth, weil sie weit unmittelbarer als der Blitzstrahl des Zeus und die Pfeile des Apollo als Verkörperungen der Furcht vor der Zukunft und der Gewissenspein des Schuldigen erscheinen. Bei diesem Wandel der Anschauungen verschwindet aber keineswegs die ethische Bedeutung der oberen Götter. Vielmehr gewinnt sie gerade dadurch einen höheren Werth, dass nicht mehr jeder einzelne Act göttlicher Gerechtigkeit, sondern nur die allgemeine Aufrechterhaltung derselben in ihre Hand gelegt ist. Sie gelten nun um so mehr als die Begründer und Erhalter der sittlichen Weltordnung im ganzen, während sie sich zum Vollzug derselben im einzelnen untergeordneter Werkzeuge bedienen.

Die Läuterung des sittlichen Gefühls, die mit der Ausbildung dieses Gedankens einer allgemeinen sittlichen Weltordnung verbunden ist, findet namentlich in zwei bemerkenswerthen Veränderungen der Anschauungen ihren Ausdruck. Die erste besteht darin, dass die Idee der Belohnung des Guten allmählich eine wachsende Bedeutung gewinnt. Die Götter erscheinen nicht mehr bloss als die Rächer begangenen Frevels, sondern, indem sie einem Jeden in einem künftigen Leben nach dem Mass seiner Handlungen im Diesseits sein Loos zutheilen, verkörpert sich in ihnen immer vollständiger der Gedanke einer allwaltenden Gerechtigkeit. Zugleich beschränkt sich nun diese nicht mehr bloss auf einzelne bevorzugte Sterbliche, sondern sie erstreckt sich in gleicher Weise über Hoch und Gering, so dass von selbst mit der Erwartung künftiger Vergeltung auch die Hoffnung auf die Ausgleichung jener unverschuldeten Unterschiede sich verbindet, die Geburt und zufällige Schicksale im Leben des Menschen herbeiführen. Die zweite Veränderung, die damit Hand in Hand geht, besteht in dem allmählichen Zurücktreten jener Vorstellungen göttlicher Strafe, die aus sittlich gleichgültigen Motiven den Menschen trifft, Vorstellungen, welche zumeist in der nämlichen Vermenschlichung der Götter ihre Quelle haben, die dieselben auch der menschlichen Schwächen und Leidenschaften theilhaftig macht. Je menschlicher der Gott erscheint,

um so mehr kann auch sein Zorn durch Handlungen gereizt werden, die nicht an sich tadelnswerth sind, sondern nur seinen zufälligen Launen und Wünschen widerstreiten. Ja es kann sich ereignen, dass Glück und Ruhm eines Sterblichen, sogar wenn sie aus sittlicher Tüchtigkeit entsprungen sind, den Zorn des Gottes erregen, weil das über das gewöhnliche menschliche Mass hervorragende Verdienst ein Vorrecht ist, das der Gott allein für sich in Anspruch nimmt. Auf solchen Voraussetzungen beruht die bei den Hellenen zu so mächtiger Entfaltung gelangte Vorstellung von dem Neid der Götter, eine Vorstellung, die trotz ihrer unsittlichen Auffassung von den Beweggründen des göttlichen Willens doch für die ethische Entwicklung selbst nicht ohne Bedeutung ist. In der That birgt die Idee des Neides der Götter, wenn auch in einer unvollkommenen religiösen Form, doch selbst einen sittlichen Kern. Auf der einen Seite liegt in ihr der Gedanke, dass allzu viel Glück leicht den Menschen übermüthig mache und so das Gleichgewicht seiner sittlichen Kräfte störe. Auf der andern Seite ist es die Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, die in jener Anschauung, dass ein gewisses Mass menschlicher Vorzüge nicht überschritten werden dürfe, ohne dass es durch ein entsprechendes Mass von Missgeschick aufgewogen werde, zum ersten Mal ihre Stimme erhebt. Indem aber allmählich diese Forderung vom Diesseits in das Jenseits verlegt wird, weicht zugleich der niedrige Affect des Neides der Idee einer vollkommenen Gerechtigkeit, welche nicht nur das Gute belohnt und das Böse bestraft, sondern auch alle Verschiedenheit der Lebensschicksale so ausgleicht, dass Jedem zukommt, was ihm gebührt. Doch in diesem Wandel der Anschauungen sind bereits Einflüsse zu verspüren, die nicht mehr der autonomen Entwicklung der Naturreligion angehören, sondern von dem allmählich herangereiften philosophischen Nachdenken auf dieselbe ausgeübt werden.

c. Der Einfluss der Philosophie auf die Vergeltungsvorstellungen.

Innerhalb der Entwicklung der Naturreligionen war die Ausbildung ethischer Gegensätze da vor allem nahe gelegt, wo der Mythos selbst von frühe an den Widerstreit glück- und unheilbringender Wesen ausgebildet hatte, wie dies bei den indogermanischen Völkern namentlich in der iranischen und zum Theil in der altgermanischen Mythologie geschehen war. Doch zeigt gerade die Entwicklung der iranischen Religionsvorstellungen, dass sich diese

vollständige Versittlichung des Unsterblichkeitsgedankens nicht ohne den Einfluss philosophischer Speculation vollzogen hat. Schon in den ältesten Hymnen des Zendavesta tritt uns eine Verbindung religiösen Empfindens und philosophischen Nachdenkens entgegen, wie sie überall auf die Einwirkung machtvoller Persönlichkeiten zurückweist, die den Inhalt der ursprünglichen Naturreligion in ethischem Interesse umgestalten.

Anderseits bieten nun aber auch die in dem Mythos überlieferten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, da in ihnen immerhin bereits, wie in allen religiösen Vorstellungen, sittliche Keime enthalten sind, der Philosophie willkommene Anknüpfungen bei ihren Versuchen die letzten Motive des sittlichen Bewusstseins nachzuweisen. So kommt es, dass vor allem das Ethische ein Gebiet ist, auf welchem sich Philosophie und Mythologie in der mannigfaltigsten Weise begegnen, sei es, dass der Mythos von philosophischen Gedanken durchdrungen wird, sei es, dass die Philosophie ihre Begriffe in mythologischen Bildern zu verkörpern strebt, oder sei es endlich, dass beide, Religion und Philosophie, dergestalt sich durchdringen, dass es kaum möglich ist zu entscheiden, ob die religiösen Elemente oder die philosophischen die überwiegenden sind. Als ein Beispiel der ersten Form, der von philosophischen Gedanken beeinflussten Religion, können wir wohl das Zoroastrische System, als ein Beispiel der zweiten, der von religiösen Ideen getragenen Philosophie, den Platonismus, und endlich als das unvergleichliche und nirgends wieder erreichte Vorbild einer völligen Durchdringung religiöser und philosophischer Elemente die religiöse Weltanschauung des Brahmanismus betrachten.

Ihre intensivste Steigerung hat die sittliche Verwerthung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode namentlich in zwei philosophischen Systemen gefunden, von denen das eine dem Orient, das andere dem Abendlande angehört: in der Vedantaphilosophie der Inder und in dem Platonismus. Beide haben auf die zwei weltbeherrschenden Religionen, auf den Buddhismus und das Christenthum, einen tiefgreifenden Einfluss ausgeübt. In consequenter Fortbildung des Gedankens, dass dem Tode ein unbegrenztes Dasein folge, dessen Werth nach dem Inhalt des gegenwärtigen Lebens sich richte, gestehen sie diesem Leben überhaupt nur die Bedeutung einer Vorbereitung auf das Jenseits zu. Zwar hatte, von ähnlichen Voraussetzungen aus, schon die altägyptische Theologie in die Beschäftigung mit Tod und Unsterblichkeit den Schwerpunkt

des religiösen Cultus verlegt. Aber um dieser Anschauung ihre volle Macht über die Geister zu geben, dazu bedurfte es gleichzeitig jenes speculativen Idealismus, den die Vedantaphilosophie und das Platonische System unabhängig von einander entwickelt haben. Der Aegypter sucht die ganze Körperlichkeit des diesseitigen Lebens in das jenseitige zu retten, das ihm daher nur eine Fortsetzung des sinnlichen Daseins ist. Das Brahmanische und das Platonische System erst erheben sich zum Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes, während ihnen die Sinnenwelt als eine vergängliche gilt, die nur in dem Masse einen Werth besitzt, als das unvergängliche geistige Sein an ihr Theil nimmt. So entwickelt sich hier jener Trieb, der Welt zu entfliehen und sich ganz in das eigene Innere zu vertiefen, der in der Vedantaphilosophie den vollen Gegensatz zu der werththätigen, den Zwecken des sinnlichen Daseins und der bürgerlichen Gesellschaft zugewandten Ethik des Hellenenthums bildet. Der Platonismus, selbst aus dem Hellenenthum hervorgegangen, steht zunächst noch vermittelnd zwischen beiden Gegensätzen. Aber in den mystischen Richtungen, in die er ausmündet, und in der mönchischen Askese, welche aus der Platonischen Verachtung der Sinnenwelt die praktische Folgerung zieht, treten auch hier die sittlichen Pflichten in den Hintergrund. Der Mystiker wie der Asketiker meinen, jener indem er sich ganz in den Gedanken einer übersinnlichen Welt versenkt, dieser indem er so viel als möglich die Schranken der Sinnlichkeit durch ihre Abtödtung zu vernichten glaubt, schon hier die ewigen Güter eines von der Last der Erde befreiten Daseins genießen zu können. So wird nach einer sittlichen Belohnung gestrebt ohne sittliche Handlungen, und indem das sittliche Leben von allen Beziehungen zur Aussenwelt gelöst wird, verschwindet jede wirkliche sittliche Thätigkeit. An diesem Widerspruch ist der Brahmanismus gescheitert. Das Christenthum aber hat, von einzelnen Verirrungen abgesehen, den Standpunkt des ursprünglichen Platonismus zu dem seinigen gemacht. Die sinnliche Welt ist ihm die Welt der sittlichen Handlungen. Auf sie bezieht sich die gesammte praktische Ethik des Christenthums. Die übersinnliche ist ihm die Welt der sittlichen Belohnungen und Strafen. Nach der Lebensanschauung des Christenthums soll daher der Mensch sich leiten lassen von der Idee einer übersinnlichen Welt, auf die ihm das irdische Leben als eine Vorbereitung gilt. Mit Rücksicht auf diese Beziehung der äusseren Handlungen zu einem ihrer eigenen Wirkungssphäre entrückten, aber von dem gläu-

bigen Gemüth innerlich vorausgeschauten Dasein gilt der christlichen Ethik die Gesinnung als Werthmesser des sittlichen Lebens. In keiner Religionsanschauung ist so energisch wie in der christlichen der Gedanke zum Ausdruck gekommen, dass Gott die Gewissen prüft, und dass nicht in der Werkheiligkeit der Handlungen, sondern in der Reinheit der Gesinnung das Verdienst des sittlichen Lebens besteht.

Hierdurch hat das Christenthum einen Conflict beseitigt, den die religiöse Ethik des Alterthums niemals zu lösen vermochte, den Kampf zwischen dem äusseren Sittengebot und der inneren sittlichen Pflicht, einen Kampf, der in der Sophokleischen Antigone einen so ergreifenden Ausdruck findet, vielleicht eben deshalb, weil hier der Dichter selbst der Lösung desselben nahe steht, ohne sie doch aus den Anschauungen seiner eigenen Zeit heraus geben zu können. Das Christenthum schlichtet den Streit, indem es der inneren sittlichen Pflicht, die das Gewissen vorschreibt, den unbedingten Vorzug einräumt vor der äusseren Gesetzmässigkeit der Handlungen.

Auf diese Weise sehen wir die Vorstellung, dass an die Handlungen der Menschen je nach ihrem sittlichen Werth Belohnungen und Strafen geknüpft seien, wesentlich unter dem Einflusse der philosophischen Vertiefung des religiösen Denkens eine Entwicklung einschlagen, welche den ethischen Gehalt der gesammten Religionsanschauungen und damit zugleich die Wirkungen derselben auf das sittliche Leben verstärkt. Aus der primitiven Ansicht, dass das Verbrechen, welches menschlicher Strafe entgeht, noch in diesem Leben früher oder später der göttlichen Strafe anheimfalle, hat sich allmählich der Glaube an ein System von Belohnungen und Strafen entwickelt, durch welches in einem künftigen, von den Mängeln der Wirklichkeit befreiten Dasein einem Jeden genau nach dem Werth seiner Handlungen vergolten werde. In der Schätzung dieses Werthes hat aber schliesslich der in der Gesinnung liegende innere Werth der Tugend über den äusseren der Handlungen den Sieg davongetragen.

Je mehr von frühe an die Vorstellung von der Macht der Götter die Furcht vor der Rache der Menschen oder vor der strafenden Staatsgewalt überragt, um so mehr müssen die in den natürlichen Lebensbedingungen gelegenen Motive des sittlichen Handelns durch die religiösen Motive verstärkt werden, und die Macht der letzteren muss wieder wachsen mit der Erhabenheit der Göttervor-

stellungen. Nichts aber ist dieser in so hohem Masse förderlich gewesen wie die an den Vergeltungsgedanken geknüpfte moralische Vertiefung der Gottesidee. Indem endlich die letzte Stufe dieser Entwicklung auf die Gesinnung den ausschliesslichen Werth legt, und indem sie die äussere Handlung nur insofern schützt, als sich in ihr die religiös-sittliche Gesinnung verräth, eringt sich in der Beurtheilung der sittlichen Eigenschaften das subjective Moment gegenüber dem ursprünglich vorherrschenden objectiven seine berechnete Geltung. Denn so verwerflich die Auswüchse dieses ethischen Subjectivismus zu dem Egoismus der asketischen Weltflucht auch sein mögen, die Werthschätzung der sittlichen Selbstbesinnung als solcher ist als ein hoher Gewinn anzuerkennen, durch welchen die religiöse Ethik ein starkes Gegengewicht bildet gegen die aus einer bloss objectiven Betrachtung der sittlichen Thaten so leicht entspringende Neigung zu einer äusserlichen Nützlichkeitsmoral.

d. Die Idee der sittlichen Weltordnung.

Den Vergeltungsvorstellungen bleibt, trotz ihrer grossen Bedeutung für die sittliche Entwicklung, der Vorwurf nicht erspart, dass sie den Egoismus als ethische Triebfeder anwenden, indem sie die sittliche Handlung nicht um ihrer selbst willen schätzen, sondern im Hinblick auf künftige Vortheile, die durch sie erworben werden. Je unzweifelhafter es ist, dass sie zu den wirksamsten Hilfsmitteln der sittlichen Ausbildung gehören, wenn sie nicht geradezu die wirksamsten genannt werden müssen, um so weniger kann man sich der Ueberzeugung verschliessen, dass hier unsittliche Motive den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht sind. Aber diese unerfreuliche Betrachtung fällt sofort unter einen andern Gesichtspunkt, wenn man bedenkt, dass Motiv und Zweck hier zugleich verschiedene Stadien in dem Verlauf der sittlichen Entwicklung bezeichnen: aus einem Zustande, in welchem das sittliche Bewusstsein selbst noch nicht stark genug ist, um unabhängig von fremdartigen Beweggründen den Willen zu lenken, kann sich der Mensch nur erheben, indem er das Sittliche zunächst als Erfolg seines Handelns kennen lernt. Nicht also das sittliche Motiv bringt ursprünglich den sittlichen Zweck hervor, sondern der als Erfolg gemischter Beweggründe erreichte Zweck erzeugt das sittliche Motiv.

Demgemäss vollzieht sich denn auch sichtlich schon innerhalb

der Vergeltungsvorstellungen selbst eine allmähliche Läuterung der Motive. Die Furcht vor der Strafe, dieses früheste und niedrigste Zuchtmittel ungebändigter Triebe, weicht allmählich dem edleren Affect der Hoffnung auf ein künftiges besseres Dasein, und in der Ausmalung des letzteren folgt die Phantasie der fortschreitenden Läuterung des sittlichen Bewusstseins. Auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung endlich tritt, durch die Hintansetzung der äusseren Werkheiligkeit und durch die ausschliessliche Werthschätzung der sittlich-religiösen Gesinnung, der Vergeltungsgedanke mehr und mehr in den Hintergrund, oder er wird doch zu einer als Motiv kaum wirksamen Zugabe. Denn die sittliche Gesinnung ist nichts, was mit Rücksicht auf Belohnungen oder Strafen, die ihr zu Theil werden, willkürlich hervorgebracht werden könnte. Man kann aus selbststüchtigen und an sich verwerflichen Motiven äusserlich gut handeln; man kann aber nicht aus verwerflichen Motiven gut gesinnt sein. Ist also nur erst der Schwerpunkt der sittlichen Werthschätzung in die Gesinnung verlegt, so wird damit der Vergeltungsgedanke zu einem in ethischer Beziehung bedeutungslosen Bestandtheil.

Indem auf diese Weise aus den Vorstellungen von der übersinnlichen Welt der Vergeltungsgedanke allmählich verschwindet, verschwinden aber nicht gleichzeitig jene Vorstellungen selbst. Denn sie entspringen nicht bloss aus den natürlichen Wünschen und Hoffnungen und aus der einem primitiven Rechtsgefühl angemessenen Forderung einer die unverdienten Verschiedenheiten der Lebensschicksale ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern ihre Quellen sind ebenso vielgestaltig wie die sittlichen Gefühle. Je mehr der Vergeltungsgedanke an Einfluss einbüsst, um so bedeutsamer wird daher für die Vorstellung einer jenseitigen Welt der Trieb, dem wirklichen Leben ein ideales Abbild gegenüberzustellen, in welchem die Mängel des ersteren getilgt sind. So verwandelt sich, indem gleichzeitig mit der eingetretenen Vertiefung des sittlichen Bewusstseins das Ethische den Hauptwerth erringt, die jenseitige Welt in das Ideal einer sittlichen Weltordnung. Da die wirkliche Welt den objectiven sittlichen Forderungen und dem Streben nach eigener sittlicher Vervollkommenung kein Genüge leisten kann, so wird das menschliche Gemüth angetrieben, das Ideal einer in sittlicher Beziehung vollkommenen und daher zugleich vollkommen beglückten Welt als eine unerlässliche Ergänzung des sinnlichen Lebens zu denken, ein psychologischer Process, der, wie die geschichtliche Er-

fahrung lehrt, mit um so zwingenderer Macht sich vollzieht, je mehr der Zwiespalt zwischen den ethischen Wünschen und Forderungen und ihrer Erfüllung im wirklichen Leben sich aufdrängt.

Diese Anschauung, aus den Vergeltungsvorstellungen entstanden und lange Zeit mit ihnen verbunden, löst allmählich von ihnen sich ab. Zuerst sind es nur die Tugendhaften, denen man den Eingang in jene ideale Welt offen hält; dann mildert die Annahme eines Läuterungsprocesses der mit Schuld Beladenen die Schrecken der ursprünglichen Rachevorstellungen, indem sie die zu erwartende Strafe zu einer vorübergehenden macht, um im Hintergrunde derselben die Aussicht auf eine allumfassende Versöhnung zu errichten. In der Seelenwanderungslehre und in dem Purgatorium der christlichen Mythologie hat diese Verbindung des Rache- und des Versöhnungsgedankens in einer zwar äusserlich verschiedenen, aber doch nicht bloss durch das gemeinsame ethische Motiv sondern auch durch die symbolische Form, in die dasselbe gekleidet wurde, verwandten Weise zwei die Phantasie mächtig erregende Gestaltungen angenommen. Bei der Seelenwanderung wird ein beflecktes Leben gesühnt, indem es in erniedrigten Formen so lange sich wiederernewert, bis die Sehnsucht von ihm befreit zu sein alle andern Triebe zerstört hat. Bei dem Purgatorium vereinigt das Element des Feuers unmittelbar beide Wirkungen in sich, den sühnenden Schmerz und die reinigende Läuterung.

Werden endlich auch diese letzten Versuche, die mythologischen Gestaltungen des Unsterblichkeitsglaubens durch symbolische Deutung und systematische Ausbildung ethisch zu vertiefen, beseitigt, so bleibt als letzte philosophische Form jenes Glaubens diejenige übrig, welche entweder mit der allgemeinen Idee einer idealen Fortsetzung des persönlichen Daseins sich begnügt, wie der Platonismus in seinen späteren Ausläufern innerhalb der abendländischen Philosophie, oder welche, allen persönlichen Wünschen entsagend, in der Rückkehr in den alles Individuelle aus sich entlassenden und wieder in sich aufnehmenden Urgrund der Dinge die Erfüllung des Daseins erblickt, wie die esoterische Form der indischen Vedantalehre und der ihr verwandte neuere Pantheismus*). In beiden Fällen, in dem Platonismus wie in der Vedantalehre, hat sich die Entwicklung der Läuterungsvorstellungen zu der Idee eines allgemeinen geistigen

*) Ueber das Verhältniss der exoterischen zur esoterischen Vedantalehre vgl. Deussen, Das System des Vedanta. Leipzig 1883. S. 104 ff.

Fortlebens innerhalb einer idealen Weltordnung nur in verschiedener Weise vollzogen. Während sich diese Entwicklung innerhalb des Platonismus in mehrere, zum Theil zeitlich weit getrennte und feindlich einander gegenüberstehende Systeme verzweigt, ist die Vedantaphilosophie das Werk einer Schule, und die Pietät der fortgeschritteneren Denker ist bemüht gewesen, das Werk der Vorfahren zu erhalten, indem sie zugleich den ethischen Werth der älteren Anschauungen für die niedrigeren Stufen der Erkenntniss sicherstellte. So tritt uns hier die einzigartige Erscheinung eines Systems entgegen, welches den Glaubensbedürfnissen aller Stufen gleichzeitig gerecht wird, da ausdrücklich die höhere Stufe die niedrigere als eine unvollkommenere Form der nämlichen Wahrheit betrachtet.

Indem die Vergeltungsvorstellungen aus dem Bilde der jenseitigen Welt verschwinden, hören sie aber nicht selbst auf, sondern sie wandern nur in das Diesseits zurück, von dem aus sie ursprünglich in die Zukunft übertragen wurden. Einem geläuterten sittlichen Bewusstsein erscheint nun die Unseligkeit eines befleckten Gewissens als die schwerste Vergeltung und zugleich als diejenige Sühnung der Schuld, die der inneren oder Gewissensseite derselben ebenso entspricht wie die rechtliche Strafe der äusseren, der Verschuldung gegen die Gesellschaft. Dies führt uns auf eine letzte, mit den Vergeltungsvorstellungen in nahem Zusammenhang stehende Erscheinung: auf die religiöse Sanction der Sittengesetze durch deren Umwandlung in religiöse Gebote.

e. Die Sittengesetze als religiöse Gebote.

Vermöge der innigen Verbindung sittlicher und religiöser Vorstellungen, welche in der Zurückführung der sittlichen Weltordnung auf eine göttliche Weltlenkung ihren Ausdruck findet, besitzen alle Sittengebote ursprünglich den Charakter religiöser Gebote. Sitte, Recht und religiöser Cultus sind in ihren Anfängen auf das innigste verschmolzen. Fast überall sind daher die Gesetzgebung und die Ueberwachung der Sitte ursprünglich priesterliche Functionen, und dieser äusseren Vereinigung der verschiedenen Bestandtheile der sittlich-religiösen Normen in der persönlichen Einheit ihrer Vertreter entspricht durchaus die mangelnde Scheidung der Gebiete im Völkerbewusstsein. Ein classisches Zeugniß für diese Vermengung der Vorstellungen, in der aber immerhin das specifisch religiöse

Element den Vorrang behauptet, ist der mosaische Dekalog. Er zerfällt genau in zwei Hälften. Die ersten fünf Gebote sind ausschliesslich religiös-sittlicher Art: sie beziehen sich auf die Heilighaltung des nationalen Gottes, seines Namens und des seiner besonderen Verehrung bestimmten Sabbattages; und an diese allgemeinsten Cultusvorschriften schliesst sich unmittelbar die Mahnung, Vater und Mutter zu ehren. Die darauf folgenden fünf Gebote dagegen besitzen den Charakter eigentlicher Rechtsnormen: sie verbieten Mord, Ehebruch, Diebstahl, das falsche Zeugniss und die hinterlistige Aneignung fremden Besitzes.

Jene Scheidung der Gebiete, die in dem Dekalog in der äusseren Aufeinanderfolge der verschiedenartigen Pflichtgebote erst leise sich ankündigt, gelangt nun zum Vollzug, indem zunächst die Rechtsnormen aus der ursprünglichen Gemeinschaft religiöser Vorschriften sich lösen. Ihnen folgen jene sittlichen Pflichtgebote, die, wie die Achtung des Alters, die Pietät gegen die Eltern, noch längere Zeit eine ungewisse Stellung zwischen Sitte und Recht behaupten. Aber mit dieser Scheidung der Gebiete hören ihre Wechselwirkungen nicht auf. In doppelter Weise verrathen sie eine nur latenter gewordene Fortdauer der ursprünglichen Verbindung. Erstlich nimmt auch die weltlich gewordene Rechtsgewalt die Pflege des religiösen Cultus noch unter ihren Schutz: selbst wenn die Sprache der äusseren Trennung zu Hülfe kommt, wie in der Gegenüberstellung des „Justum und Injustum“ und des „Fas und Nefas“ bei den Römern, so geschieht dies nur, um beide Begriffspaare dem allgemeinen Rechtsbegriff unterzuordnen. Sodann aber bleibt gegenüber der Rechtsübertretung dauernd die Auffassung bestehen, dass sie zugleich eine religiöse Verschuldung sei. Dieser religiöse Gesichtspunkt findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem Begriff der Sünde, einem Begriff, der von den ihm nahe stehenden des Vergehens, Verbrechens und der unsittlichen Handlung eben darin sich unterscheidet, dass er den Verstoss gegen das Sittengesetz als eine religiöse Verschuldung auffasst. Aber auch hier verräth sich wieder die ursprüngliche Einheit aller dieser Begriffe, indem die Grundbedeutung der Sünde keine andere ist als die des Verbrechens. Dass wir bei dem letzteren Ausdruck allein an die sociale und rechtliche Seite der Verschuldung denken, ist erst das Ergebniss einer Begriffsscheidung, die unter dem Einflusse der Trennung religiöser und sittlicher Vorstellungen entstand.

Je mehr nun diese Trennung fortschreitet, um so vollständiger entzieht sich das Gebiet specifisch religiöser Gebote der Aufsicht der den Schutz der Rechtsnormen verbürgenden Staatsgewalt: so rückt die letztere allmählich vollständig in die Stellung einer rein socialen Institution, welche das Religiöse nur insoweit in ihren Schutz nimmt, als die freie Befriedigung der individuellen religiösen Bedürfnisse und der allgemeine sittliche Werth des religiösen Cultus dies verlangen.

Doch bleibt die Trennung der Gebiete fortan eine einseitige. Nicht in gleicher Weise wie die politische Rechtsordnung die Pflichten des religiösen Cultus als solche betrachtet, die ausserhalb des Gebietes ihrer unmittelbaren Aufgaben liegen, kann die Religion ihrerseits die den Rechtsnormen zufallenden Pflichtgebote als fremdartige von sich abweisen, sondern sie betrachtet den gesammten Inhalt sittlicher Pflichtgebote, dem der Einzelne unterstellt ist, als einen untrennbaren Bestandtheil der religiösen Pflichten. Jedes Sittengebot gilt so an und für sich dem religiösen Bewusstsein als ein religiöses, jedes Vergehen gegen die Sittengesetze und jeder schwerere Verstoss gegen die allgemeinen Rechtsnormen ist zugleich Sünde, ein Abfall von Gott und seinem Gebot.

Die letzte Stufe dieser Entwicklung führt endlich zu einer Auffassung zurück, welche sich durch die völlige Verschmelzung des Inhalts der sittlichen und der religiösen Pflichtgebote wieder der ursprünglichen Einheit zu nähern scheint, mit der die ganze Entwicklung begonnen hat. Aber freilich ist jener Inhalt selbst zum Theil ein anderer geworden. Die äusseren Vorschriften des religiösen Cultus, deren Verletzung auf einer primitiven Glaubensstufe meist zu den schwersten Vergehen zählt, werden als sittlich gleichgültig anerkannt. Das Religiöse fliesst so mehr und mehr mit dem Sittlichen in eine untrennbare, aber zugleich von allen ethisch werthlosen Bestandtheilen gereinigte Einheit zusammen. Religion und Sittlichkeit unterscheiden sich nun nicht mehr nach ihrem Inhalte, sondern bloss nach dem Standpunkte der Betrachtung, den sie gegenüber diesem Inhalte einnehmen. Die Religion selbst wird, wie Kant es ausdrückt, zu dem als göttliches Gebot betrachteten Sittengesetze.

Auch auf diese Entwicklung hat die Philosophie einen unverkennbaren Einfluss geübt. Nirgends tritt dieser Einfluss so augenfällig hervor wie in der Religion und Philosophie der Inder. Da hier das Amt der Priester mit dem Stand der Philosophen zusammen-

fiel, so fehlte es in diesem Falle fast ganz an jenen Reibungen und Widerständen, welche im Abendlande die Entwicklung der Philosophie ebensowohl wie die des religiösen Bewusstseins beeinträchtigt haben. Dazu kommt aber, dass die Contraste der verschiedenen Entwicklungsstufen vielleicht grösser als irgendwo sonst sind und nun wegen ihres schon oben berührten bleibenden Nebeneinanderbestehens um so greller hervortreten. So peinlich eine Fülle von Cultusvorschriften das Leben des Volkes im Hause und in der Oeffentlichkeit regelt, und so strenge bei dem gemeinen Manne, der nicht zu den höheren Stufen der Erkenntniss vorgedrungen ist, die Summe dieser Vorschriften gehandhabt wird, so frei ist allen äusseren Geboten gegenüber der zur völligen Vertiefung in das göttliche Sein vorgedrungene Weise. Was dieser religiösen Entwicklung fehlt, ist nur die dem Christenthum eigene Richtung auf die Werththätigkeit der religiösen Gesinnung, ein Mangel, der es bei dem Inder zwar in der vollkommensten Weise zu dem Verzicht auf die äusseren mythisch-symbolischen Cultusgebote kommen lässt, der aber an die Stelle der äusseren Religion nicht die ethisch-religiöse Gesinnung und ihre Bethätigung im Leben, sondern eine unthätige mystische Contemplation treten lässt. Ein Vorzug dagegen kann der brahmanischen Philosophie nachgerühmt werden, dessen sich die im Kampfe mit der Theologie entstandene abendländische nicht in gleicher Weise erfreut: sie hat den erzieherischen Werth der Cultusvorschriften für das sittliche Leben erkannt. Nur so erklärt sich jenes friedliche Nebeneinanderbestehen der verschiedenen Entwicklungsstufen, bei welchem jede die andere als die in ihren Grenzen berechnete achtet.

Die Entwicklung der Sittengebote aus einem ursprünglich zu einer Einheit verbundenen Zusammenhang religiös-sittlicher Satzungen bestätigt das schon in den vorangegangenen Betrachtungen dieses Capitels gewonnene Ergebniss, dass das sittliche Gefühl um so vollständiger, auf einer je früheren Stufe wir es antreffen, mit dem religiösen in seinen Aeusserungen zusammenfällt. Hieraus zu schliessen, dass die Sittlichkeit aus der Religion entsprungen sei, wäre offenbar ebenso unberechtigt wie die umgekehrte Folgerung, dass die Religion in der Sittlichkeit ihre Quelle habe. Jede dieser Ansichten würde eines der ursprünglich ungetrennten Elemente vor das andere setzen. Wohl aber lehrt die Analyse der Entwicklungsformen der religiösen Vorstellungen, dass für diese, insofern ihr

Wesen in der Voraussetzung einer idealen Weltordnung besteht, sittliche Forderungen die stärksten Motive abgeben, und dass anderseits nicht minder der feste Glaube an die Existenz einer solchen idealen Welt, theils durch die Voraussetzung einer Wiedervergeltung, theils und besonders durch die Aufstellung sittlicher Vorbilder von idealer Vollkommenheit, auf die Ausbildung des sittlichen Lebens und der sittlichen Vorstellungen vom mächtigsten Einflusse ist. Kann angesichts solcher Wechselwirkungen von einer Entwicklung der Sittlichkeit, die unabhängig von den religiösen Motiven vor sich ginge, nicht die Rede sein, so ist nun damit aber freilich nicht bewiesen, dass nicht auf irgend einer der späteren Stufen des sittlichen Lebens die Sittlichkeit von ihrer religiösen Wurzel völlig sich lösen könne. Dann würden die religiösen Motive zwar bei ihrer Entstehung und ersten Ausbildung als unerlässlich vorauszusetzen sein, nicht aber zu ihrer Fortexistenz oder auch zum letzten Abschlusse ihrer Entwicklung. Der Gedanke, dass es sich so verhalten könne, wird durch die Existenz aller der philosophischen Begründungen der Ethik, welche von jenen religiösen Elementen ganz abstrahiren, unmittelbar nahe gelegt. Ein anderes bleibt freilich das sittliche Völkerbewusstsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, ein anderes die philosophische Theorie der Sittlichkeit. Immerhin liesse sich denken, dass ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden bestehe, wie sehr auch die theoretische Abstraction geneigt sein mag, gewisse Gesichtspunkte einseitig in den Vordergrund zu rücken und dagegen andere zu vernachlässigen, ein Umstand, der allein es erklärlich macht, dass ein und derselbe Thatbestand zu völlig entgegengesetzten Theorien Anlass bietet.

Wie es sich nun aber immer mit diesen Vermuthungen verhalten mag, das eine wird man ohne weiteres zugeben, dass, wenn eine Loslösung der Sittlichkeit von ihrer ursprünglichen religiösen Grundlage möglich sein sollte, eine solche nur stattfinden kann, falls neben den religiösen noch andere Motive existiren, die zu einer Entwicklung sittlicher Ideen Veranlassung geben. Diese werden es dann eben sein, welche von einzelnen Richtungen der philosophischen Abstraction in einseitiger Weise bevorzugt werden. Es gibt nur ein Gebiet, das in dieser Beziehung mit den religiösen Beweggründen des sittlichen Lebens sich messen kann: es sind dies diejenigen Erscheinungen der Sitte, welche in den socialen Bedingungen des menschlichen Lebens ihren Grund haben. Dass diese Bedingungen einen hervorragenden Einfluss auf die Entwicklung der sittlichen

Vorstellungen besitzen, bleibt unzweifelhaft, ob nun die religiösen Einwirkungen als bleibende oder als bloss vorübergehende angesehen werden. Jene Streitfrage selbst aber wird sich erst auf Grund der Untersuchung dieser beiden Classen vorherrschender Motive, der religiösen und der socialen, beantworten lassen. So fordert die vorangegangene Betrachtung der religiösen Beziehungen des sittlichen Lebens die Untersuchung der in der Sitte zur Geltung gelangenden socialen Factoren desselben als ihre nothwendige Ergänzung.

Drittes Capitel.

Die Sitte und das sittliche Leben.

1. Die allgemeinen Eigenschaften der Sitte.

a. Instinct und Sitte.

In den Rechtstheorien früherer Tage spielt bekanntlich die Streitfrage, wie man sich die Anfänge der menschlichen Gesellschaft zu denken habe, eine nicht geringe Rolle. Sogar in die heutige Philosophie und Anthropologie wirft dieser Streit noch immer seine Schatten. Ob der „Kampf ums Dasein“, der Wahlspruch des „Homo homini lupus“, mit dem dereinst Hobbes diesen Kampf anschaulich bezeichnete, die Rechtsordnung als ein zwingendes Gebot der Noth habe entstehen lassen; oder ob umgekehrt der Mensch den Conflict selbststüchtiger Interessen erst durch die Trübung einer ursprünglich reinen Sitte kennen gelernt: zwischen diesen beiden Extremen stellt die alte Gesellschaftstheorie die Wahl, als wenn es ein Mittleres zwischen ihnen nicht geben könne. Und doch ist die einzige unbestreitbare Thatsache auf diesem ungewissen Gebiete eben die, dass, so weit wir den Menschen in der Geschichte zurückverfolgen oder auf niedern Culturstufen beobachten, wir ihn überall mit den nämlichen guten und schlimmen Trieben behaftet finden, die heute wie immer die Quellen seines Glücks und seiner Leiden sind. In der That, die Frage, ob es ursprünglich einen einsam lebenden Menschen gegeben, ist wo möglich noch undiscutirbarer als die, ob der Mensch ohne Sprache oder ohne Religion existirt habe. Denn während eine Sprache in unserem Sinne und,

so viel wir wissen, auch religiöse Gefühle und Vorstellungen den Thieren fehlen, reichen die Formen socialer Vereinigung und die an sie gebundenen Bethätigungen von Liebe und Hass beinahe so weit zurück, als Empfindung und Wille in der lebenden Natur anzutreffen sind.

Die Betrachtung der Thatfachen des sittlichen Lebens kann daher von der Verwandtschaft, die gerade hier den Menschen mit den Thieren verbindet, nicht unberührt bleiben. Da wir rückhaltlos anerkennen müssen, dass die einfachsten Gefühle und Triebe bei Thier und Mensch von wesentlich übereinstimmender Beschaffenheit sind, werden wir auch nicht anstehen dürfen, in gewissen Erscheinungen des socialen Lebens der Thiere die Vorstufen jener Seiten des sittlichen Lebens anzuerkennen, welche wir an die Formen des Zusammenlebens geknüpft sehen. So wird die alte Frage von dem Ursprung der sittlichen Rechtsordnung in einem gewissen Sinne aus der Anthropologie in die Zoologie zurückverwiesen. So weit sie überhaupt zu erörtern ist, wird es sich nur darum handeln können die natürlichen Bedingungen aufzuzeigen, die, allen Einflüssen geistiger Cultur vorangehend, auf der Grundlage der allgemeingültigen Triebe Verbände gleichartiger Wesen entstehen lassen.

Wenn eine solche biologische Voruntersuchung selbst jedes anderen Werthes entbehrte, so würde sie doch schon aus einem methodologischen Gesichtspunkte nützlich sein. Denn darin wenigstens befinden sich alle Vereinigungen der Thiere, so tief sie auch sonst unter den primitivsten Formen menschlicher Gesellschaft stehen mögen, mit dieser in Uebereinstimmung, dass durch sie gewisse Zwecke erreicht werden, die für das Leben der Individuen oder mindestens der Mehrheit derselben förderlich sind. In allen derartigen Fällen liegt nun der Irrthum nahe, und er wird daher gewöhnlich zunächst begangen, anzunehmen, der erreichte Zweck sei zugleich die wirkende Ursache, hier speciell also das Motiv, welches den mit Bewusstsein geschehenden Handlungen zu Grunde liege. Auf die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft angewandt empfängt dieser Irrthum in manchen unzweifelhaft aus einer Ueberlegung der Zwecke hervorgegangenen Thatfachen eine so augenfällige Stütze, dass seine Widerlegung schwierig und für die populäre Anschauung vielleicht nie ganz überzeugend ist. Viel günstiger verhält sich die Sache bei den Thieren, wo das Missverhältniss zwischen dem wirklich erreichten Effect und der Reflexion, die erforderlich wäre um ihn absichtlich herbeizuführen, allzu gross

ist, als dass jene Meinung dauernd bestehen könnte. Auch ist gerade bei den einfachsten und verbreitetsten thierischen Trieben die Unmöglichkeit solch' bewusster Zwecküberlegung am einleuchtendsten. Dass das Thier wie der Mensch Nahrung zu sich nimmt, nicht um verlorene Körpersubstanz zu ersetzen und neue Kräfte für künftige Arbeit zu sammeln, sondern weil der Hunger ein quälendes und die Sättigung ein angenehmes Gefühl ist, gibt im allgemeinen Jedermann zu. Schon bei den socialen Trieben der Thiere sind die Erscheinungen wie ihre Bedingungen in der Regel von verwickelterer Art. Dennoch bleibt der Standpunkt der Beurtheilung der nämliche. Die Wandervögel ziehen nicht deshalb in Schwärmen, weil sie wissen, dass sie dadurch vor dem Abirren vom richtigen Wege und vor verfolgenden Feinden besser geschützt sind; die Ameisen und Bienen bauen nicht deshalb gemeinschaftlich ihre Wohnstätten, weil sie überzeugt sind, ihre übereinstimmenden Lebenszwecke in isolirter Arbeit niemals erreichen zu können, sondern diese Erfolge vollziehen sich, weil dort ein vorübergehender, hier ein bleibender Trieb die Individuen verbindet, ein Trieb, dessen psychologische Natur wir zwar in diesen Fällen nicht näher kennen, weil wir uns in das Bewusstsein eines völlig fremdartigen Wesens nicht zu versetzen vermögen, von dem wir aber sicherlich dies aussagen dürfen, dass er so wenig wie das Essen und Trinken aus einer Ueberlegung über seine physiologischen Zwecke entsprungen ist.

Wie die verbreitetsten thierischen Triebe, jene auf denen als auf seiner unveräusserlichen Naturgrundlage schliesslich auch der Bestand der menschlichen Gesellschaft beruht, ursprünglich entstanden seien, auf diese Frage ist uns wahrscheinlich immer die Antwort versagt. Wir können nur vermuthen, dass zwei organische Grundtriebe, der Nahrungs- und der Geschlechtstrieb, die hauptsächlichsten Ausgangspunkte nach verschiedenen Richtungen divergirender Entwicklungen gewesen sind. Bei diesen haben sich in fortschreitendem Masse zuerst die erzielten Zwecke immer verwickelter gestaltet, worauf dann in einer auf psychologischem Gebiete überall geltenden Rückwirkung von der Wirkung auf die Ursache die entsprechenden Thiere selbst immer mannigfaltiger geworden sind. Schon im Thierreiche hat es dabei wohl auch an intellectueller Mitarbeit nicht gefehlt. Die Erfolge der letzteren erscheinen aber vor allem deshalb uns unbegreiflich, weil wir hier eine unabsehbare Entwicklung bloss in ihren Resultaten vor Augen

Trinken?

haben, während jene Entwicklung selber höchstens aus den schwachen Spuren erschlossen werden kann, die von ihr in der Abstufung der Lebensgewohnheiten verwandter Thiere zurückblieben *).

Bei diesem Punkte letzter Uebereinstimmung eröffnet sich nun aber sofort zugleich die tiefe Kluft, die den Menschen vom Thiere trennt. Beide verdanken ihre individuellen wie socialen Lebensgewohnheiten zum allergrössten Theile der Erbschaft früherer Geschlechter. Aber beim Thiere ist diese Erbschaft ganz und gar niedergelegt in den physischen Nachwirkungen, welche die generelle Entwicklung in der Organisation zurückliess; beim Menschen ist sie, zu einem grossen Theile wenigstens, zugleich in der Form bewusster Ueberlieferung erhalten geblieben. Indem so der Mensch allein des Zusammenhangs mit der Vorzeit inne wird, gewinnt bei ihm jene Stetigkeit des Bewusstseins, welche beim Thiere meist nur die nächsten Momente mit einander verknüpft, immer aber auf das individuelle Leben beschränkt bleibt, eine Ausdehnung, die schon auf der niedersten Stufe mindestens die Tradition mehrerer Geschlechter umfasst, bis sie sich auf der höchsten über die Schranken der einzelnen Volksgemeinschaft hinaus zur Idee einer zusammenhängenden Entwicklung der gesamten Menschheit erhebt.

Diese geistige Verbindung des Menschen mit der Vergangenheit, welche zugleich den Blick auf die Zukunft in entsprechendem Masse über das individuelle Leben hinausführt, drückt nun vor allem der menschlichen Gesellschaft ihr eigenthümliches Gepräge auf. Das Thier folgt den Gesetzen, nach denen sich die Triebe jeweils in der Species differenzirt haben, zwar aus Anlass bestimmter Willensmotive, aber zugleich einem mechanischen Zwange gehorchend, der die Abweichung von den Gesetzen der Art immer nur innerhalb engster Grenzen ermöglicht. Dem gegenüber sind es hauptsächlich zwei Momente, durch welche sich das individuelle wie das sociale Leben des Menschen unendlich reicher und mannigfaltiger gestaltet. Das eine besteht in dem freieren Spielraum des Willens; das andere in der umfassenden Voraussicht, in jener Erwägung der Vergangenheit und der Zukunft mit Bezug auf die Gegenwart, deren der Mensch allein fähig ist.

In diesen zwei Momenten liegt nun zugleich der Grund, weshalb wir nur beim Menschen von der Existenz einer Sitte reden.

*) Vgl. hierzu meine *physiol. Psychologie*, 3. Aufl., II, S. 411 ff.

Denn als Sitte gilt uns jede Norm des willkürlichen Handelns, die in einer Volks- oder Stammesgemeinschaft sich ausgebildet hat. Die Sitte mag noch so strenge die Handlungen des Einzelnen überwachen, sie lässt diesem doch immer die Wahl frei sich ihren Vorschriften zu entziehen. Beim thierischen Instinct sind es im Gegensatze hierzu eindeutig bestimmende, einfache Motive, welche den Willen lenken, so dass die Freiheit der Wahl hinwegfällt oder doch auf den engsten Raum individueller Gewohnheiten beschränkt bleibt. Darum hat der Mensch zwar die Gewohnheit mit dem Thiere gemein, aber die Sitte ist menschliches Vorrecht. Und sie ist es zugleich, die jenes Princip der Freiheit, dessen sich im Bereich der Gewohnheit auch das thierische Bewusstsein erfreut, auf das Gesamtbewusstsein der Gesellschaft hinüberträgt. Dies ist aber die naturgemässe Folge der Erweiterung des Bewusstseins über die Grenzen des individuellen Lebens. Sitte und Instinct, beide sind ursprünglich aus individuellen Gewohnheiten hervorgewachsen. Aber während der Instinct die Wirkungen der Gewohnheiten zahlloser Generationen nur in der Form mechanisch gewordener und darum bewusstlos sich vollziehender Bewegungen enthält, sind in der Sitte die ständig gewordenen Gewohnheiten der menschlichen Gattung und ihrer Gliederungen als bewusst wirkende Motive erhalten geblieben: der Instinct ist mechanisch gewordene, die Sitte ist generell gewordene Gewohnheit des Handelns. In dem Instinct hat sich die anfangs mit Bewusstsein geübte Gewohnheit in bewusstloses Thun verwandelt; in der Sitte ist sie sammt ihren Motiven in ein allgemeineres Bewusstsein übergegangen. Jene Verwandlung des Geistigen in das Mechanische fehlt freilich auch dem Menschen nicht. Darum ist ihm der Instinct mit dem Thiere gemein, und namentlich im Gebiet der Sitte mangelt es nicht an instinctivem Thun. Aber die Entwicklung der Sitte setzt Geschichte voraus — Geschichte nicht im Sinne einer ausserhalb der Erscheinungen vor sich gehenden Herstellung ihres Zusammenhangs, sondern in dem ursprünglichen eines sich selbst dieses Zusammenhangs bewussten Geschehens. Wie die Vielheit der Motive und die mit ihr verbundene Freiheit der Wahl nach der Seite des Willens, so bezeichnet die Verbindung des individuellen mit dem allgemeinen Denken nach der Seite des Bewusstseins die Schranke zwischen Mensch und Thier.

Können wir aber trotz dieser wesentlichen Unterschiede mit Rücksicht auf ihren Ursprung wie auf ihre Erfolge die thierischen

Instincte die Analoga menschlicher Sitten nennen, so treffen schliesslich auch darin beide zusammen, dass der allgemeinste Inhalt der Zwecke, denen sie dienen, ein übereinstimmender ist. Es gibt individuelle und sociale Instincte. Die ersteren, getragen vom verbreitetsten und dauerndsten der organischen Triebe, dem Nahrungstrieb, dienen der Erhaltung und dem Schutzbedürfniss des Einzelwesens; die letzteren, deren wichtigster Regulator der Geschlechtstrieb ist, dienen dem Schutze und der Erhaltung der Gattung — ein Zweck, der freilich in der mannigfaltigsten Weise, meist fördernd, in manchen Fällen aber auch störend, auf das individuelle Dasein zurückwirken kann. Aehnlich enthält die Sitte, obgleich sie immer eine gemeinsame Norm des Handelns ist, theils individuelle theils sociale Zwecke, und im letzten Grunde ist es auch bei ihr ein bald beschränkteres bald allgemeineres Schutzbedürfniss, von dem sie getragen und, wenn der ursprüngliche Zweck untergegangen ist, in meist veränderten Formen am Leben erhalten wird. Nur sind die Zwecke der Sitte unendlich vielgestaltiger geworden, und sie haben, der Vergeistigung der gesammten Lebensgeschichte der Art entsprechend, den ganzen Inhalt auch der höheren Lebenszwecke in sich aufgenommen; ja, nachdem die unveräusserlichsten Zwecke des Einzelnen und der Gesammtheit von dem Rechte, dieser aus der Sitte allmählich hervorgegangenen zwingenderen Lebensnorm, in Besitz genommen sind, bleiben es vorzugsweise die freieren und rein geistigen Interessen des Lebens, auf die sich das Gebiet der Sitte beschränkt.

Die Vermuthung liegt nahe, dass eben dieses Schutzbedürfniss, welches durch die Sitte erfüllt wird, und welches mindestens in vielen Fällen ihre Erhaltung bewirkt, zugleich die Ursache ihrer Entstehung sei. Wenn die Art wie wir essen und wie wir uns kleiden, so weit sie auch von den primitivsten Formen der Nahrung und Kleidung entfernt sein mag, doch für die Befriedigung unserer heutigen Lebensbedürfnisse im allgemeinen die zweckmässigste ist; oder wenn, um einige der geistigen Seite der Sitte angehörende Beispiele zu wählen, die Tracht des Trauernden, des Geistlichen und des Richters, der Anstand des Benehmens, die Höflichkeit im Umgang mit Andern und selbst die manchmal lästigen Formen der Etikette dem Einzelnen wie der Gesellschaft einen wirksamen Schutz gegen die Aeusserungen der Rohheit und brutalen Selbstsucht gewähren: sollte dann nicht eben das Bedürfniss einen solchen Schutz zu errichten auch den Ursprung aller dieser Sitten veranlasst haben?

Doch gerade hier kommt jene Bemerkung zur Geltung, die uns oben bei der Hervorhebung der Analogie zwischen Instinct und Sitte entgegentrat. Die vollendetste Zweckerfüllung verbürgt noch nicht die Identität von Zweck und Motiv. In der That, die Geschichte der Sitte bildet eines der merkwürdigsten Beispiele der ursprünglichen Incongruenz beider. Indem sie zeigt, dass fast alle und insbesondere alle bedeutsameren Lebensformen auf eine dem späteren Bewusstsein entwindende religiöse Wurzel zurückführen, lehrt sie zugleich, dass die Selbsterziehung des Menschen zu Sitte und Sittlichkeit mit der Entwicklung des religiösen Cultus beginnt.

b. Der religiöse Ursprung der Sitte.

Wo immer es möglich ist eine Sitte in die Nähe ihres Ursprungs zurückzuverfolgen, da führt dieser auf Vorstellungen, die zumeist von den späteren Motiven weit verschieden sind. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle scheinen aber religiöse Vorstellungen die letzten Quellen zu sein, aus denen die Sitte geflossen ist. Sie erscheint dann als eine Cultushandlung, und ihre verpflichtende Kraft verdankt sie theils der Gemeinsamkeit des Cultus theils der Wichtigkeit, die diesem vermöge seines Einflusses auf die Gunst oder Ungunst der Götter für das Wohl Aller beigelegt wird.

Diese Beziehung zum Cultus geräth nun in den späteren Gestaltungen der Sitte fast regelmässig in Vergessenheit. Nicht nur in den Sitten der Culturvölker ist sie höchstens in schwachen Anklängen erhalten geblieben, die manchmal erst durch die Vergleichung mit ihren lebendigeren Urbildern zu einem gewissen Verständniss gelangen, sondern selbst bei den rohesten Naturvölkern pflegen neben den actuell gebliebenen Cultusgebräuchen andere als unverstandene und ihrem religiösen Ursprung entfremdete Lebensgewohnheiten fortzudauern. Dabei tritt uns aber stets noch ein weiteres Moment entgegen, welches namentlich für die Erhaltung der Sitte wesentlich ist: während die ursprüngliche Bedeutung verblasst, schafft sich die zur Gewohnheit gewordene Handlung einen neuen Zweck, dessen sich zwar derjenige der sie ausübt nicht immer deutlich bewusst wird, der aber trotzdem die Macht ist, die von nun an die weiteren Veränderungen und unter Umständen den schliesslichen Verfall der Sitte bestimmt. Vom genetischen Gesichts-

punkte aus erscheinen demnach die meisten der selbst unter uns noch lebenden Sitten als die Ueberlebnisse dereinstiger Cultushandlungen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden, und die neuen Zwecken dienstbar gemacht sind. Indem nun diese neuen Zwecke ebenfalls sich verändern können, gewinnt die Sitte bei constant bleibender Form einen stetig wechselnden Inhalt. Aehnlich wie das nämliche Wort in den verschiedenen Perioden der Sprachgeschichte eine völlig abweichende Bedeutung bergen kann, so ist auch die Sitte in ihrer äusseren Erscheinungsform conservativ, ihr Zweck aber passt sich unaufhörlich dem jeweiligen Bedürfnisse der Zeit an.

Da die Zurückverfolgung jeder einzelnen Lebensgewohnheit bis zu ihrer ursprünglichen Bedeutung wenigstens für jetzt noch ein Ding der Unmöglichkeit ist, so lässt sich nun freilich in vielen Fällen der religiöse Ursprung einer Sitte nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erschliessen. Auch ist es zweifellos, dass es Sitten gibt, die in anderweitigen Traditionen ihre nächsten Quellen haben. Insbesondere sind es ältere Rechtsanschauungen, die nicht selten in einzelnen nicht mehr verstandenen Gebräuchen fortleben. So haben sich weit verbreitet über die Erde in gewissen manchmal zum Spiel gewordenen Hochzeitsceremonien Erinnerungen an eine einstige Entstehung der Ehe durch Raub oder durch Kauf erhalten. Andere Sitten, wie die in Rom und Griechenland übliche, dass die Mütter des Bräutigams und der Braut die Neuvermählten einander zuführen, erinnern an die uralte dereinst in weitem Umfang das Erb- und Besitzrecht beherrschende Vorstellung, dass der Mutter, nicht dem Vater das nächste Anrecht an den Kindern zukomme. Mag aber immerhin zugegeben werden, dass die Sitte, wie sie alle Lebensgebiete durchdringt, so auch in allen ihre ursprünglichen Wurzeln hat, so bleibt nicht zu übersehen, dass in jenem frühen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in welchen die erste Entwicklung der meisten Sitten zurückreicht, die verschiedenen Lebensgebiete überhaupt noch nicht getrennt waren, und dass insbesondere von religiösen Vorstellungen das menschliche Leben selbst in seinen alltäglichsten Bedürfnissen und Gewohnheiten durchdrungen wurde. Jede irgend wichtigere Handlung ist ursprünglich mindestens zugleich ein religiöser Act, und die Normen des Handelns, an die sich der Mensch in den ernsteren Momenten seines Lebens gebunden fühlt, gehen bald auch auf die unwichtigeren Lebensgewohnheiten über, die jenen irgendwie ähnlich sind. Wie das Götterbild

aus dem Tempel in das Wohnhaus wandert, so wird das Gebet von dem Opferschmaus übertragen auf die tägliche Mahlzeit. Jene Sitte, dass die Mutter der Braut diese dem ihr bestimmten Gemahl zuführt, findet ihren religiösen Hintergrund darin, dass die Frau als die Priesterin des Hauses galt, wie denn das Alterthum zur Göttin des Herdes eine weibliche Gottheit wählte. So hat vielleicht erst die priesterliche Würde der Frau die Stellung einer Herrin des Hauses erobert.

In vielen Fällen freilich wird eine Sitte, nachdem ihr einstiger Zweck verschwunden, neuen Lebenszwecken von ernsterer Bedeutung nicht mehr dienstbar gemacht. Einige der oben erwähnten Hochzeitsgebräuche, wie z. B. der nicht selten noch vorkommende Scheinkampf des Bräutigams mit den Verwandten der Braut, zählen hierher. Obgleich scheinbare Ausnahmen von der Regel, sind diese Thatsachen doch merkwürdige Zeugnisse für jenes Streben nach Erhaltung, das einer jeden durch Generationen hindurch ständig gewordenen Lebensgewohnheit innewohnt, und man kann daher zweifeln, ob es mehr dies Erhaltungsbestreben an sich oder der neu entstandene Zweck ist, der eine Sitte am Leben erhält.

Für das sittliche Leben haben die völlig zwecklos gewordenen Rudimente früherer Sitten keine Bedeutung mehr. Sie sind hinfällig gewordene Ueberlebense eines längst vergessenen Cultur, die meist nur noch dem Spielbedürfnisse genügen. Insofern aber auch sie mit der Befriedigung dieses Bedürfnisses einen Zweck erfüllen, gilt die Regel, dass Lebensgewohnheiten, die ihre ursprünglichen Zwecke verloren haben, neu entstandenen ihre Erhaltung verdanken, immerhin auch für sie. Zugleich hält jedoch der Sprachgebrauch die Verbindung, in die von ihm das Sittliche mit der Sitte gebracht ist, darin fest, dass er in der Regel nur solchen Lebensgewohnheiten den Namen der Sitte zuerkennt, die zu dem sittlichen Leben in einer unmittelbaren Beziehung stehen. Dabei braucht übrigens diese keineswegs nothwendig eine für das sittliche Leben förderliche zu sein. Den Kannibalismus z. B. und den Frauenraub rechnen wir zu den Sitten, so wenig wir auch den sittlich nachtheiligen Einfluss derselben verkennen werden. Auch die „schlechte Sitte“ bleibt eine Sitte, so lange ihr überhaupt der Charakter der verbindenden Norm zukommt. Nicht die Zwecklosigkeit an sich ist es also, die den sinnlos gewordenen Gebräuchen und Spielen den Charakter der Sitte entzieht, sondern allein das Fehlen der verpflichtenden Macht, die eine Folge des Mangels ernsterer Zwecke ist. In einem gewissen

Grade kann allerdings die Macht der Gewohnheit den Zwang des Zweckes ersetzen. In gleichem Masse pflegt sich dann aber auch selbst der sinnlos gewordene Gebrauch dem Gebiet der Sitte zu nähern*).

In unserer heutigen Cultur ist die Sitte ihrem religiösen Ursprung so sehr entfremdet, dass uns Religion und Sitte als zwei völlig verschiedene Gebiete gelten. Begünstigt wurde diese Scheidung durch den nämlichen Vorgang, der auch die Rechtsanschauungen der Völker allmählich vom Gebiet der eigentlichen Sitte getrennt und diesem nur die überlebten Rechtsanschauungen früherer Zeiten überlassen hat. An die Stelle der im allgemeinen Bewusstsein lebenden blossen Vorstellung der Verpflichtung ist die verpflichtende Norm des Gesetzes getreten. Das Gesetz aber scheidet sich von der Sitte, indem es die Pflicht, die es ausspricht, durch bestimmte Strafgebote, die es gegen ihre Unterlassung richtet, erzwingt. Dieser Zwang hat zwar für das Gebiet der religiösen Verpflichtungen, für das er mit am frühesten eingetreten war, zum Theil wieder aufgehört. Dennoch bezeichnet sein Eintritt einen historischen Wendepunkt, von dem aus fortan die religiösen Pflichtgebote und die Handlungen, die aus ihrer Erfüllung hervorgehen, dem Bereich der eigentlichen Sitte entzogen bleiben. Denn indem jene Gebote zuerst in dieser und dann in einer jenseitigen Welt dem Glaubensgehorsam Belohnungen und dem Ungehorsam Bestrafungen in Aussicht stellen, bilden sie auch dann noch ein eigenthümliches Rechtsgebiet, wenn keine politische Strafgewalt mehr den Gesetzen desselben zu Hülfe kommt. Ja man könnte sagen, der specifische Charakter des reli-

*) Es ist von Jhering (Zweck im Recht, II, S. 23) bemerkt worden, die Sprache bezeichne mit dem Singular „Sitte“ vorzugsweise die gute Sitte, während sie unter dem Plural „Sitten“ sowohl gute als schlechte verstehe. Dieser Satz ist wohl mit der Einschränkung zutreffend, dass jener Singular den Collectivbegriff der in einer Gesellschaft überhaupt geltenden Sitten bezeichnet, womit dann die negative Form Unsitte zusammenhängt, durch welche eine einzelne Sitte von der eigentlichen Sitte ausgenommen und ihr sogar als Gegensatz gegenübergestellt wird. Diese Verwendung des Collectivbegriffs Sitte im Sinne der „boni mores“ der Römer gehört offenbar zu jenen rückwärts gerichteten Uebertragungen der Bedeutung, an denen es auch sonst in der Sprache nicht mangelt. Nachdem die „Sittlichkeit“ von der Sitte abgeleitet worden, verwendet man nun die letztere ohne weiteres im Sinne der ersteren, in Uebereinstimmung mit der jener Ableitung allerdings mehr untergeschobenen als ursprünglich eigenen Vorstellung, dass in der Sitte die sittlichen Anschauungen ihren Ausdruck finden. Vgl. hierzu Cap. I, S. 19.

grössten Rechtsgebiets kommt nur um so reiner zur Geltung, je mehr auch die Strafgewalt der Kirche eine bloss innerliche geworden ist, die die Gewissen trifft. Der erste Schritt hierzu besteht darin, dass sie sich auf jenes Reich zukünftiger Hoffnungen zurückzieht, dem, so lange das eigennützige Interesse vorwaltet, in der Auffassung der Religion der grösste Einfluss auf die Befolgung der religiösen Gebote zukommt.

c. Die Zweckmetamorphosen der Sitte.

Wenn nun auch die religiösen Normen selbst dem Machtbereich der Sitte entzogen bleiben, so erhalten sich um so sicherer in dieser jene Rudimente früherer Cultushandlungen, die sie theils neuen Zwecken dienstbar gemacht hat, theils aber als zwecklose oder lediglich der spielenden Unterhaltung dienende Gewohnheiten weiter führt. Auf solche Weise ist noch unser heutiges Leben überall von den Resten längst vergangener Culte erfüllt, die, indem sie den veränderten Lebensbedingungen entsprechend neue Gedanken in sich aufnehmen, die Verwandlungsfähigkeit der organischen Lebensformen auf geistigem Gebiet nur in unendlich gesteigerter Gestalt zu wiederholen scheinen. Freilich fehlt es unter diesen Ueberlebissen auch nicht an Versteinerungen, an abgestorbenen Resten früherer Lebensformen, die ihre Erhaltung einzig und allein jener Macht des Beharrens verdanken, der unsere Vorstellungen ähnlich unterworfen sind wie die Körper der äussern Natur. Betrachten wir die Resultate solcher Verwandlungen losgelöst von ihrer geschichtlichen Vergangenheit, so werden wir leicht verführt sie in den Gesichtskreis unserer heutigen Erfahrungen einzuschränken und ihnen die Zwecke, die sie allenfalls heute erfüllen oder auch nur erfüllen könnten, als Ursachen ihrer Entstehung unterzuschieben. Dabei entgeht uns gerade das für alle geistige Entwicklung und insbesondere für die sittliche überaus wichtige Gesetz der Vorbereitung neuer Lebenszwecke durch bereits vorhandene, aber ursprünglich andern Zwecken dienende Formen des Handelns. Auch hier bietet wieder der Bedeutungswandel der Wörter das Beispiel eines analogen und verdeutlichenden Processes. Indem ein neuer Begriff das geeignete Wort, das nur einer geringen Verschiebung seiner Bedeutung bedarf um ihm dienstbar zu werden, bereits vorfindet, wird die Begriffsbildung selber erleichtert, ja vielleicht überhaupt erst möglich ge-

macht. Wie aber die Sitte an sich keineswegs immer eine gute sein muss, so wird auch bald von gleichgültigen bald sogar von unsittlichen Zwecken die ihrer einstigen Bedeutung entfremdete Lebensgewohnheit in Beschlag genommen. Das Streben der Sitte, nach Verlust ihres ursprünglichen Inhaltes in neuen Gestaltungen weiterzuleben, erleichtert die Entstehung der verschiedenartigsten Zwecke. Wenn die sittliche Entwicklung schliesslich doch aus jenem Gesetz des Beharrens in der Veränderung die Hauptvorthelle zieht, so ist darum nicht diesem Gesetz das Verdienst beizumessen, sondern allein den in der sittlichen Entwicklung selbst sich äussernden Kräften.

Es wird die Aufgabe der folgenden Darstellung sein, aus dem reichen Stoff der Sittengeschichte die hauptsächlichsten Momente hervorzuheben, in denen die ethisch werthvollen Wirkungen der Transformation der Sitte zum Ausdruck gelangen. Es mag daher hier genügen zunächst diese selbst an einigen Beispielen zu veranschaulichen, die ich absichtlich dem Bereich ethisch gleichgültigerer Gewohnheiten entnehme, indem ich sie zugleich so wähle, dass ihre heutigen Zwecke von den ursprünglichen möglichst weit abliegen.

Man hat die bei fast allen Culturvölkern verbreitete und einem feineren sittlichen Gefühl sicherlich widerstrebende Sitte der Leichenschmäuse daraus erklärt, dass die Hinterbliebenen um ein zahlreiches Leichengefolge anzulocken den sich einfindenden Gästen als Entschädigung ihrer Mühe ein Gastmahl dargeboten hätten. Zuerst freiwillig gegeben, sei dieses dann von den Empfangenden gefordert worden, so dass, als das ursprüngliche Motiv in Wegfall gekommen war, das selbstsüchtige Interesse der gleichgültigen Theilnehmer die Sitte am Leben erhalten habe. Diese sei auf solche Weise aus einer von dem Einzelnen freiwillig gebotenen Leistung zu einer von der Gesamtheit erzwungenen und für den ersten Urheber der Gewohnheit, den Leidtragenden, lästigen Pflicht geworden*). Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass diese Erklärung wirklich die Motive trifft, die in manchen Bevölkerungskreisen zur Erhaltung der Sitte beitragen, obgleich da, wo das Trauergefolge auf die Erlangung des Leichenmahls Werth legt, auch wohl die Leidtragenden nicht ganz selten sind, die durch den Glanz, den ein stattlich hergerichteter Mahl verbreitet, ihre Trauer zu ermässigen wissen. Denn wo die Leichenschmäuse bestehen blieben, da sind sie zunächst

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 244.

ein Privileg der Wohlhabenden, und der reiche Bauer pflegt Werth darauf zu legen, dass man an der Grösse dieser Leistung die Stattlichkeit seines Besitzes ermesse. Aber wie viel oder wie wenig Wahrheit jene Erklärung vom heutigen Standpunkte der Auffassung der Sitte aus enthalten möge, von dem Ursprung der letzteren liegt sie ganz gewiss weit ab. Wie sollte auch eine Sitte, die so verbreitet bei Natur- und Culturvölkern vorkommt, dass sie überall zu den frühesten menschlichen Lebensgewohnheiten zu gehören scheint, aus einer solchen zwar unter gewissen Verhältnissen begreiflichen, aber doch immerhin particulären Erwägung entspringen? Wo wir den Leichenschmaus in seinen ursprünglichen lebensvolleren Formen antreffen, da ist derselbe eng umwoben von andern religiösen Cultushandlungen, denn er bildet einen wesentlichen Bestandtheil des Todtencultus. Wenn heute auf deutschen Dörfern das Leichenmahl eine weltliche Feier geworden ist, die mit den kirchlichen Gebräuchen bei den Begräbnissen nichts mehr zu thun hat, so war das anders bei unsern germanischen Voreltern. Der Leiche selbst gab man ausser Schmuck und Waffen Speisen und Getränke mit; und wie es bei manchen Naturvölkern noch heute geschieht, so wurde von den Hinterbliebenen am Orte der Bestattung selbst das Todtenessen gehalten.

So treten uns denn ursprünglich zwei Motive als die Träger dieser Sitte entgegen. Das Todtenmahl in seiner frühesten Gestalt ist ein Opfermahl. Wie bei jedem wichtigen Lebensacte, so opfert der primitive Mensch vor allem auch bei der Bestattung eines Stammesgenossen den Göttern. Theils wünscht er die Huld derselben für die Verstorbenen zu gewinnen, theils aber — und dies ist wohl die noch ältere Vorstellung — ist der Abgeschiedene selbst ein Gegenstand des Cultus: die Seelen der Todten umschweben als Schutzgeister, unter Umständen aber auch als unheilbringende Schatten die Wohnstätten der Lebenden; symbolische Handlungen, die auf ihre Verehrung oder Versöhnung Bezug haben, nehmen daher überall im ursprünglichen Cultus eine wichtige Stelle ein. Ein zweites, wohl späteres Motiv, welches aber selbst an die Stelle dieses einstigen Todtencultus allmählich getreten sein mag, liegt in der religiös-symbolischen Bedeutung der gemeinsam genossenen Mahlzeit. Der gemeinsame Genuss von Nahrung und Getränk ist für den Naturmenschen, namentlich dann wenn es in feierlicher Weise, gewissermassen unter der Assistenz der Götter geschieht, ein religiöses Symbol der Verbrüderung. Der Wunsch

das letzte Mahl mit dem Verstorbenen zu theilen, von den Speisen die man ihm in die jenseitige Welt mitgibt selbst zu geniessen, entspringt daher aus einem Gefühl der Pietät ähnlich dem, welches den Menschen ursprünglich antreibt, von dem Thier das er den Göttern opfert selber zu essen.

Diese letzte Form des Todtenmahls ist wohl diejenige, deren Spuren am längsten erhalten bleiben. Nachdem sie zuerst aus einer sinnlichen in die symbolische Bedeutung übergegangen, verliert sie allmählich auch die religiöse Beziehung. Das Todtenmahl wird dann zu einem Erinnerungsmahl, bei dem man in Reden und Gesprächen der Tugenden des Verstorbenen gedenkt. So vereinigten sich nach der Schlacht von Chäroneia die Eltern und Brüder der Gebliebenen bei Demosthenes zum feierlichen Mahle. Es wäre gewiss an sich nicht undenkbar, dass jener pietätvolle Sinn, in welchem der gebildete Grieche der attischen Periode das Andenken seiner Verstorbenen feierte, auch noch im heutigen Leichenschmaus seine Spuren zurückgelassen hätte. Wenn dies thatsächlich nicht der Fall, sondern wenn im Gegentheil die Sitte nach unserem heutigen Gefühl zu einer Unsitte geworden ist, so mag ein Theil der Schuld jener Missgunst beizumessen sein, mit der das Christenthum das altgermanische Todtenmahl ebenso wie andere heidnische Gebräuche verfolgte. Wo aber einmal eine Sitte missachtet wird, da bemächtigen sich ihrer leicht unlautere Motive, indem in einer hier nicht selten vorkommenden Verkettung die Wirkung auf ihre Ursache zurückgreift.

Ein verwandtes Beispiel ist die weniger entartete, aber doch verhältnissmässig bedeutungslos gewordene Sitte des Zutrinkens. Sie ist in ihrem Ursprung verwandt mit der vorigen; denn wie jene auf das Speiseopfer, so führt diese auf das Trankopfer zurück. Mehr noch als die gemeinsam genossene Nahrung galt bei unsern Voreltern der gemeinsame Trunk als Symbol der Verbrüderung. Theils kommt dieser Auffassung die erregende Wirkung des Weins und anderer berauschender Getränke, die eben dieses Einflusses wegen bei allen Völkern seit frühen Zeiten zu solchen Zwecken gewählt wurden, zu Hülfe; theils aber verbindet sich die Vorstellung des den Muth entflammenden Trankes mit der des Blutes, welches überall in der Anschauung des Naturmenschen als der Sitz der Lebenskräfte gilt. Wer das Blut des Feindes trinkt, eignet sich dessen Stärke an; wer mit dem Freunde einen Tropfen Blut tauscht, wird ihm dadurch blutsverwandt, gleich dem leiblichen Bruder. In

der letzteren Form schliesst heute noch der Indianer und Neger den Bund der Blutsbrüderschaft. Eine milder gewordene Zeit hat aber frühe schon als stellvertretendes Symbol den Trunk aus dem nämlichen Becher eingeführt, wobei freilich die Ceremonie mit ihrem blutigen Ernste zugleich viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung verlor. Der Brüderschaftstrunk beschränkte sich bald nicht mehr auf den Einzelnen, sondern er verband leicht alle Genossen eines Gastmahls, zwischen denen von Hand zu Hand der Becher kreiste. So ermässigte sich das Symbol zuerst zum Zeichen der Freundschaft, um schliesslich ein blosses Ausdrucksmittel geselliger Aufmerksamkeit zu werden. Als der Becher nicht mehr von Mund zu Mund kreiste, sondern die üppiger gewordene Zeit Jedem sein eigenes Trinkglas in die Hand gab, deutete man den gemeinsamen Trunk aus demselben Becher durch das Anstossen der Gläser an, und der Brüderschaftstrunk zwischen zwei einzelnen Zechgenossen wurde nun durch das Zutrinken ersetzt. Sicherlich ist bei der ersten Entstehung dieser Gebräuche die Erinnerung an die lebendigeren Formen die durch sie verdrängt wurden noch vorhanden gewesen. Heute sind sie ihrem Ursprung völlig entrückt, und das einzige, was sie noch mit demselben gemein haben ist das allgemeine Gefühl wohlwollender Gesinnung. Dass an die Stelle dieses immerhin dem Ursprung der Sitte verwandten Motivs gelegentlich auch einmal ein völlig heterogener Zweck treten konnte, wer möchte dies leugnen? So wenn der asiatische Despot zuerst seinen Mundschenk aus dem kredenzten Becher trinken lässt, um sich selbst vor Vergiftung zu sichern, oder wenn er, um einer ähnlichen Besorgniss des Gastfreundes zuvorzukommen, aus dem diesem dargereichten Becher zuerst kostet. Dem Gesichtskreis unserer heutigen Anschauungen liegt möglicher Weise sogar dieser Zweck näher als die längst vergessene Ceremonie des gemeinsamen Trankopfers und der Schliessung einer Blutsbrüderschaft. Wenn man daher vom Standpunkt der uns heute möglich erscheinenden Zwecke aus nach einer Ursache jener uralten Bräuche sucht, so wird man wahrscheinlich auf das Beispiel des misstrauischen Despoten am ehesten verfallen*). Dennoch ist wenig Wahrscheinlichkeit, dass die heute bei uns bestehende Sitte aus jener abnormen Abzweigung des ursprünglichen Brauchs und nicht vielmehr aus diesem selbst hervorgegangen sei, da sie, so fern sie ihm auch sonst sein mag, doch gleichartige Gefühle mit ihm gemein hat.

*) So in der That Jhering a. a. O. S. 248.

Aus der nämlichen Quelle ist wahrscheinlich noch eine andere in ihrer heutigen Erscheinungsform von der vorigen weit abliegende Sitte hervorgegangen, die Sitte des Trinkgeldgebens. Wie der gemeinsame Trunk beim Gastmahle als ein Symbol des Friedens und der Freundschaft, so galt der Vorzeit das dem Gastfreund beim Besuch dargebrachte Mahl als Zeichen des Willkommens. Bald ist es der gereichte Trunk bald das Salz und das Brod, die als stellvertretende Symbole der Nahrung überhaupt gelten, durch die man den Fremdling sinnbildlich einlädt, den Tisch mit den Hausgenossen zu theilen. Tischgemeinschaft ist aber der Vorzeit gleichbedeutend mit Opfergemeinschaft. Den Gastfreund zu verletzen, den der gleichsam im Angesicht der Götter geschlossene Opferbund geheiligt, gilt als eine schwere Schuld gegen die Götter selbst. Auch hier ist diese symbolische wohl aus einer ursprünglich sinnlichen Bedeutung hervorgegangen, die dem beim Willkomm gemeinsam genossenen Trunk beigelegt wurde; und auch hier ist zuerst die sinnliche und dann die symbolische Bedeutung allmählich verblasst. Im gleichen Masse als auf solche Weise der ursprüngliche Zweck der Sitte verschwand, hat aber diese sich neue Zwecke dienstbar gemacht oder was einst Nebenzweck war in den hauptsächlichen Zweck verwandelt. Durch den gereichten Trunk den das Haus Betretenden zu erquicken, galt einer späteren Zeit weder als religiöses Symbol noch als Zeichen des Schutzes, sondern wurde gegen den Fremden eine Handlung der Humanität, gegen den Bekannten ein Act wohlwollender Rücksicht, bei dem man die Gegenleistung in ähnlichen Fällen erwartete. In dieser Form hat die Sitte noch in einer nicht fern liegenden Vergangenheit bestanden. Ja noch heute ist da und dort unter einfacheren ländlichen Verhältnissen das Bedürfniss ihrer Erhaltung bestehen geblieben. Wenn der Besuch den man empfängt weite Entfernungen zurückzulegen hat, so wird die Bewirthung mit Speise und Trank zum Bedürfniss. Rücken die Wohnungen der Gastfreunde näher zusammen, so wird sie bei gelegentlichen Besuchen nur noch als ein Act der Freundlichkeit beibehalten. Auch das Dargereichte ändert sich dementsprechend; schliesslich bleibt allein der von unsern Voreltern so sehr geschätzte Trunk übrig, zu dessen Genusse man sich jederzeit aufgelegt fühlte. Als der städtische Verkehr endlich die Bewirthung der Besuchenden mehr und mehr zu einer für Geber und Empfänger unbequemen Last machte, schränkte man den gereichten Trunk auf den Handwerker ein, der bei seiner Arbeit der Stärkung bedurfte, auf den eine Botschaft überbringenden

Diener des Freundes, dem man keinen Lohn bieten konnte und dessen Leistung man auf diese Weise zu vergüten suchte, und auf ähnliche Fälle mehr. Aber die Geschäftigkeit des städtischen Verkehrs machte schliesslich auch diese letzte Metamorphose des alten Symbols der Gastfreundschaft hinfällig. Der Trunk wurde abgelöst durch ein an seiner Stelle gereichtes Geldgeschenk, für welches sich der Beschenkte den Trunk oder, wenn er ein sparsamer Mann war der den Trunk nicht liebte, irgend einen andern nützlicheren Gegenstand kaufen konnte. So entstand das Trinkgeld, das, nicht gebunden an das Verhältniss des Wirthes zum Gast wie die Naturalleistung, aus deren Ablösung es hervorgegangen, nun sich unbegrenzt übertragen liess auf alle möglichen Verhältnisse, bei denen es sich um eine von Seiten des Gebenden willkürlich fixirte Entschädigung einer empfangenen Leistung handelt. Diese Zwischenstellung zwischen Lohn und Geschenk schränkt das Trinkgeld von selbst auf gewisse Fälle ein; es wird dadurch namentlich nur da verwendbar, wo sich der Empfänger auf einer niedrigeren socialen Stufe befindet als der Geber. Einem Gleichstehenden ein Trinkgeld anzubieten gilt als eine Beleidigung. In der Hervorhebung der socialen Ungleichheit, welche auf diese Weise dem Trinkgeld anhaftet, liegt zugleich dessen sittlich bedenkliche Wirkung, auf die neuerlich Jhering mit Recht hingewiesen hat*). Denn wie es eine ethisch bedeutsame Seite der feinen Sitte ist, dass sie es darauf anlegt die Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung äusserlich verschwinden zu lassen, so muss umgekehrt jede Sitte, die den niedrigeren Stehenden seine Niedrigkeit empfinden lässt, dessen Selbstgefühl schädigen. Das Trinkgeld ist daher ein merkwürdiges Beispiel einer Sitte, deren ursprünglicher Sinn sich vollständig in sein Gegentheil verkehrt hat. Aus einem Symbol der Freundschaft ist es zu einem Ausdruck der Unterordnung des Dienenden unter den Herrn geworden. Mag auch noch so sehr das Herkommen selbst diese Leistung normirt haben, indem es die Gabe in eine Form des Lohnes umwandelte, bei der die Minimalgrenze durch den Zwang der Sitte festgestellt ist und nur die Maximalgrenze vom Belieben des Einzelnen abhängt: gerade der letztere Umstand ist es, welcher der Gabe in diesem Falle den Doppelcharakter einer Belohnung und einer Handlung der Freigebigkeit, wenn nicht gar der Mildthätigkeit verleiht.

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 251 u. 284, und Westermann's Monatshefte, April 1882.

Auch noch in einer anderen Beziehung ist aber hier die Sitte in ihr Gegentheil umgeschlagen: während der Trunk vom Wirth dem Gaste gereicht wird, nimmt umgekehrt der Bedienstete des Wirths, etwa der Kellner der dem Gaste den Trunk reicht, das Trinkgeld in Empfang. Angesichts dieser Umwandlungen ist es nicht zu verwundern, dass man, auf die zuletzt erworbene Bedeutung blickend, das Trinkgeld für eine zur Unsitte gewordene Abart des Lohnes zu halten pflegt und es in diesem Sinne auf eine ursprünglich freie Gabe Einzelner zurückführt, welche allmählich zur allgemeinen Gewohnheit geworden sei*). Schon das Wort Trinkgeld enthält aber hier unverkennbar den Hinweis auf die ursprüngliche Form, den Trunk, durch deren Ablösung diese eigenthümliche Abart des Lohnes entstanden ist**).

Es wird an den aufgeführten Beispielen genügen, um den Process der Transformation dereinstiger Cultushandlungen in Sitten von völlig heterogenem Inhalt im allgemeinen zu veranschaulichen. Weitere und ethisch bedeutsamere Zeugnisse des nämlichen Processes werden wir unten, bei der Erörterung der hauptsächlichsten unter der Obhut der Sitte stehenden individuellen und socialen Lebensformen, kennen lernen. Gesetzt nun aber auch, es liessen sich — was selbstverständlich immer nur annähernd möglich sein wird — alle Sitten, die überhaupt eine grössere geschichtliche Vergangenheit hinter sich haben, auf diese religiöse Wurzel zurückführen, so bleibt doch immer noch die Frage eine offene, ob damit der erste Ursprung der Sitte aufgedeckt sei. Musste doch auch die Götterverehrung aus weiter zurückliegenden Bedingungen sich entwickeln. Und wenn es eine Zeit gab, in welcher der Mensch ohne Religion und ohne Cultus lebte, so werden auch einer solchen Zeit gemein-

*) Jhering a. a. O. S. 246.

**) In einfachen ländlichen Verhältnissen kommt der Trunk namentlich als Botenlohn, z. B. für den Ausläufer des Kaufmanns der eine Waare überbringt, den Fuhrmann der den Holzvorrath für den Winter einführt, nicht ganz selten vor. In der Schweiz ist er, wie ich beobachtet habe, in dieser Form sogar in den Städten zu finden. Nur darin hat auch hier die neue Gewohnheit ihren Einfluss ausgeübt, dass der Empfänger, nachdem er am Trunk sich gelabt, gelegentlich auch noch ein Trinkgeld verlangt — eine interessante Cumulation der ursprünglichen Naturalleistung und ihrer Ablösung, welche zeigt, dass die im Namen noch erhaltene Entstehung der Sitte selbst da dem Gedächtniss entschwunden ist, wo die ursprüngliche Form erhalten blieb. Freilich mag in diesem Fall das Interesse der Trinkgeldnehmer etwas zu diesem Vergessen beigetragen haben.

same Lebensgewohnheiten nicht gefehlt haben. Sollten aber solche Gewohnheiten nicht ihrerseits für den beginnenden religiösen Cultus bestimmend gewesen sein? Dann wäre durch den letzteren vielleicht nur sanctionirt und in die Form bestimmter Vorstellungen übertragen worden, was ohnehin schon unter dem Zwang irgend welcher äusserer Lebensbedürfnisse in allgemeiner Uebung stand. So liesse es sich z. B. denken, jene weit verbreitete Sitte, den Fremdling den das gastliche Dach beherbergt als gegen jegliche Art der Unbill geschützt zu betrachten, sei zuerst durch das dringende Gebot der Noth entstanden, und unter dem Einflusse der allmählichen Ausbreitung des Göttercultus habe sich dann dieses Gebot hinter der religiösen Deutung die es nun erfahren verborgen.

In der That findet man diese Auffassung in manchen Untersuchungen über Cultur- und Religionsgeschichte. So wird die noch jetzt zum Theil bei den Wilden Australiens und Oceaniens verbreitete Sitte des Kindermordes aus dem Bedürfniss abgeleitet, die Grösse der Bevölkerung dem vorhandenen Vorrath an Lebensmitteln anzupassen, wozu als Nebenmotiv zuweilen der Wunsch trete, der Mühe für die Erfüllung der ersten Mutterpflichten enthoben zu sein. Die aller Anthropophagie zu Grunde liegende Vorstellung, dass mit dem Fleisch und Blut des Getödteten auch dessen Seele aufgenommen werde, habe dann zur scheusslichen Sitte der Verzehrung der ermordeten Kinder geführt. Nachdem das Opfermahl entstanden, habe sich hierzu von selbst die Vorstellung gesellt, auch von dieser Speise sei den Göttern ihr Antheil zu spenden, und so sei das Kindesopfer ein Gegenstand des religiösen Cultus geworden*). Es lässt sich, wie ich glaube, nicht verkennen, dass die Neigung, die heute bestehenden oder die uns heute vorzugsweise verständlichen Motive einer Sitte für die ursprünglichen anzusehen, auch diese Entstehungshypothese geleitet hat. Dass jene Sitte selbst da wo ihr heute der religiöse Hintergrund ganz zu fehlen scheint vorzugsweise den Erstgeborenen trifft, ist aber eine Thatsache, die sich nicht aus dem Gebot der Noth, das vielmehr den später Geborenen verderblich werden müsste, sondern aus der auch sonst den Opfercultus beherrschenden Vorstellung erklärt, dass diejenige Gabe die dem Menschen die liebste ist auch den Göttern am meisten gefalle. So bringt der Ackerbauer die Erstlinge des Feldes, der Nomade die besten Stücke des geschlachteten Viehs den Göttern dar. Hatte das im

*) Lippert, Die Geschichte der Familie, S. 196 ff.

Opfercultus zum Ausdruck gelangende Streben die Huld der Götter zu gewinnen die Scheu vor dem Mord des eigenen Kindes erst überwunden, so konnten nun dieselben Motive, die auch sonst dazu führten selbst von dem Opfer zu essen, die Verzehrerung des Kindes veranlassen, eine Handlung, mit der sich dann leicht die weitere Vorstellung von der Aneignung der Seele des verspeisten Opfers verband. Dass dieser Gedanke, nachdem er auf solchem Wege entstanden war, schliesslich die Fortdauer dieser scheusslichsten Form des Kannibalismus bewirken konnte, ist nach Analogie der früher erwähnten Metamorphosen der Sitte gewiss nicht unmöglich. Dass solche Erscheinungen nicht Rudimente, wie dies die Bevorzugung des Erstgeborenen andeutet, sondern ursprüngliche Formen der Sitte seien, würde aber doch nur dann einigermaßen wahrscheinlich, wenn etwa die Verspeisung der Jungen eine bei den höheren Thieren verbreitete Gewohnheit wäre. Sollen wir annehmen, dass jener Trieb der Mutterliebe, der die Brut des Thieres gegen den Hunger seiner Erzeuger schützt, dem Menschen ursprünglich gefehlt habe? Es müssen starke Motive, zwingendere selbst als die Noth des eigenen Daseins gewesen sein, welche den Menschen zur Verleugnung der mächtigsten natürlichen Triebe veranlassten. Keine Motive gibt es aber, die, wie die Erfahrung lehrt, mit den Wirkungen es aufnehmen könnten, welche der Cultus und die an ihn geknüpften abergläubischen Vorstellungen auf den Naturmenschen ausüben. Nun muss freilich der Cultus selbst irgend einmal entstanden sein. Doch dieser Entstehungsmoment entzieht sich völlig unserer heutigen Beobachtung. Schon der primitivste Seelencult führt, ausgehend von den Speisen die man den Verstorbenen spendet, von selbst zu der Opferhandlung. Diese Ursprünglichkeit des Cultus, die in den frühesten Zeugnissen der Sprache bereits anklingt, ist es eben, die mit der Sitte, durch die sich der Mensch in den Formen seines Lebens über die Stufe des Thieres erhebt, Unsitten, in denen er unter jene Stufe herabsinkt, aus der nämlichen Quelle entspringen lässt*).

Ist der Cultus theils direct theils durch die Vermittlung ursprünglicher Rechtsanschauungen im allgemeinen die letzte Quelle, auf die sich empirisch die Sitte zurückverfolgen lässt, so wird aber

*) Vgl. hierzu noch Lippert a. a. O. S. 171 ff., wo ein weiteres Beispiel dieser Umkehrung der, wie ich glaube, naturgemässen Entstehung einer Sitte mit Bezug auf ihr Verhältniss zum Cultus vorkommt.

damit nur nach einer, der genetischen Seite das Wesen derselben dem Verständnisse näher gerückt. Der Begriff der Sitte selbst wird dadurch noch nicht erschöpft. In ihrer weiteren Entwicklung kann ja die Sitte den verschiedensten vom Inhalt des religiösen Cultus weit abliegenden Zwecken dienstbar werden, ja es ist diese Transformation geradezu ein für die Sitte charakteristisches Merkmal. Es müssen demnach andere bei all diesem Wandel der Motive und Zwecke constant bleibende Merkmale sein, durch welche sich die Sitte von den sonstigen Formen menschlichen Handelns trennt, die mit ihr die Eigenschaft theilen, dass sie sich mit einer gewissen Regelmässigkeit wiederholen: hierbei kommt namentlich die Scheidung der Sitte einerseits von dem Recht und der Sittlichkeit, anderseits von der Gewohnheit und dem Brauche in Frage.

d. Das Verhältniss der Sitte zum Recht und zur Sittlichkeit.

In der heutigen Bedeutung des Wortes bezeichnet die Sitte eine Norm des willkürlichen Handelns, welche bei einer Volks- oder Stammesgemeinschaft herrschend ist, ohne dass sie durch ausdrückliche Befehle und durch Strafen die auf ihre Nichtbefolgung gesetzt sind erzwungen wird. Zwar fehlt es auch der Sitte nicht an Zwangsmitteln. Diese sind aber wie die Sitte selbst durchaus unverbindlicher Art; sie bestehen weder in inneren Pflichtgeboten, wie die sittlichen Gesetze, noch in äusseren Strafandrohungen, wie die Rechtsgesetze. Gleichwohl ist die Sitte beiden Gebieten, der Sittlichkeit und dem Rechte, schon dadurch verwandt, dass sie wie jene ein inneres und ähnlich diesem ein äusseres Zwangsmittel zu ihrer Verfügung hat. Das erste besteht in der mit dem Nachahmungstrieb zusammenhängenden Scheu des Menschen sich auffallend zu unterscheiden von Seinesgleichen; das zweite in den gesellschaftlichen Nachtheilen, welche in der Form übler Nachrede und schlechter Behandlung jede grössere Abweichung von dem normalen Verhalten mit sich führt. Die Scheu Anderen aufzufallen kann auf schwache Gemüther ebenso mächtig wirken wie ein böses Gewissen, und die realen Nachtheile, die mit einer Nichtbefolgung der Sitte verbunden sind, können empfindlicher sein als die Strafen, mit denen das Gesetz wirkliche Rechtsübertretungen ahndet.

Dieser Umstand, dass der Sitte Zwangsmittel zur Verfügung stehen, die sie rücksichtslos anwendet, macht es begreiflich,

dass ein Volk in verhältnissmässig geordneten Zuständen existiren kann, ohne eine Gesetzgebung in unserem Sinne zu besitzen. In der That ist das auf den ursprünglichsten Stufen der Cultur wenigstens annähernd verwirklicht: die gesammte Rechtsordnung steht hier lediglich unter dem Zwang der Sitte. Freilich sind dabei regelmässig auch die Zwangsmittel deren sie sich bedient höchst energischer Art. Nicht bloss persönliche Zurücksetzung, sondern Züchtigungen an Leib und Leben können die Folgen ihrer Missachtung sein. Die nothwendige Wirkung dieses Zustandes ist es dann, dass die Verletzung des in unsern Augen gleichgültigsten Herkommens unter Umständen ebenso schwer gerächt wird wie die stärkste Verletzung der Rechtsordnung. Noch hat sich eben auf dieser Stufe nicht aus der Sitte das Recht abgezweigt. Sichtlich vollzieht sich daher diese Unterscheidung erst in Folge der sich aufdrängenden Nothwendigkeit, den allgemeinen Umkreis der Sitte in zwei Gebiete zu scheiden, deren eines diejenigen Normen enthält, auf deren Aufrechterhaltung ein höherer Werth gelegt wird, so dass hierzu unter Umständen physische Gewaltmittel aufgeboten werden, während das andere jenem gelinderen Zwang überlassen bleibt, welchen der Wunsch zu thun was andere thun, um in der allgemeinen Achtung ihnen gleichzustehen, an und für sich schon ausübt.

Die älteren Gesellschaftstheorien pflegen diese Entwicklung der Rechtsordnung als einen Vorgang völliger Neubildung aufzufassen, bei dem an die Stelle eines zuvor noch ungebändigten Zustandes plötzlich durch die Einwirkung gewaltiger Gesetzgeber die Norm bestimmter Rechtsgebote getreten sei. In neuerer Zeit hat man diese Ansicht meist dahin modificirt, dass man das losere Band der Sitte allmählich zu dem festeren des Gesetzes werden lässt. Aber auch diese Anschauung wird wohl zutreffender, wenn man in einem gewissen Sinne sie umkehrt. Nicht die Sitte befestigt sich zum Rechte, sondern die ursprünglich den Menschen mit den stärksten äusseren Zwangsmitteln bindende Sitte hinterlässt nach ihrer Scheidung in Sitte und Recht dem letzteren die äusseren Zwangsmittel, indess sie für sich selbst die milderen der Nachahmung und des Drucks der öffentlichen Meinung zurückbehält. Beiden gemein bleibt aber noch lange Zeit, dass ihre Normen lediglich durch gewohnheitsmässige Uebung sich Geltung erringen. Das ausdrücklich formulierte gelesene Gesetz (lex) oder gar das geschriebene (die Vorschrift) sind weit späteren Ursprungs, und sogar nachdem

sie entstanden, können sie immer nur unvollständig das in einer Volksgemeinschaft herrschende lebendige Recht umfassen, das eben lediglich durch den thatsächlich geübten physischen Zwang dessen es sich bedient unterschieden wird von der blossen Sitte. Darum bezeichnete der Römer dieses Gebiet ungeschriebener Gesetze, aus dem fortan auch die eigentliche Gesetzgebung schöpft, ebenfalls mit dem Namen der Sitte, „mores“, indem er sichtlich hier auf das Fehlen der äusseren Promulgation, welche in seinem Ausdruck für den Begriff des Gesetzes (*lex* von *legere*) hervortritt, den Hauptwerth legte — eine Anschauung, die aus der dem Zwang des Gesetzes nichts nachgebenden Strenge, mit der im alten Rom auch die Einhaltung der nationalen Sitte überwacht wurde, sich erklären mag. Für uns Moderne, die wir den Zwang der Sitte minder lästig empfinden, weil wir der individuellen Freiheit einen grösseren Spielraum gestatten, ist im Gegensatze hierzu der verpflichtende Charakter der Rechtsnormen fühlbarer geworden, und wir greifen daher zur Hervorhebung jenes dem ungeschriebenen Recht mit der Sitte gemeinsamen Momentes auf das beiden zukommende Merkmal gewohnheitsmässiger Ausübung zurück, indem wir das erstere mit dem Namen des Gewohnheitsrechtes belegen*). Das Recht in allen seinen Formen, als Gewohnheitsrecht wie als Gesetzesrecht, verdankt seine Aufrechterhaltung den physischen Zwangsmitteln, die ihm zu Gebote stehen. Indem wir nun im Unterschiede hiervon den Zwang der Sitte als einen moralischen bezeichnen, bringen wir sie damit in unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit. Auch hier handelt es sich freilich nur um eine äussere Aehnlichkeit. Nicht der Inhalt der Sitte soll als ein moralischer gekennzeichnet, sondern es soll nur auf die Aehnlichkeit der Mittel hingewiesen werden, denen die vom Rechte gesonderte Sitte und die Sittlichkeit ihre äussere Aufrechterhaltung verdanken. Diese Mittel sind in beiden Fällen psychischer, nicht physischer Art. Sie bestehen hauptsächlich in der Einbusse an socialem Ansehen, dessen der Unmoralische ebenso wie der Ungesittete oder mit der herrschenden Sitte in Widerstreit Lebende gewärtig sein muss.

Kann nun aber auch jener psychische Zwang unter Umständen selbst eine Sitte von unsittlichem Charakter schützen, so weist doch die Verwandtschaft der Zwangsmittel auf die nahe Beziehung auch des Inhalts der geschützten Normen hin. In der That geht

*) Vgl. hierzu Jhering, *Zweck im Recht*, II, S. 52 ff.

ja der ursprünglichen Einheit von Sitte und Recht eine Einheit von Sitte und Sittlichkeit vollständig parallel. Die Sitte der Urzeit entlässt aus sich beide Gebiete, während zugleich ein drittes in der Form sittlich indifferenter Sitte sich abzweigt. Aber diese Scheidung bedeutet keine vollständige Trennung. Der ursprüngliche Zusammenhang der drei Gebiete wirkt fortan darin nach, dass die Sitte das Recht wie die Moralität in ihren Schutz nimmt. Das rechtswidrige und das unmoralische Handeln verstossen beide zugleich wider die Sitte. Diese Erscheinung ist eine naturgemässe Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit, welche in der doppelten Anlehnung des Aristotelischen Ethos und des Gewohnheitsrechtes der Römer an den Begriff der Sitte ihre Spuren zurückgelassen hat. Indem aber das Gebiet der Sitte ein weiteres bleibt als das des Rechtes und der Moral, geschieht es unvermeidlich, dass in ihr gelegentlich auch solche Normen sich ausbilden, die mit moralischen oder selbst rechtlichen Verpflichtungen in Widerstreit treten. Sitten dieser Art sind es, die wir mit dem Namen der Unsitte belegen, ein Ausdruck, bei welchem wir uns an die durch die Ableitung des Wortes dem Bewusstsein gegenwärtig gebliebene Beziehung des Sittlichen zur Sitte zurückerinnern. Die Unsitte ist eine Sitte welche nicht sein sollte. Der Makel des Unsittlichen ist ihr an die Stirne geschrieben, während gleichwohl der Sitte an sich noch nicht der Charakter des Sittlichen anhaftet; denn sie umfasst sittliche und sittlich indifferente, ja in jenem weiteren Sinne, in welchem auch die Unsitte eine Sitte ist, selbst unsittliche Lebensnormen. Ist die Sitte ein Werthmesser des sittlichen Zustandes, so wird sie dazu ebensowohl durch ihre sittlichen wie durch ihre unsittlichen Bestandtheile. Jene Abzweigung von Recht und Sittlichkeit aus der ursprünglichen Sitte ist aber offenbar selbst eine der wichtigsten That-sachen der sittlichen Entwicklung, weil sie der Ausdruck einer Läuterung der Vorstellungen ist, welche der Vervollkommenung der praktischen Sittlichkeit den Weg bahnt. Die mangelhafte Sittlichkeit des Naturmenschen besteht zumeist nicht darin, dass ihm das Sittliche überhaupt fehlt, sondern dass es mit unsittlichen Elementen untrennbar verwachsen ist.

Ist die Sitte an sich dem Sittlichen wie dem Unsittlichen und dem sittlich Indifferenten gleich zugänglich, so ist damit nun zugleich ausgesprochen, dass der Begriff der Sitte eine andere als eine formale Bestimmung nicht zulässt. Durch diesen formalen Charakter scheidet er sich von dem Begriff der Sittlichkeit und des

Rechtes, die sich beide durch bestimmte materielle Merkmale, deren Auffindung eine Aufgabe der Ethik ist, auszeichnen. Dagegen nähert dieser formale Charakter das Gebiet der Sitte zwei andern Begriffen von ebenfalls bloss formaler Bedeutung, der Gewohnheit und dem Brauche.

e. Das Verhältniss der Sitte zur Gewohnheit und zum Brauche.

Während Sittlichkeit und Recht aus dem ursprünglichen Bereich der Sitte sich abzweigen, bilden dagegen Gewohnheit und Brauch umfassendere Gebiete, in welche die Sitte sich einordnet. Der weiteste unter diesen Begriffen ist die Gewohnheit. Sie umfasst jede Art willkürlichen Handelns, die wir uns aus irgend einem Grunde zu eigen gemacht haben. Bei ihr abstrahiren wir daher noch ganz von dem in die beiden anderen Begriffe aufgenommenen Element der Gemeinsamkeit. Die Gewohnheit ist eine individuelle Regel des Handelns. Entspricht das Thun des Einzelnen dem gewohnheitsmässigen Handeln der Gemeinschaft, der er angehört, so wird die Gewohnheit zum Brauche. Der Brauch ist die sociale Gewohnheit. Reden wir schlechthin von den Gewohnheiten eines Menschen, so meinen wir damit die seiner Person eigenthümlichen Regeln des Lebens und Benehmens. Der Brauch aber ist stets Eigenthum einer Gesamtheit, wie beschränkt oder wie umfassend dieselbe auch sein möge: es gibt Familien-, Stammes-, Gemeinde- und Volksbräuche; nur den individuellen Brauch kennt die Sprache nicht.

Innerhalb des Brauches liegt dann abermals als ein engeres Begriffsgebiet das der Sitte. Sie ist Gewohnheit, denn das Merkmal der regelmässigen Wiederholung willkürlicher Handlungen ist auch ihr eigen; sie ist Brauch, denn sie gehört stets einer socialen Gemeinschaft an. Aber es kommt hinzu was dem Brauche fehlt: das Merkmal der Norm. Die Befolgung der Sitte ist nicht wie die des Brauches dem Einzelnen freigestellt, sondern sie steht unter jenem moralischen Zwang, dem sich der Einzelne nicht ohne persönliche Nachtheile entziehen kann. Wenn diese Grenzen von Sitte und Brauch in der Wirklichkeit oft in einander fliessen, so hat dies seinen guten Grund darin, dass dem Moment der allgemeinen Geltung, durch welches sich der Brauch über die Gewohnheit erhebt, an und für sich schon die Neigung innewohnt einen Zwang auf die Einzelnen auszuüben. Darum ist es oft nur der

grössere oder geringere Grad dieses Zwangs oder, was damit meistens Hand in Hand geht, die weitere oder engere Verbreitung, die uns bei der Trennung von Sitte und Brauch leitet. Die Sitte hat ihren Sitz im Volke, der Brauch in der Familie und Gemeinde. Denn in je weiterem Kreise sich ein gewohnheitsmässiges Handeln bethätigt, um so grösser wird die Macht, mit der es den Einzelwillen lenkt. Während daher die individuelle Gewohnheit, so lang sie nicht mit jenen umfassenderen Regeln in Conflict geräth, ganz und gar der freien Wahl überlassen bleibt, übt schon der Brauch durch das Beispiel das er gibt einen thatsächlichen Zwang aus, der sich bei der Sitte zur zwingenden Norm steigert.

Nicht immer wohnt den Urbedeutungen der Wörter eine klare Beziehung inne zu demjenigen Sinn, welchen wir heute mit ihnen verbinden. Der Bedeutungswechsel bringt es mit sich, dass sich nicht nur die Begriffsgrenzen mannigfach verschieben, sondern dass sogar gelegentlich Wörter ihre Bedeutungen tauschen. So hat denn auch die lateinische Sprache ihr Wort für Gewohnheit, *consuetudo*, der nämlichen Wurzel entlehnt, der unser „Sitte“ entstammt, und in dem griechischen ἔθος fliessen beide Begriffe noch vollständig zusammen*). Immerhin aber kann man, nachdem sich einmal die Begriffe geschieden haben, in den Grundbedeutungen, von denen unsere deutschen Wortbezeichnungen ausgehen, Anklänge an die einem jeden eigenthümlichen Merkmale erblicken. Die Gewohnheit hängt mit der Wohnung und gleich dieser mit einer Wurzel zusammen, deren Bedeutung sich in unserm Wort „Wonne“ noch erhalten hat. Wie Jeder seine eigene Wohnung nach seinem Gefallen einrichtet, so ist Gewohnheit die Art und Weise, an der er innerhalb seiner individuellen Lebenssphäre Gefallen findet**). Darin liegt ein Hinweis sowohl auf den subjectiven wie auf den

*) Die in ihrem Ursprung identischen Wörter sanskr. *svadha*, goth. *sidus*, griech. ἔθος, lat. *suetus* entsprechen sämmtlich dem allgemeineren Begriff der Gewohnheit, sodann dem der Sitte, insofern derselbe dem ersteren untergeordnet ist. Sie führen, wie man annimmt, auf den Pronominalstamm *sva* und auf die Wurzel *dha* in der Bedeutung setzen, thun zurück. *Sva-dha* würde demnach „das zu eigen Gemachte“ bezeichnen, eine Grundbedeutung, welche offenbar auf den Einzelnen ebenso wie auf eine Gesamtheit bezogen werden kann. Vgl. Curtius, *Gr. Etym.*, 5. Aufl., S. 251.

**) „Wohnung“ und „Wonne“, goth. „*wūnan*“ sich freuen, leitet man von der indog. Wurzel „*wen*“ oder „*wan*“ her, welche die nämliche Grundbedeutung hat. Vgl. Kluge, *Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache*, S. 377 u. 378.

willkürlichen, keiner zwingenden Regel unterstellten Charakter der Gewohnheit. Der Brauch dagegen, zusammenhängend mit dem Zeitwort „brauchen“ (mittelhochd. brüchen), ist mit dem lateinischen fructus übereinstimmenden Ursprungs. Das Brauchbare ist das Nützliche. Dieses aber ist ein objectiverer Begriff als das Wohlgefällige. Das Nützliche will Jeder, und je übereinstimmender und einfacher die Lebensbedürfnisse sind, um so gleichförmiger ist das Urtheil über den Nutzen. Darum bildet die Sprache aus dem der gemeinsam mit uns genießt den Begriff des Genossen. In analogem Sinne lässt sich wohl der Brauch deuten als eine Uebung, an der Alle theilnehmen, weil sie Allen nützlich scheint. Zu den frühesten Bräuchen gehören aber jene Cultusgebräuche, durch die der Mensch seine Götter günstig zu stimmen oder zu versöhnen hofft. Und hier liegt auch bereits die Grenze des Uebergangs zur Sitte. Was Jedem nützlich scheint, das wird, sobald die Unterlassung Allen nachtheilig zu werden droht, zur Satzung. Es wird festgesetzt, dass Jeder es thun muss. So bringt die Sprache die Sitte in unmittelbare Beziehung zu dem Gesetze.

Es ist ein nahe liegender Gedanke, dieses logische Verhältniss der drei Begriffe Gewohnheit, Brauch und Sitte in eine zeitliche Aufeinanderfolge umzuwandeln. Die individuelle Gewohnheit findet zunächst, so nimmt man an, Nachahmer; dann bemächtigen sich ihrer irgend welche Nützlichkeitszwecke die sie befriedigt: dadurch gewinnt sie einen verpflichtenden Charakter, der sich, je verbreiteter und dauernder sie wird, immer mehr befestigt*). So einleuchtend aber auch diese psychologische Reconstruction erscheinen mag, so ist doch ihr gegenüber daran festzuhalten, dass hier nicht das psychologisch Mögliche sondern das historisch Wirkliche entscheidet. Gewiss können wir in der Entwicklungsgeschichte der Sitte der psychologischen Interpretation nicht entbehren. Aber diese kann immer erst der historischen Reconstruction nachfolgen,

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 242 ff. Dieser Entstehungsweise der Sitte, die er die secundäre nennt, stellt allerdings Jhering S. 244 eine originäre Entstehungsweise gegenüber, wobei sie „als solche zur Welt komme, das Moment des social Verpflichtenden von Anfang an in sich trage.“ Aber er bemerkt zugleich, die letztere Form biete in wissenschaftlicher Beziehung kein Interesse dar, und er zieht sie daher nicht weiter in Betracht. Dennoch führen, wie schon oben gezeigt worden ist, die sämmtlichen Beispiele „secundärer Sitte“, die Jhering erörtert, auf originäre Sitten zurück. Vgl. das S. 115 ff. über die Leichenschmäuse, das Zutrinken und die Trinkgelder Bemerkte.

nie ihr vorausgehen oder, was damit gleichbedeutend ist, sich an ihre Stelle setzen. Nun gibt es aber keine Volkssitte von irgend erheblicher Bedeutung und Ausdehnung, keine also die den Namen der Sitte wirklich verdient, bei der von der thatsächlichen Nachweisung einer solchen Entwicklung aus beschränkten Gewohnheiten die Rede sein könnte. Immer stossen wir nur auf ältere Formen der nämlichen Sitte, Formen die unter Umständen in Zweck und Bedeutung wie in der äusseren Erscheinung beträchtlich abweichen können. Jene Ableitung aus der individuellen Gewohnheit bleibt eine Fiction, analog der Fiction eines ersten Besitzergreifers oder eines ersten Gesetzgebers und Sprachschöpfers, mittelst deren man die ursprüngliche Entstehung des Eigenthums, der Staatsgemeinschaft und der Sprache hat erklären wollen. Alle diese Fictionsen entspringen aus dem an sich berechtigten Streben für die grossen geistigen Thatsachen der menschlichen Gesellschaft in dem individuellen Bewusstsein die letzten Erklärungsgründe aufzufinden; sie machen nur von dieser Maxime einen unrechtmässigen Gebrauch, indem sie die unleugbare Thatsache, dass das Individuum der Factor der Gesamtentwicklung sei, in die Voraussetzung umwandeln, dass er der Motor derselben sei. So nothwendig jedoch der Einzelne zu allem, was er in der Gemeinschaft mit Seinesgleichen zur Entwicklung bringt, die Anlagen in sich tragen muss, so gewiss ist es, dass die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesamtheit, Sprache, Mythos, Sitte, Recht, zwar von dem Einzelnen beeinflusst, niemals aber von ihm geschaffen werden können. Bei der Sitte findet dies seinen besonderen Ausdruck in der Thatsache, dass überall, wo wir im Stande sind eine solche auf ihre ursprünglicheren Formen zurückzuverfolgen, religiöse Vorstellungen und primitive Rechtsanschauungen, beide oft innig mit einander verbunden, als die erreichbaren Anfänge dieser Entwicklung sich darstellen.

Man kann nun freilich einwenden, über diese erreichbaren Grenzen müsse unser Versuch einer Reconstruction der Entstehungsgeschichte der Sitte schon deshalb hinausgehen, weil wir hier bei einem Punkte stehen bleiben, der sich unmöglich als der wirkliche Anfang betrachten lasse. Mag eine Volkssitte ein noch so hohes Alter haben, irgend einmal muss sie entstanden, ihrer Geltung muss ihre Ausbreitung in der Volksgemeinschaft vorausgegangen sein. Wie sollte sich aber diese anders denken lassen denn als eine Uebertragung von Person zu Person, bei welcher die Nachahmung die nämliche Rolle im grossen spielte, die heute noch

so manchmal im kleinen ihr zukommt. Doch mag auch alles dies zugegeben werden, der individuelle Einfluss wird darum hier nicht anders zu denken sein als etwa bei der Entstehung der Sprache. Die ursprüngliche Wortschöpfung kann, weil alle Sprache Mittheilung von Gedanken ist, nicht von einem einzelnen Erfinder, sondern nur von einer Gesamtheit geistig gleich beanlagter und unter den nämlichen äusseren Bedingungen stehender Wesen ausgegangen sein. Nicht anders verhält es sich mit der Sitte, die ja ebenfalls ein aus gemeinsamen Vorstellungen entspringendes gemeinsames Handeln ist. Der Eine mag dies, der Andere jenes zu ihr beigetragen haben, als Ganzes ist sie eine gemeinsame Schöpfung, die sich schon deshalb nicht in individuelle Elemente zerlegen lässt, weil die vollkommen gleichzeitige Wirksamkeit jener individuellen Factoren es dem Einzelnen unmöglich macht, zu trennen was aus ihm selber kommt von dem was er Andern verdankt. Gewiss hat der Einfluss hervorragender Geister auch in der Geschichte der Sitte niemals gefehlt. Aber insoweit wir ihn überhaupt nachweisen können, verschwindet er um so mehr in einer Summe unabsehbarer Theilkräfte, in je entferntere Vergangenheit wir die Geschichte der Sitte zurückverfolgen. Wer möchte leugnen, dass ein Moses, Confucius, Buddha auf die Entwicklung nicht bloss der Religion und der Sittlichkeit, sondern auch des äusseren Gewandes der letzteren, der Sitte, weit über die Grenzen ihrer Zeit hinaus eingewirkt haben? Aber das Auftreten solcher Menschen von weittragender Wirkung ist überall an das Vorhandensein einer entwickelteren Cultur geknüpft, und das Verhalten der auf primitiveren Stufen verbliebenen Völker spricht nicht dafür, dass hier auch nur innerhalb eines engeren Kreises individuelle Einflüsse von gleicher Bedeutung sich geltend machen. Wie bei dem Wilden die Hordenphysiognomie die Entwicklung der individuellen Charakterzüge hemmt, so ist auch der Einfluss des einzelnen Willens auf die Gesamtheit ein beschränkterer. Denn die Grundbedingung des persönlichen Einflusses bleibt ein gewisser Grad socialer Freiheit, welcher die Entfaltung individueller Anschauungen gestattet. Die Freiheit aber ist ganz und gar eine Errungenschaft der Cultur. Die historische Wirklichkeit bietet daher ein Bild, das auch hier zu den Fiktionen der Theorie im diametralen Gegensatze steht. Nur langsam gewinnt im Laufe der Zeiten gegenüber der anfangs alleinherrschenden Sitte das Gebiet der individuellen Gewohnheiten einen freieren Spielraum, und entsprechend erweitert sich der Einfluss des

Einzelnen auf die Sitte. Aber immer noch bleibt dieser ein stärkeres Beharrungsvermögen als dem Rechte und der Sittlichkeit. Die Religionsstifter und moralischen Gesetzgeber der Menschheit haben darum nicht neue Sitten gegründet, sondern theils direct theils indirect, durch ihren Einfluss auf die sittlichen Anschauungen, auf vorhandene Sitten eingewirkt.

Vermögen wir demnach nirgends das Entstehen einer Sitte aus individuellen Gewohnheiten nachzuweisen, so ist dagegen das Vorkommen des umgekehrten Ganges der Entwicklung eine nicht abzuleugnende Thatsache. Unsere ganze heutige Cultur ist erfüllt von Bräuchen, die unverständlich gewordene oder ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdete und anderen Zwecken dienstbar gemachte ehemalige Sitten sind. In täglichen Lebensgewohnheiten, in den Spielen der Jugend, im Volksaberglauben dauern solche Sitten der Vorzeit fort, und ehe sie ganz verschwinden, ziehen sie sich auf engere und immer engere Kreise zurück, so dass sie mindestens der Grenze nahe kommen, wo der Brauch zur blossen Gewohnheit wird. So ist die regelmässige und jedenfalls die häufigste Entstehung des Brauchs die aus der absterbenden Sitte.

Daneben bleibt nun freilich die umgekehrte Entstehung, die aufsteigende aus der Gewohnheit immerhin möglich. Aber sie pflegt von der normalen Ursprungsweise schon dadurch abzuweichen, dass die so sich bildenden Lebensformen in der Regel von schnell vorübergehender Art sind. Der Sprachgebrauch unterscheidet sie daher als Moden von den durch ein grösseres Beharrungsvermögen sich auszeichnenden Sitten und Gebräuchen. Dass man be gegnende Bekannte grüsst indem man den Hut abnimmt, ist eine Sitte; dass die Knaben zu ihrer ersten Communion im Hut zur Kirche gehen, ist ein da und dort vorkommender Brauch; ob aber der Hut den man trägt ein Cylinder oder ein breitkrämpiger Filz ist, das ist Sache der Mode. Auch die Mode lehnt an Sitten und Gebräuche sich an: so ist es eine Sitte, dass wir überhaupt unser Haupt bedecken. Aber in dem besondern Gebiet, das sie sich aus dem weiten Bereich der Sitte auserkoren hat, lässt die Mode der individuellen Willkür den weitesten Spielraum. Eine vornehme Dame oder ein Schneider kann eine Mode erfinden; an Brauch und Sitte prallt der Versuch des Einzelnen sie umzugestalten machtlos ab. Darum haftet die Mode fast ganz an den äusserlichsten, leicht abzuändernden Lebensformen: an der Kleidung, an der Art den Tisch zu decken oder gewisse Speisen mit der Gabel zu behandeln und dergleichen.

Auch dies kennzeichnet übrigens die Entstehung der Mode aus der Gewohnheit des Einzelnen, dass es sich hier nicht, wie bei den sonstigen Metamorphosen von Sitten und Bräuchen, um einen Vorgang handelt, der sich langsam und ohne sichtlich nachweisbare Willenseinflüsse vollzieht, sondern um absichtliche Schöpfungen, die plötzlich ins Leben treten. Darum sind Sitte und Brauch im höchsten Grade conservativ, während die Mode, diese Halbschwester des Brauchs, gerade wegen ihrer Veränderlichkeit sprichwörtlich ist.

Auch die Gewohnheit kann in einer doppelten Form auftreten: in ihrer regelmässigen Erscheinungsweise ist sie diejenige individuelle Art der Lebensführung, die innerhalb der durch Sitte und Brauch gezogenen Grenzen übrig bleibt. Daneben kann sie aber, wenn auch nur ausnahmsweise, als letzter auf wenige Individuen beschränkter Rest eines ehemaligen Brauches vorkommen. Für die Sitte kennen wir nur eine Entwicklung: die aus vorangegangenen Sitten von verwandtem Inhalt. Brauch, Mode, Gewohnheit bilden dagegen ein buntes Gemenge neuer Formen und überlebter Reste der Vergangenheit. Umwandlung und Neubildung gehen hier oft ohne deutliche Grenzen in einander über; eine völlig neu geschaffene Sitte aber gibt es nicht. So ist unter allen diesen Lebensformen die Sitte die beharrlichste. Und doch ist auch sie eine ewig wechselnde; denn fortwährend passen in ihr die vorhandenen Formen neuen Lebenszwecken sich an, ein Vorgang der langsam und stetig die Formen selber verändert.

Mit der Beharrlichkeit der Sitte steht die Unveränderlichkeit der Lebensgebiete, auf die sie sich bezieht, im engsten Zusammenhange. Es sind die constanten Lebensbedürfnisse und Lebensgewohnheiten, deren Regulirung den Normen der Sitte unterstellt ist. Die Nahrung, die Wohnung, das Zusammenleben und der Verkehr der Menschen in Familie und Gesellschaft — dies sind die allen Zeiten und Völkern schliesslich gemeinsamen Objecte der Sitte. Diese Objecte selbst wechseln theils nach den Lebensbedingungen theils nach den Lebensanschauungen, und indem die letzteren in den Formen der Sitte sich spiegeln, wird dieselbe ebenso zu einem Bild des gesammten ethischen Bewusstseins eines Volkes, wie in den Gewohnheiten eines Menschen sein individueller Charakter zum Ausdruck kommt. Gewohnheiten können fortwährend neu sich bilden, weil ihre Träger, die Individuen, immer neu entstehen. Die Sitte aber als Volksgewohnheit ist dauernd wie das Volk selber. Sie ändert sich so allmählich, dass dieser Wandel niemals beobachtet werden kann während er

sich vollzieht, sondern immer erst von jenem zurückschauenden Standpunkt der Geschichte aus, welcher weit von einander abliegende Momente der Entwicklung zu vergleichen vermag. Dazu kommt dass die äusseren Formen des Handelns stets ein noch grösseres Beharrungsvermögen besitzen als die inneren Anschauungen, aus denen sie ursprünglich hervorgeflossen sind. Darum hier so oft neben der Anpassung an neue Lebenszwecke die Erhaltung überlebter und völlig zwecklos gewordener Handlungen, aus denen dann freilich um so vernehmlicher die Stimme der Vergangenheit redet.

f. Die Systematik der Sitte.

Von jenen dauernden Lebenszwecken, welchen in ihren verschiedenen Entwicklungsperioden unter wechselnden Bedingungen die Sitte dient, wird auch der Versuch einer Systematik der Sitte auszugehen haben. Zunächst können wir daher in diesem Sinne individuelle und sociale Lebensformen von einander scheiden. Die ersteren begreifen solche Sitten unter sich, in denen lediglich individuelle Lebenszwecke zur Erfüllung gelangen. Mag der Mensch in der Befriedigung seines Nahrungsbedürfnisses, in dem Schutz, den er durch Kleidung und Wohnung gegen das Klima, gegen die Unbill des Wetters und gegen gefährdende Feinde zu gewinnen sucht, mag er in der Ausübung und in dem Genuss seiner Arbeit noch so sehr auf Seinesgleichen, auf die Hülfe die ihm das Zusammenleben mit Andern gewährt angewiesen sein: es bleibt doch der Trieb der Selbsterhaltung der letzte und constanteste, wenn auch nicht der einzige Motor der hierher gehörigen Sitten. An der Grenze zwischen individuellen und socialen Lebensformen liegen die Verkehrsformen, die hinsichtlich der Gegenstände auf die sie sich beziehen bereits alle Merkmale mit den eigentlich socialen Sitten theilen, bei denen aber doch der dominirende Zweck ein individueller bleibt. Als sociale Lebensformen bezeichnen wir sodann ausschliesslich diejenigen, bei denen Zwecke der Gattung oder mindestens solche Bedürfnisse in Frage stehen, bei denen die Verbindung einer Mehrheit von Individuen nicht bloss Mittel zur Erreichung individueller Zwecke ist, sondern selbst an dem Zwecke theilnimmt. Hierher gehören die Familie, der Staat und die Gliederung der Gesellschaft in bestimmte, durch mehr oder weniger bleibende Interessen verbundene Classen und Vereine. Die so-

cialen Lebensformen bilden zugleich den Uebergang vom Gebiet der Sitte zu dem des Rechtes, das nicht bloss in seiner Entstehung mit der Sitte zusammenfällt, sondern fortwährend an die in jener vorgebildeten Gesellschaftsformen, namentlich an die des Staates gebunden bleibt. Ein letztes und umfassendstes Gebiet endlich bilden die humanen Lebensformen, unter welchem Ausdruck wir diejenigen Sitten verstehen wollen, die auf das allgemeinste Verhalten des Menschen zu seinem Nebenmenschen sich beziehen, das, von den besonderen socialen Verbindungen unabhängig, aus der letzten Uebereinstimmung der geistigen Eigenschaften hervorgeht.

Auf diese Weise ergeben sich vier Gebiete der Sitte, die folgendermassen gegen einander abgegrenzt werden können:

1. Bei den individuellen Lebensformen ist der Einzelne gleichzeitig Subject und Object der Verpflichtungen, welche die Sitte auferlegt. Nahrung und Wohnung sucht der Mensch zunächst um sich selbst zu erhalten, auch wenn er diese Lebensbedürfnisse in Gemeinschaft mit Andern befriedigt; mit Kleidung und Schmuck will er sich selbst schützen und zieren, mag ihn auch noch so sehr die Rücksicht auf Andere hierbei bestimmen.

2. Bei den Verkehrsformen ist der Einzelne das verpflichtete Subject, die Gesellschaft als Ganzes oder in einzelnen ihrer Glieder das Object der Verpflichtung. Im Arbeitsverkehr vollbringt der Einzelne eine Leistung für Andere, und der Lohn den er empfängt ist hinwiederum eine Pflicht, die jene gegen ihn erfüllen. Der Gruss mit dem wir einem Bekannten begegnen ist eine individuelle Handlung; aber wir vollbringen sie nicht für uns, sondern für denjenigen dem wir damit unsere Achtung bezeigen wollen.

3. Bei den Gesellschaftsformen ist ein bestimmter socialer Verband von Individuen das verpflichtete Subject; das Object der Pflicht ist ebenfalls die Gesellschaft, und zwar entweder die nämliche Gemeinschaft, welche die Pflicht zu leisten hat, oder ein weiterer Kreis, dem jene als untergeordnetes Glied angehört. Der Einzelne aber ist hierbei immer nur indirect Subject und Object der durch die Sitte vorgeschriebenen Normen, insofern nämlich als er selbst ein Glied des socialen Verbandes ist, auf den sich die Sitte bezieht. So bleiben die letzten Einheiten, die activ wie passiv an der Sitte beteiligt sind, freilich immer die Einzelnen. Aber da die Leistungen und Wirkungen der Sitte stets

über den eng begrenzten Kreis ihrer individuellen Interessen hinausreichen, so kann doch in dieser Rückwirkung höchstens ein Theilzweck, niemals der volle Zweck der Sitte gesehen werden.

4. Bei den humanen Lebensformen sind Individuen oder Verbände die Subjecte der Verpflichtung; Object derselben ist die Menschheit, als deren Repräsentant jeder einzelne Mensch, ebenso aber auch jede sociale Gemeinschaft gelten kann. Handlungen der Wohlthätigkeit z. B. üben wir als Einzelne, in der Gemeinde, im Staate oder in eigens zu diesem Zweck gestifteten humanen Vereinen; und wir können sie gegen Individuen, Familien, Gemeinden u. s. w. ausüben, gleichgültig ob diese mit uns zur nämlichen Staats- und Volksgemeinschaft gehören oder nicht.

Jene selbstverständliche Thatfache, dass bei allen Formen der Sitte die Individuen die letzten Träger derselben bleiben, bringt es mit sich, dass keine der oben unterschiedenen Classen von Lebensformen gegen die andern scharf abgegrenzt ist. Schon der Naturmensch baut seine Hütte nicht bloss um sich selbst, sondern um die Seinen zu schützen. Die Mahlzeit wird ihm nicht selten zu einer gemeinsamen Feier, die dem Cultus der Götter oder der festlichen Begehung gemeinsamer Lebensereignisse dient. Der Schmuck der Kleidung erhält seinen Hauptwerth durch das Ansehen, das er in den Augen Anderer seinem Träger verleiht. Andererseits gewinnt das Leben in Familie und Staat seine sichersten Stützen durch die Befriedigung, die es den Trieben und Bedürfnissen des Einzelnen bietet. Dass überhaupt der Zweck der Gesellschaftsformen nicht in diesen Rückwirkungen auf den Einzelnen sich erschöpft, ist eine Wahrheit, die dem Völkerbewusstsein in der Form klarer Erkenntniss kaum zugänglich ist, die sich aber um so entschiedener in ihm in der Form des Gefühls entwickelt. Denn dies kann nicht zweifelhaft sein, dass die Leistungen, deren schon in frühen Culturzuständen der Einzelne für die Seinen und für die Gesammtheit, der er angehört, fähig ist, den Gesichtskreis individueller Interessen weit überschreiten, um so mehr, als von jener Voraussicht, welche aus der Leistung für Andere die beste Förderung des eigenen Daseins schliesslich hervorgehen sieht, erst auf einer Stufe der Reflexion die Rede sein kann, von der das primitive Bewusstsein jedenfalls nichts weiss. So bewährt es sich gerade in diesen Wechselbeziehungen individueller und socialer Lebensformen, dass das Sittliche weit früher sich in der Form der sittlichen Thatfachen entwickelt, als es in die Sphäre sittlicher Anschauungen erhoben wird. Die

sittlichen Thatsachen aber sind, wie die folgende Betrachtung lehren wird, überall dem Gesetz unterstellt, dass jene individuellen Lebensformen, in denen sich rein persönliche Zwecke bethätigen, immer schon die Keime der socialen Sitte in sich enthalten, indem sie von frühe an in solchen Gestaltungen zur Erscheinung gelangen, welche an und für sich einen socialen Charakter besitzen. Indem so der individuelle Zweck in gemeinsamer Leistung erreicht wird, verbinden sich mit ihm ohne weiteres, und ohne dass es den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst zum Bewusstsein gelangt, Zwecke, deren Object nicht mehr der Einzelne sondern die Gemeinschaft ist. Die Kreise aber, welche dergestalt die einmal über das Individuum hinausgreifende Sitte zieht, werden weiter und weiter. Von Familie und Stammesgenossenschaft greifen sie zunächst auf ein grösseres Volksganze, dann auf den Verkehr der Völker über, um schliesslich erst da ein Ende zu finden, wo der Kreis der Beziehungen überhaupt die Grenze erreicht, über welche sich menschliche Sitte erstrecken kann: nämlich bei jenem idealen Verband der Menschheit als solcher, den, obgleich er immer ein idealer bleibt, dennoch die humane Sitte fortwährend in einen realen überzuführen bestrebt ist.



2. Die individuellen Lebensformen.

a. Die Nahrung.

Der Trieb nach Nahrung und das Bedürfniss nach einem schützenden Obdach sind Merkmale, deren erstes der Mensch mit allen, und deren zweites er wenigstens mit vielen Thieren gemein hat. Dennoch sind die Lebensformen, in denen sich diese Triebe bethätigen, besonders charakteristische Eigenschaften der menschlichen Gattung. Indem die ursprünglichen Zwecke der Lebensgewohnheiten augenscheinlich bei Thier und Mensch von völlig übereinstimmendem Inhalte sind, tritt die für die Abzweigung der Sitte vom Trieb so bezeichnende Vervielfältigung der Zwecke und Motive in diesem Falle um so anschaulicher uns entgegen. Es gibt kein Thier, bei dem die Aufsuchung der Nahrung und die Herstellung schützender Vorrichtungen für die Erwachsenen oder für die heranwachsende Brut über die Grenze des durch das Nahrungs- und Schutzbedürfniss Gebotenen hinausginge. Und anderseits gibt es keinen noch so zurückgebliebenen Menschenstamm, bei dem sich

nicht mit den zur Erreichung jener Ziele dienenden Lebensformen andere Zwecke, zum Theil von weit abweichendem Inhalte verbunden hätten. Mögen auch, da selbst die höchste Cultur die Uebereinstimmung in den letzten Lebensbedingungen nicht beseitigen kann, das Nahrungs- und Schutzbedürfniss bei der gewöhnlichen Betätigung der Triebe immer die entscheidendsten Motive bleiben, so entwickeln sich doch nicht minder zahlreiche Lebensgewohnheiten, bei denen die secundär entstandenen Zwecke die Herrschaft an sich reissen. Auf diese Weise werden gerade die an das Nahrungs- und Schutzbedürfniss sich anlehnenden Formen der Sitte zu den werthvollsten Zeugnissen für die Entwicklung der vollkommeneren Gestaltungen derselben. Denn sie bilden fast den einzigen Fall, wo wir im Stande sind, die ursprünglichen mit den später hinzutretenden Beweggründen zu vergleichen. Dabei ist aber freilich zu bemerken, dass uns selbst hier fast niemals mehr die Gelegenheit geboten ist, die ausschliessliche Herrschaft der primitiven Motive wirklich zu beobachten. Das ist eben eine nothwendige Folge des specifisch menschlichen Entwicklungsgesetzes, nach welchem alle ursprünglichen Triebe in die Dienste der Sitte getreten sind und damit zugleich theilnehmen an jener Entwicklungsfähigkeit menschlicher Vorstellungen, welche in dem Bedeutungswandel der Wörter und in den Uebertragungen des Mythos Erscheinungen darbietet, die den Metamorphosen der Sitte am nächsten verwandt sind.

Auch hier beruht die Umwandlung zum geringsten Theil auf zufälligen äusseren Einflüssen. Vielmehr war es der mächtigste Regulator des Triebes, die Noth, welche diesen zuerst der Sitte dienstbar gemacht hat. Das Gebiss des Menschen macht für ihn nur leicht zu zerkleinernde Pflanzennahrung, wie etwa die Banane, der Brodfruchtbaum und einige andere Pflanzen der Tropen sowie das Mark thierischer Knochen sie darbieten, im rohen Zustande geniessbar. Durch seine Verbreitung über die Erde wurde er aber genöthigt, das Fleisch der Thiere und zahlreiche Erzeugnisse des Pflanzenwachstums, die erst unter dem Einflusse künstlicher Zubereitung, im zermahlenen oder sonstwie künstlich zerkleinerten, im gekochten oder gebratenen Zustande für ihn geniessbar werden, als Nahrung zu wählen. Hier hat vor allem die Schwierigkeit, sich das wichtigste unter diesen Hilfsmitteln der Nahrungsbereitung, das Feuer, zu verschaffen, ihn auf gemeinsame Arbeit angewiesen. Gerade die älteste Weise der Feuerbereitung, durch Reiben zweier Hölzer an einander oder durch Drehung eines in eine Scheibe ge-

steckten Stabes, setzt nun namentlich in einem feuchteren Klima eine physische Kraftanstrengung voraus, bei der theils Mehrere sich ablösen, theils Mehrere zusammenwirken müssen, wie dies noch heute in den als Spiel oder Aberglaube vorkommenden Volksbräuchen geschieht, in denen die Entzündung des Nothfeuers sich erhalten hat*). Die Mühseligkeit dieser ursprünglichen Weise der Feuererzeugung machte zugleich die Aufbewahrung und Behütung des Feuers zu einer der frühesten und wichtigsten Schutzmassregeln, die nun ihrerseits wieder Gemeinsamkeit und selbst eine gewisse Theilung der Arbeit forderte. Indem sich ferner des wohlthätigen und doch auch wieder verderblichen und zerstörenden Elementes frühe schon das mythologische Denken bemächtigte, sah man in der Erzeugung und Bewahrung des Feuers nicht bloss äussere Hilfsmittel, die der Noth des Lebens dienten, sondern religiöse Pflichten, durch die der Mensch mit der Verkörperung göttlicher Mächte in Berührung trete. So vereinigte das Feuer die Eigenschaften einer Gottheit und eines nothwendigen Lebensbedürfnisses, die Entzündung desselben war gleichzeitig unentbehrliche Arbeit und religiöse Ceremonie, und der Feuerherd, der der Bereitung der Nahrung diente, wurde zur Stätte, wo man den Göttern opferte und zu ihnen betete.

Der Zwang gemeinsamer Zubereitung führte von selbst zum gemeinsamen Genuss der Nahrung, und eine unausbleibliche Folge des letzteren war die Einführung fester Mahlzeiten zu bestimmten Tageszeiten. Darum bezeichnen die Römer das Mahl als *coena*, wörtlich als die gemeinsame, *κοινή*, communis. Unsere deutsche Mahlzeit betont, im Gegensatze zu der hier vorausgesetzten räumlichen Gemeinschaft, die zeitliche Regelmässigkeit. Da das Wort Mahl von dem altd. Mal, Zeitpunkt, her stammt, welches in dieser Bedeutung noch in den Temporaladverbien einmal, zweimal u. s. w. fortbesteht, so enthält die Mahlzeit eigentlich eine Verdoppelung des Zeitbegriffs. Ein Geschlecht, das bei dem Wort Mahl nur noch an das Essen dachte, fühlte das Bedürfniss abermals, das schon die ursprüngliche Wortbildung beherrscht hatte, und so wurde dem Mahl der Hinweis auf die Zeit wiederum beigelegt. Gewiss ein sprechendes Zeugniß dafür, dass dieses Merkmal stets als ein vorzugsweise bedeutsames empfunden wurde. Das

*) Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Bd. II, S. 145 ff.

gemeinsame Mahl ist so der subjective Ausgangspunkt regelmässiger Zeiteintheilung geworden, ähnlich wie die regelmässige Bewegung der Himmelskörper als deren objectives Hülfsmittel sich darbot. Vollzieht sich auch der Wechsel der menschlichen Lebensverrichtungen nicht ganz so regelmässig wie der Umlauf der Sterne, so ist er doch regelmässig genug, dass, wenn sich Mehrere gleichzeitig gesättigt haben, sie auch annähernd wieder zu gleicher Zeit hungrig werden. Die Wiederkehr der für die Zubereitung der Nahrung erforderlichen Beschäftigungen gewöhnte so an jenen regelmässigen Wechsel von Ruhe und Arbeit, der eine der Grundbedingungen socialer Cultur ist.

Nicht geringer als diese äusseren sind aber die inneren Wirkungen, welche die Gewöhnung an den gemeinsamen Genuss der Nahrung mit sich führt. Zwar jene Rücksicht auf Andere, die wir aus der Vereinigung um einen Herd und um eine Schüssel vielleicht herleiten möchten, sie ist in einem barbarischen Zustande sicherlich weniger zwingend, als es nach unserer jetzigen Erfahrung scheinen könnte. Hier, wie in so vielen anderen Dingen, ist die Scheu vor den Göttern der Rücksicht auf den Nebenmenschen vorausgegangen. Der Herd, als die Stätte der häuslichen Götterverehrung, gab auch dem häuslichen Mahl eine religiöse Weihe. Die Götter zur Theilnahme an dem Genusse einzuladen, die ersten und besten Stücke ihnen darzubieten, um ihrer Huld versichert zu sein, dies ist angesichts jener Vorstellungen, welche an die bald wohlthätige, bald furchtbare Macht des Herdfeuers geknüpft werden, ein so naheliegendes Motiv, dass wir uns nicht wundern können, wenn wir demselben allorten und vielfach unter Bedingungen begegnen, die eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich machen. Liegt in dieser Verbindung religiöser Cultelemente mit der alltäglichen Mahlzeit der muthmassliche Ursprung aller jener Opferhandlungen, die sich in der Darbringung der vom Menschen selbst genossenen Nahrung bethätigen, so ist aber auch begreiflich, dass sich bald das Bedürfniss nach einer Sonderung der Zwecke herausstellen musste. Während bei dem gewöhnlichen Mahl der eigene Genuss die Hauptsache blieb, neben dem übrigens ein Gedenken an die Götter, etwa wie bei den Griechen in der Form einer zu Anfang dargebrachten Libation, nicht fehlen durfte, wurden nun jenen unsichtbaren Mächten besondere Mahle bereitet, bei denen umgekehrt der Mensch sich als Gast betrachtete.

So haben sich schon in den allerersten Anfängen der Cultur

aus dem gemeinsamen Genuss der Nahrung zwei Gestaltungen des Mahles entwickelt: das Alltagsmahl, das in der Nothdurft des Lebens seine Quelle hat, und das Opfermahl, das dem Cultus der Götter dient. Beide hängen dadurch bleibend mit einander zusammen, dass, was im einen Falle als der Hauptzweck erscheint, im andern als Nebenzweck wirksam ist. Mitten in unser heutiges Leben reicht noch diese uralte Interferenz der Zwecke. Von dem das Alltagsmahl begleitenden Opfer ist das Tischgebet als letztes Rudiment übrig geblieben. Das Opfermahl aber hat namentlich in Folge der Verweltlichung seiner Zwecke die verschiedensten Gestaltungen angenommen. Bald dient es als Festmahl der freudigen Erinnerung an wichtige Familienereignisse oder an Begebenheiten des öffentlichen Lebens, bald ist es in der der modernen Cultur specifisch eigenthümlichen Gestalt des Zweckessens dazu bestimmt, der Verfolgung communaler, politischer oder Standesinteressen eine materielle Unterlage zu bieten. Sobald diese Interessen ein einmüthiges Zusammenwirken verlangen, sucht man sich — darauf weist das Attribut des Zwecks in diesem Fall hin — zu dem gemeinsamen Zweck zunächst durch gemeinsame Festfreude anzueifern. Am meisten verblasst ist endlich die ursprüngliche Bedeutung des Festmahls in jenen Ausschmückungen, welche das alltägliche Mahl erfährt, um der Pflege geselliger Freundschaft zu dienen, in dem Gastmahl. Auch diese Form fällt im weiteren Sinne unter den Begriff des Zweckessens, da das Wesen des letzteren eben in der Umkehrung von Zweck und Motiv besteht. Beim gewöhnlichen Mahle kommen wir zusammen, um zu essen; beim Zweckessen essen wir, um zusammenzukommen.

Man wird nicht verkennen, dass bei diesen mannigfachen Transformationen, welche die unentbehrlichste aller Lebensverrichtungen erfahren, allmählich ein weiteres psychologisches Motiv wirksam geworden ist, das jenen Einfluss des an die Zubereitung der Nahrung gebundenen Cultus, die ursprüngliche Quelle dieser Vergeistigungen des sinnlichen Zwecks, schliesslich ganz in den Hintergrund drängte. Dieses Motiv besteht in dem Trieb nach sinnlichen Lustempfindungen, welche den aus den verschiedensten Lebensanlässen entstandenen geistigen Lustgefühlen sich beigesellen und sie verstärken, indem sie gleichzeitig dem Bedürfnisse, solche Gefühle in geselliger Gemeinschaft zu bethätigen, entgegenkommen. Aber damit dieser Factor überhaupt wirksam werde, musste die Sitte der gemeinsamen Mahlzeit nicht nur entstanden, sondern es

mussten auch bei ihr neben der Befriedigung des Nahrungstriebes bereits andere Beweggründe lebendig geworden sein. Darum sind dem Thiere, so intensiv bei ihm das Lustgefühl des Genusses sein mag, jene secundären Motive völlig fremd geblieben.

Die ethische Bedeutung dieser Entwicklungen, durch welche das primitivste thierische Lebensbedürfniss zu einem der mächtigsten Hilfsmittel der humanen Cultur wurde, kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Schon der äusserliche Gesichtspunkt, dass die Befriedigung des individuellen Triebes durch die Form, in der sie stattfindet, zugleich dem Einzelnen gesellige Pflichten auferlegt, die den egoistischen Trieb in bestimmte Schranken verweisen, ist hier von grosser Wichtigkeit. Dazu kommt als ein inneres Moment der durch die Eintheilung der Zeit vermittelte regelmässige Wechsel von Arbeit und Genuss, ein Einfluss der die Arbeit ebenso wie den Genuss veredelt, während er gleichzeitig den Charakter erzieht. Denn unter allen Hilfsmitteln, welche die Stetigkeit der Lebensführung fördern, indem sie den Widerstand gegen wechselnde Neigungen stärken, ist die Gewöhnung an regelmässigen Wechsel das wirksamste. So wird die Gewohnheit die Erzieherin zur Pflicht. Die Sitte, indem sie hier wie überall das regelmässige Thun in ihren Schutz nimmt, verstärkt das Pflichtgefühl; und dadurch, dass sie die Abweichung von der eingehaltenen Regel brandmarkt, fügt sie zu dem Antrieb, den das natürliche Bedürfniss schon ausübt, den moralischen Zwang. Die nämliche Sitte aber, die jenen Zwang geboren, ist zugleich die Quelle der höchsten und edelsten Formen menschlichen Genusses. Wie aus dem Alltagsmahl die Regelmässigkeit der Arbeit entsprungen, so hat sich das Festmahl zur Festfeier erweitert. Bei ihr wird der Zwang der socialen Sitte reichlich aufgewogen durch die Verstärkung, die das individuelle Lustgefühl erfährt, indem es in gemeinsam erlebte Freude sich umwandelt. Diese Verstärkung ist ihrerseits wieder von grosser ethischer Bedeutung. Denn sie lehrt nicht nur, wie hoch für den Einzelnen der Werth der Gesellschaft zu schätzen sei, sondern sie lässt zum ersten Mal über die Erreichung anderer als egoistischer Zwecke Freude empfinden, und es erweist sich, dass diese Freude eine dauerndere ist als die Lust an der Befriedigung selbstischer Triebe.

Angesichts dieser heilsamen Wirkungen jener primitiven Culturelemente erscheinen selbst die Nachtheile, die auch hier der Missbrauch der Sitte mit sich führt, in einem milderen Lichte. Solche Unsitten sind zumeist Ueberlebense der Sitte, die, weil sie in eine

Zeit herabreichen, die das Bewusstsein ihrer ursprünglichen Bedeutung verloren hat, fremdartigen und zuweilen selbst sittlich verwerflichen Zwecken dienstbar geworden sind. Gerade bei den Formen des Mahles ist ein sittlicher Rückgang dieser Art schon dadurch nahe gelegt, dass hier neben allen den idealen Zwecken, welche die Sitte mit dem Genuss der Nahrung zu verbinden gewusst hat, der ursprüngliche sinnliche Zweck fort dauert. Sobald daher dieser in solchen Fällen, wo er nur Nebenzweck sein sollte, zum Hauptzweck gemacht wird, ist der erste Schritt auf der Bahn der Entsittlichung gethan. Das Festmahl, das Opfermahl, der Leichenschmaus, sobald bei ihnen die festliche Feier, der religiöse Cultus, das Gedächtniss an den Verstorbenen zu blossen Vorwänden geworden sind, hinter denen sich als wirkliches Motiv die Lust an den Freuden der Tafel verbirgt — sie sinken damit nicht etwa bloss auf die Stufe der alltäglichen Mahlzeit, sondern sie gewinnen gerade durch den Contrast des vorgeblichen und des wirklichen Zwecks ihr abstossendes Gepräge. Indem hier ein edler Zweck als Aushängeschild für die Befriedigung niederer Triebe dient, wird die Handlung des Einzelnen zur Lüge, oder wo es gar so weit gekommen ist, dass Niemand mehr an den ursprünglichen Zweck denkt, da liegt das Anstössige einer solchen Unsitte eben darin, dass eine ganze Gesellschaft von Motiven beseelt wird, die als völlig unangemessen der Gelegenheit erscheinen, bei der sie sich äussern. Als die unschuldigste unter diesen Verirrungen der Sitte gilt uns aus naheliegenden Gründen jene nicht seltene Form des Zweckessens, bei der das Essen, statt anderen Zwecken zu dienen, zum Selbstzweck geworden ist. Da es sich hier zumeist um Zwecke handelt, die keiner allzu hohen Sphäre menschlicher Interessen angehören, da also der wirkliche und der vorgebliche Zweck manchmal von kaum erheblichem Werthunterschiede sind, so lassen wir meist ohne sonderliches Bedenken jene Interpretation des Wortes Zweckessen gelten, welche es eben davon herleitet, dass bei ihm das Essen der Zweck sei. Bleibt die Unsitte immer verwerflich, so edel auch die Sitte sein mag, aus der sie hervorgegangen, so dient ihr aber ein solcher Ursprung immerhin in gewissem Grade zur Entschuldigung, namentlich wenn wir erwägen, wie unmerklich unter Umständen die Grenzlinie ist, wo der einst gute Zweck hinter einem nichtigen Nebenzweck zurücktreten kann, um endlich ganz zu verschwinden. Die Entwicklung der Sitte ist hier wie überall eine auf- und absteigende. Das Gesetz des Fortschritts, das alle Umwand-

lungen der Sitte beherrscht, macht die Möglichkeit des Rückschritts in einzelnen Fällen unvermeidlich. Jedenfalls wird man daher selbst der ethischen Bedeutung der Unsitte nicht völlig gerecht, wenn man bei ihrer Beurtheilung ihr geschichtliches Werden ganz ausser Acht lässt*).

b. Die Wohnung.

Nächst der Nahrung ist die Wohnung, das gegen die Unbill des Wetters, gegen verfolgende Thiere und menschliche Feinde schützende Obdach, das früheste Lebensbedürfniss des Menschen. In einem tropischen Klima, wo er der schützenden Kleidung entbehren kann, vermag er gleichwohl den Schutz des Hauses nicht völlig zu missen. Auch dieses Bedürfniss theilt er noch mit zahlreichen Thieren, die mindestens für die Zeit der Jungenpflege bald ein in der Natur sich darbietendes Obdach aufsuchen, bald sich selbst an passendem Ort ein Nest oder eine Wohnung bauen. Auch der Mensch hat ursprünglich die Schutzmittel benützt, welche die Natur ihm bot. Die Zeitgenossen des Höhlenbären in Europa bedienten sich natürlicher Felshöhlen, die sie nach Bedürfniss erweitert und deren Zugang sie unkenntlich gemacht hatten. Obgleich diese primitive Form der Wohnstätte schwerlich einen andern Zweck hatte als den des Schutzes, so beweisen doch rohe Zeichnungen auf Knochen und Rennthierhorn, dass der Sinn für Schmuck schon in dieser frühen Zeit dem Menschen nicht ganz gefehlt hat, und die Spuren einer Feuerstätte im Innern der Höhle zeigen, dass ihm die künstliche Zubereitung der Nahrung Bedürfniss war. Auch ein gemeinsames Obdach und eine gemeinsame Begräbnisstätte, mindestens für die Glieder einer Familie, ist diese primitive, von der Natur selbst dem Menschen angewiesene Wohnung gewesen, wie die neben den Knochen der geschlachteten Thiere vorgefundenen menschlichen Ueberreste verrathen.

Hatte die Nahrungsbereitung erst an gemeinsame Thätigkeit und an die Bearbeitung des Holzes gewöhnt, so wurde es nun leicht sich unabhängig zu machen von den zufällig vorgefundenen Schutzorten. In Nachahmung des Obdachs, das eine Gruppe von Waldbäumen mit ihren Laubkronen gewährt, baut noch jetzt der Indianer seine Hütte, indem er Zweige oder Stangen in die Erde steckt, die er oben zusammenbiegt, um sie mit Matten oder einer andern

*) Vgl. hierzu die Bemerkungen über Leichenschmäuse, S. 115.
Wundt, Ethik. 2. Aufl.

schützenden Hülle zu bedecken *). Diese primitive Form der Wohnung konnte leicht einerseits in das wandernde Zelt, anderseits in das stabile Wohnhaus übergehen, bei dem man nun Bedacht darauf nahm, durch Ausfüllen der offenen Zwischenräume mit Rohrgeflecht, mit Erde oder mit Steinen, sowie durch die Herstellung eines auf Querbalken ruhenden Dachbaus theils den Schutz gegen aussen zu stärken, theils einen grösseren Raum zu gewinnen, der zu bleibenderem Aufenthalt und zur Unterbringung mannigfacher Lebensbedürfnisse sich eignete. Auch das wandernde Haus, der Wagen, ist sichtlich aus dem Zelt des Nomaden hervorgegangen. Vielfach weist die Sprache schon auf diese einstigen Beziehungen hin, indem in ihr bald die Ausdrücke für Zelt und Haus, bald die für Haus und Wagen in ihrem Ursprung zusammenfallen.

Wie die Scheu vor der wohlthätigen und furchtbaren Macht des Feuers schon in unvordenklicher Zeit die Zubereitung und selbst den Genuss der Nahrung in die Sphäre des religiösen Cultus erhoben hat, so ist, wenn auch aus andern Motiven, die Heiligung der Wohnung nicht minder alten Ursprungs. Sucht der Naturmensch unter dem Obdach des Hauses Schutz vor den Gefahren, mit denen ihn die freie Natur bedroht, so kann ihm doch das Haus diesen Schutz erst gewähren, wenn es selbst in den Schutz jener göttlichen Mächte gestellt ist, welche die Naturgewalten ebenso wie das menschliche Leben lenken. Darum ist überall die Aufrichtung des Hauses mit Cultushandlungen verbunden, und die wichtigsten Theile desselben, namentlich der Feuerherd und die Thüre, durch die der Bewohner täglich aus- und eingeht, die dem Gastfreund offen ist, aber vor dem Feinde verschlossen wird, sie stehen fortan unter der besonderen Obhut der Schutzgeister des Hauses **). So macht der Mensch seine eigene Wohnstätte gleichzeitig zu einem Sitz der Götter, und er verstärkt jene Bande der Gewöhnung, die ihn mit dem Uebergang zu einem sesshaften Leben immer fester an den häuslichen Herd fesseln, durch die Macht religiöser Gefühle.

Noch ein anderer für die sittliche Entwicklung wichtiger Schritt ist an diese religiöse Heiligung des Hauses gebunden. Der Ge-

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 90 ff. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 653 ff.

**) Vgl. hierzu die von Zimmer, Altind. Leben, S. 150 ff., mitgetheilten Vedischen Hymnen, die sich auf den Hausbau beziehen. Ueber die in Sitte und Brauch in Deutschland erhalten gebliebenen Reste s. Rochholz, Das altemannische Haus, in: Deutscher Glaube und Brauch, II, S. 67 ff.

danke, dass das Haus unter göttlichem Schutz stehe, lässt die Gewaltthat, die im Hause gegen dessen Bewohner begangen wird, als einen religiösen Frevel erscheinen, ebenso wie anderseits die Hausgötter den Fremdling, der die Schwelle des Hauses überschritten hat, gegen jede Vergewaltigung schützen, die ihm hier widerfahren könnte. So knüpfen sich an die unter religiösem Einflusse entstandene Idee des Hausfriedens die ersten Anschauungen von einem rechtlichen Schutz der Person und des Eigenthums. Denn wie der Hausfriede Alle umfasst, die sich unter das schützende Obdach begeben haben, so gilt das Haus zugleich als ein geheiligter Besitz. Hier liegen die ersten noch in mythologischer Hülle schlummernden Keime von Rechtsanschauungen, die, sobald sie nur erst sich einigermaßen von jenen religiösen Beziehungen gelöst haben, den Einzelnen und sein Eigenthum auch über die Umfriedigung des Hauses hinaus begleiten. Ein leiser Nachklang dieses Ursprungs ist sichtlich noch in unserem heutigen Rechtsgefühl erhalten geblieben, wenn wir eine sonst vielleicht unbedeutende Unbill um vieles schwerer empfinden, sobald sie dem Geschädigten am eigenen Herde widerfährt, so dass mit dem sonstigen Vergehen auch noch der Bruch des Hausfriedens sich verbindet.

Bei wachsendem Gemeinsinn tritt an die Stelle des häuslichen der öffentliche Cultus. Nun dient das Haus des Gottes als gemeinsame Stätte für die Darbringung von Opfern wie von Gebeten, und es nimmt zugleich den Verfolgten in seinen Schutz: an den Stufen des Altars findet selbst der Verbrecher Zuflucht. Indem die ihn bedrohende Blutrache oder sonstige Strafe auf eine spätere Frist verschoben wird, ermässigt sich unter dem Schutz der heiligen Stätte der Rachedurst der Verfolger, und die Ueberlegung gewinnt Raum, ob die begangene Schuld nicht durch ein Wehrgeld oder eine andere Busse gesühnt werden könne. So weicht unter dem Schutz jenes Gottesfriedens, dessen Stätte der Tempel ist, allmählich die Rache der Strafe, und indem die letztere zum Gegenstand einer leidenschaftsloseren Erwägung gemacht wird, stuft sie sich ab nach der Schwere des Verbrechens und wird allmählich der Willkür des einzelnen Beschädigten entzogen, um in den Dienst der unter dem Schutze der gemeinsamen Götter sich bildenden öffentlichen Rechtsordnung zu treten.

Einer verwandten Ideenentwicklung entspringt jener Sinn für das Schöne, der sich, nachdem das erste nothdürftige Obdach zur Aufnahme mannigfaltiger Lebensbedürfnisse erweitert worden, in

der Ausschmückung des Wohnraumes bethätigt. Zuerst bemächtigt sich dieses Streben nach Schmuck derjenigen Stellen des Hauses, die zugleich als Cultstätten dienen, oder an die aus sonstigen Gründen religiöse Vorstellungen geknüpft werden. So wandelt sich der Feuerherd in den Opferaltar und schliesslich in die Gebetsstätte um, an welcher ein geschmücktes Götterbild die Mitglieder des Hauses zu religiöser Feier vereinigt. Hat sich erst ein gemeinsamer Cult gebildet, so wandert nun der Schmuck vom Haus des Einzelnen auf das Gotteshaus hinüber. Wie in diesem der Privatcultus sich vervielfältigt, so nimmt auch der Schmuck imposantere Formen an. Er breitet sich vom Götterbild auf dessen ganze Umgebung aus und geht vom Innern des Tempels auf das Aeussere über. Da das Gotteshaus nur der religiösen Feier dient, so fallen nun bei dem Aufbau desselben alle jene Nützlichkeitsmotive hinweg, die bei der Errichtung des einzelnen Wohnhauses massgebend sind. Um so freier kann sich bei ihm der ausschliesslich vom religiösen Gefühl getragene Schönheitssinn bethätigen. Auf einer niederen Culturstufe pflegen sich selbst die Wohnhäuser der Vornehmen höchstens durch ihre Grösse und durch ihren festeren Bau von der Hütte des gewöhnlichen Mannes zu unterscheiden. Der äussere Schmuck des Hauses beginnt so, wie die Entwicklungsgeschichte der Architektur lehrt, nicht an dem Haus des Einzelnen, sondern an dem Ort wo einem Gotte gemeinsame Verehrung gezollt, und der daher zugleich als Wohnstätte des Gottes betrachtet wird. Der Tempel ist das erste öffentliche Gebäude. Der äussere Schmuck erfüllt hier noch den weiteren Zweck, das Gotteshaus fernhin als öffentliche Cultstätte kenntlich zu machen. Darum ist bei vielen Völkern, ohne dass ein historischer Zusammenhang nachweisbar wäre, der Thurmbau für das Gotteshaus kennzeichnend geworden. Von dem Tempel ist die äussere Ausschmückung zuerst auf andere gemeinsamen Zwecken bestimmte Gebäude sowie auf die Häuser der Vornehmen übergegangen, um schliesslich in bescheidenen Formen selbst dem gewöhnlichen Wohnhaus nicht ganz zu fehlen. Nur die Hütte des Armen begnügt sich heute noch mit einer kleinen Schmuckstätte im Innern des Hauses, an der etwa in der Anbringung eines Crucifixes oder Heiligenbildes oder, wenn selbst diese verschwunden sind, zum mindesten in der Anordnung gleichgültiger Schmuckgegenstände der Ursprung aus dem Altar des häuslichen Cultus deutlich zu erkennen ist. So geht der Schmuck zuerst vom Wohnhaus des Einzelnen auf das öffentliche Gebäude über, um in diesem von innen

nach aussen zu wandern und dann so bereichert wieder zu dem Wohnhaus zurückzukehren. Nur auf jenen niederen Stufen des Lebens, wo verschwundene Cultformen am längsten als überlebte Bräuche sich forterhalten, bewahrt auch der Schmuck des Hauses in allem Wandel der Zeiten fast unverändert seine ursprüngliche Gestalt.

c. Die Kleidung.

Haben Wohnung und Nahrung aus der Noth des Daseins ihren Ursprung genommen, um erst allmählich dem Streben nach Verschönerung des Lebens dienstbar zu werden, so hat einen davon etwas abweichenden Gang die Entwicklung der Kleidung genommen. Sie zeigt von Anfang an zwei Ausgangspunkte. In einem rauheren Klima bedarf der Mensch dringend der Körperbedeckung. Sie ist ihm so nothwendig wie das Obdach. Aber unter den Tropen ist die Kleidung entbehrlich. Nur die Bedeckung gewisser Körpertheile wird, mit ganz seltenen Ausnahmen, durch die Scham geboten, ein dem Menschen specifisch eigenthümliches Gefühl, welches mit den nachher zu besprechenden Formen des gesitteten Benehmens in unmittelbarer Beziehung steht. Je mehr aber die Kleidung entbehrt werden kann und wirklich entbehrt wird, um so mehr macht das Streben sich geltend den Körper selber zu schmücken. Darin liegt einer der bezeichnendsten Unterschiede zwischen dem Natur- und Culturmenschen, dass der eine direct, der andere nur indirect, durch die Kleidung, seinen Körper zu schmücken sucht. Der vornehme Fidschi-Insulaner zeichnet durch reichere Tattuirung der Haut, durch seltsameren und complicirteren Haarwuchs sich aus; der vornehme Europäer unterscheidet sich von dem geringen nur durch die Kleider die er trägt, und auch dieses Merkmal beginnt vor dem Streben nach Gleichheit allmählich zu schwinden. Hoch und Niedrig, Reich und Arm unterscheiden sich schon heute, namentlich in der nivellirenden Fluth des städtischen Lebens, nicht mehr durch die Art sondern höchstens durch die Güte der Kleidung.

Die Hülfsmittel, welche der Wilde zum Schmuck seines Körpers verwendet, bestehen, abgesehen von Ringen und Stäben mit denen er Ohren und Nasen durchbohrt, hauptsächlich in der Tattuirung, der Bemalung des Körpers, in complicirten Haartrachten, im Abschleifen der Zähne, endlich in der künstlichen Deformation einzelner Körpertheile wie des Schädels bei manchen Indianervölkern,

der Füße bei den Chinesinnen. Nächst dem Aberglauben gibt es kein Motiv, welches den Menschen so sehr zur Selbstpeinigung treibt wie das Streben sich zu schmücken. Die Tattuirung ist eine schmerzhaft, langwierige und oft lebensgefährliche Operation. Der vornehme Fidschi-Insulaner, dessen Haar in langen Borsten weit vom Kopfe absteht, kann niemals sein Haupt zur Ruhe niederlegen, sondern muss es sich genügen lassen während des Schlafes seinen Nacken durch einen Holzblock zu unterstützen. Auch die Nasenringe, die Klötze die der Botokude in der Unterlippe trägt, die scharfkantigen Spitzen in welche der Malaye seine Zähne zuschleift, sie vermehren gewiss nicht die Annehmlichkeiten des Daseins; aber sie werden ebenso als ein unvermeidlicher Zwang ertragen wie die Selbstpeinigungen, die sich der Mensch auferlegt in der Meinung den Göttern wohlgefällig zu sein.

In der That hängen beide Motive, der Wunsch sich zu schmücken und der Wunsch den Göttern zu gefallen — so weit sie auch heute auseinanderzuliegen scheinen — ursprünglich nahe zusammen. Von der Tattuirung namentlich, dieser verbreitetsten Form des directen Körperschmuckes, ist es sicher, dass sie einen religiösen Ursprung hat. Der Polynesier, der Indianer gebrauchen nicht selten die Symbole, in denen sie die Geister der Stammesheroen oder andere göttliche Wesen verkörpert denken, als Tattuirungszeichen. Die Tattuirung selbst ist eine Pflicht, der sich jeder unterziehen musste, und deren Ausführung dereinst wahrscheinlich überall von religiösen Ceremonien begleitet war*).

Allmählich ist der Schmuck von dem Körper auf das Kleid übergegangen, und es ist dies wohl hauptsächlich unter dem Zwang der klimatischen Verhältnisse geschehen. Zunächst schliesst nun zwar der Schmuck des Kleides den directen Körperschmuck nicht aus. Der Indianer, der es liebt die Thierfelle in die er sich kleidet mit dem bunten Gefieder der Vögel zu schmücken, tattuiert zugleich sein Angesicht und andere freiliegende Körperstellen. Selbst bei Culturvölkern sind Reste des directen Körperschmucks überall erhalten geblieben: so in dem künstlichen Haar- und Bartschmuck der Assyrer, in der bei den alten Aegyptern und vielfach noch heute im Orient im Gebrauch stehenden Bemalung der Hände und des Angesichts, in der bei den Arabern, Beduinen wie Städtebewohnern, vorkommenden Tattuirung des Gesichts und der Hände,

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 95, IV, S. 28 ff.

endlich in den Ohrringen und dem Haarschmuck unserer Frauen, diesem — nachdem der männliche Zopf verschwunden ist — letzten Rest eines directen Körperschmucks beim europäischen Menschen. So wandert der Schmuck langsam und nicht ohne mancherlei Rückfälle vom Körper auf seine Umhüllung. Das Verdienst, jene Ueberlebense aus einer wilden Vorzeit zum ersten Male, wenn auch nicht mit überall dauerndem Erfolge, beseitigt zu haben, gebührt den Griechen. Schon in der heroischen Zeit, die in der bunten Ausschmückung des Gewandes noch dem Beispiel des Orients folgte, hatte der Schönheitssinn der Hellenen wenigstens beim Manne dem directen Körperschmuck beinahe völlig entsagt*). Die bereits bei Homer so charakteristisch hervortretende Bewunderung der normalen durch Kraft und Schönheit hervorragenden Mannesgestalt musste von selbst dazu führen, dass allmählich auch diejenige Kleidung als die wohlgefälligste erschien, welche der natürlichen Körperform am vollkommensten angepasst sei. So begann die bunte Farbe und der Schmuck der Kleidung der Einfarbigkeit und Einfachheit der Gewänder zu weichen. Der Griechen der Perikleischen Zeit brachte die Unterschiede des Standes und der Abkunft nicht wie der Orientale in den Gradabstufungen des äusseren Schmuckes zur Geltung, sondern in der grösseren Sorgfalt der Kleidung und vor allem in der Art des Benehmens und in der Würde der Haltung. An der Weise, wie er das Himation, das über die Schulter geworfene Tuch, trug, unterschied der Athener den feingebildeten Griechen von dem Barbaren. Die Römer folgten dem Beispiel der Griechen. Erst in der späteren Zeit gewann, wie auf Religion und sonstige Sitten, so auch auf den Schmuck des Körpers der Orient abermals einen wachsenden Einfluss. Aus der Wechselwirkung des einfachen Schönheitssinns der classischen Völker und der Neigung der Orientalen für das Prachtige und Bunte sind so die malerischen Trachten des Mittelalters hervorgegangen. Hatten die Kreuzzüge durch Jahrhunderte hindurch den Einfluss orientalischer Sitte verstärkt, so begann in der Renaissanceperiode wieder die classische Einfachheit zum Sieg zu gelangen. Der gezierte Barockstil endlich hat in der Tracht zu den mannigfaltigsten Verunstaltungen und darunter namentlich auch zu Versuchen geführt, den directen Körperschmuck wiederherzustellen. Sind nun gleich Perrücke und Zopf, Schminke und Schönheitspflaster allmählich verschwunden, so ist dennoch aus dieser

*) Vgl. Buchholz, Die Homerischen Realien, II, 2, S. 260 ff.

Zeit eine gewisse Hinneigung zum directen Körperschmuck in der Tracht unserer Frauen erhalten geblieben. Beim Manne dagegen hat der die moderne Zeit beherrschende Sinn für das Nützliche zu praktischen Vereinfachungen geführt, bei denen freilich der Schönheitssinn wenig mehr mitzureden hat.

Im Verlaufe der hier angedeuteten Entwicklung haben sich zwei Uebergänge vollzogen, die auch in ethischer Beziehung nicht ohne Bedeutung sind. Schon bei den Griechen beginnend, sind sie doch vorzugsweise für die moderne Bildung bezeichnend geworden. Der erste dieser Uebergänge ist der des Schmuckes vom Mann auf die Frau. Bei den Wilden trägt der Mann die äusseren Kennzeichen, die seinen Reichthum und seinen Stand verrathen sollen; das Weib, auf dessen Schultern so oft die dem Mann zu beschwerliche Alltagsarbeit ruht, ist einfacher gekleidet, und des Schmucks entbehrt sie meist gänzlich. In der modernen Culturwelt ist, abgesehen von gewissen militärischen und politischen Auszeichnungen, die noch immer — ein letzter Abglanz der Siegestrophäen der Wilden und der Heroen der Vorzeit — an der Kleidung kenntlich gemacht werden, die Männertracht nahezu uniform geworden. Bei der Frau dagegen ist die bunte Farbe, der glänzende Schmuck, zum Theil sogar der directe Körperschmuck erhalten geblieben.

Der zweite Uebergang ist der des Schmucks vom Menschen auf seine Umgebung. Je mehr der Schmuck der Kleidung und namentlich der directe Körperschmuck verschwindet, um so mehr beginnt sich der Sinn für das Schöne am Innern und Aeussern des Hauses und an der umgebenden Natur zu bethätigen. In der modernen Gesellschaft können uns zwei Männer begegnen, die sich in ihrer Kleidung kaum unterscheiden. Der eine hat vielleicht in der höchsten Etage einer Miethcaserne sein schmuckloses Quartier; der andere ist der Besitzer eines luxuriösen Palastes. Selbst auf die Frauen hat sich diese Ausgleichung erstreckt, hier freilich nicht durch die Entsagung auf äusseren Schmuck, sondern durch das allgemeine gewordene Streben sich durch solchen hervorzuthun.

Diese doppelte Wanderung des Schmucks vom Mann auf die Frau und von dem Menschen auf seine Umgebung entspringt vorzugsweise aus der Tendenz nach Ausgleichung der socialen Unterschiede. Ein Nebenmotiv liegt ausserdem in der durch die gesteigerten Ansprüche des Lebens nothwendig gewordenen Vereinfachung des auf Kleidung und Putz zu verwendenden Aufwandes an Zeit und Arbeit. Der Aermere oder niedriger Stehende will es

dem Reichen und Vornehmen gleichthun. Der gleichförmige Gesellschaftsanzug ist der ausgesprochene Verzicht auf diesen kostspieligen Wettstreit. Aber dieser Verzicht würde wahrscheinlich nicht zu Stande kommen, wenn nicht als weiteres Motiv der Wunsch Zeit und Arbeit zu ersparen hinzuträte. Unsere moderne Männertracht ist die bequemste für unser Klima. Es lässt sich bei ihr ohne besonderen Zeitaufwand der Alltagsanzug mit dem Festgewand vertauschen, und der nämliche Festanzug lässt sich für alle möglichen Zwecke verwenden: man kann in ihm von einem Begräbniss zu einer Hochzeit wandern, um nachher noch die Sitzung einer gemeinnützigen Gesellschaft zu besuchen. Der um den eigenen Lebensunterhalt und im Dienste öffentlicher Interessen kämpfende Mann ist es aber hauptsächlich, für den diese Ersparung an Zeit unter allen Umständen ein Bedürfniss ist. Bei der Frau ist daher jener stillschweigende Verzicht auf den Wettstreit nicht eingetreten. An Werktagen freilich muss es sich auch die Köchin aus gutem Hause versagen, es ihrer Gebieterin gleichthun zu wollen; aber am Sonntag, wo sie die nöthige Musse findet, ist es zuweilen, wie bei den Griechen, bloss die Art das Himation zu tragen, durch die sie sich von ihrer Herrin noch unterscheidet.

Der uniformirenden Tendenz, von welcher diese Entwicklung beseelt ist, entziehen sich dauernd nur gewisse Formen der Kleidung, bei denen die Sitte ein Festhalten an charakteristischen Unterschieden zur Pflicht macht. Diese Ausnahmen sind: die Volkstracht, die Standestracht, die Festtracht und die Tracht des Trauernden. Schon mit dem in allen diesen Fällen gebrauchten Ausdruck „Tracht“ verbinden wir, im Gegensatze zur „Kleidung“, die beliebig wechseln kann, die Vorstellung einer gewissen Constanz. So ist die Volkstracht die einer bestimmten Bevölkerung, die Standestracht die einer Berufsgenossenschaft, sei es bleibend sei es bloss während der Ausübung der Berufspflichten, gleichförmig zukommende Art sich zu kleiden. Ihnen gegenüber stehen der Fest- und der Traueranzug bereits auf der Grenze zwischen Tracht und Kleidung; denn bei ihnen hat sich die Forderung der Constanz auf gewisse Nuancen der Kleidung beschränkt: das Festgewand besteht aus bunteren Farben oder aus besseren Stoffen, oder gewisse Kleidungsstücke, wie bei uns der Frack und der Cylinderhut, nehmen conventionell den Charakter des Festkleides an. Das Trauergewand vermeidet im Gegensatze zum Festkleid bunte und glänzende Stoffe: der Trauernde kleidet

sich in Schwarz oder, wie noch heute vielfach im Orient und in der Vorzeit wahrscheinlich bei allen Völkern, in Weiss. Ist die Vermeidung des Bunten ein diesen verschiedenen Sitten gemeinsamer und aus der Stimmung des Trauernden heraus leicht begreiflicher Zug, so mag der Uebergang von Weiss zu Schwarz theils mit Veränderungen in den äusseren Bedingungen der Technik zusammenhängen, theils aber mag dabei das Streben mitgewirkt haben, für den Ausdruck der Trauer äussere Zeichen zu finden, die für diese Gemüthsstimmung ausschliesslich charakteristisch sind. Denn der Trauernde will durch das Kleid das er trägt nicht nur seinem eigenen Gefühl Genüge thun, sondern es soll ihn auch in den Augen Anderer von dem Kreis der Fröhlichen scheiden*).

In diesen specifischen Trachten, welche die Sitte und in gewissen Fällen — wie bei der Uniform des Soldaten und der Amtstracht des Beamten — sogar die staatliche Vorschrift in ihre besondere Obhut nimmt, treten noch jetzt ethische Beziehungen zu Tage, die ursprünglich die Befriedigung auch dieses Lebensbedürfnisses in allen seinen Gestaltungen durchdringen. Wenn heute noch die Sitte Jedem eine in gewissen allgemeinen Merkmalen feststehende, aber je nach Geschlecht und Lebensalter variirende Form der Kleidung vorschreibt, so ist das nur ein schwacher Nachklang der zwingenderen Normen, mit denen sie auch hier in einer Zeit, die der Entstehung der Gesittung näher lag, das Leben des Einzelnen geregelt hat. Die Kleidung, die ihm von allen Gegenständen der Aussenwelt am nächsten ist, mahnt den Menschen am eindringlichsten an die Abhängigkeit von der ihm mit seinen Stammesgenossen gemeinsamen Sitte. Einem Zeitalter, welches diese Wechselbeziehungen noch lebhafter empfindet, ist es daher nicht nur unmittelbares Bedürfniss, jeder wichtigeren Lebenslage in der Form der Kleidung Ausdruck zu geben, sondern insbesondere erscheint auch

*) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Jhering, Zweck im Recht, II, S. 312 ff. Uebrigens kann ich der Annahme Jherings, dass das Trauerkleid überhaupt nicht des Trauernden sondern nur der Umgebung wegen da sei, nicht unbedingt zustimmen. Es ist zuzugeben, dass für uns heute dieser zweite Zweck überwiegt. Aber ebenso gewiss ist es, dass dies auf früheren Stufen der Cultur anders war. Hier wird das Trauergewand meist nur während der Leichenfeier angelegt, wo der Trauernde jenes Schutzes nicht bedarf. Wir haben es hier offenbar, wie in so vielen Fällen, mit einer Verschiebung der Motive zu thun, bei der ein ursprünglich secundäres Motiv über das primäre das Uebergewicht gewinnt.

jener Wechsel der Kleidung, welcher an den Antritt des Mannesalters oder an die Bewaffnung des Jünglings geknüpft ist, als ein wichtiger Lebensact, dem die Weihe religiöser Ceremonien nicht fehlen darf. Vor allem ist es der Stand des Priesters und des Herrschers, bei denen sich unmittelbar an das auszeichnende Gewand die Gefühle ketten, die von der erhabenen Stellung eines Stellvertreters der Gottheit und eines gebietenden Herrn unzertrennlich sind. Noch heute sind uns diese Gefühle nicht ganz verloren gegangen, wenn sie auch ihre zwingende Macht theilweise eingebüßt und sich namentlich von den religiösen Beziehungen, die in der Vorzeit überall die sittlichen Erscheinungen durchdringen, zumeist befreit haben. Die durch die Sitte gebotene Norm der Bekleidung ist die früheste sittliche Schutzwehr. Das Kleid errichtet eine Schranke, die, indem sie Stände und Berufsclassen scheidet, Jeden auf seine sociale Stellung hinweist und zugleich die ihr entsprechende Achtung von Andern heischt. Dauernder als diese Scheidungen, die vor einem nivellirenden Zeitgeist nur theilweise Stand halten, ist die Schranke, die das Kleid an und für sich, ohne Rücksicht auf seine unterscheidenden Eigenschaften, zwischen Person und Person errichtet. Wie das Wohnhaus das äussere Zeichen und zugleich das wichtigste Förderungsmittel ist für den Zusammenhalt der Familie, so ist das Kleid gleichzeitig Zeichen und Hülfsmittel der persönlichen Selbständigkeit. Es hebt das Gefühl der eigenen Würde ebenso wie die Achtung vor der Person des Nächsten.

Eine specifische Färbung gewinnt diese Beziehung der Kleidung zur persönlichen Würde bei der Berufstracht. Hier soll das Kleid Jeden, und nicht am wenigsten den der es trägt, an die Würde des Berufs erinnern, welchen es anzeigt. Der König soll mit den Insignien seiner Macht, der Priester mit seinem Ornat, der Richter mit seinem Talar nur noch der Träger der Idee sein, der zu dienen sein Beruf ist*). Diese Bedeutung der Berufstracht steht aber nicht etwa in einem Gegensatze zu der des Alltagskleides, sondern dort hat sich nur nach einer besonderen Richtung entwickelt, was hier in einem allgemeineren Sinne bereits vorgebildet ist. Indem das Kleid neben seinem ursprünglichen Zweck des Schutzes gegen Klima und Witterung Vorstellungen und Gefühle zum Ausdruck bringt, die sich theils auf den allgemein menschlichen Charakter der Person, theils auf ihre besondere Lebenslage, theils end-

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 322 ff.



lich auf den öffentlichen Beruf beziehen den sie erfüllt, wird dasselbe zu einem künstlichen Ausdrucksmittel des persönlichen Wesens, welches den natürlichen Ausdruck des letzteren in der Haltung der Gestalt und in den Mienen des Angesichts ergänzt. So spiegelt sich in der Entwicklung der Kleidung in einer besonders charakteristischen Weise die Entwicklung der sittlichen Cultur. Indem die Kleidung entweder ihre Zwecke unmittelbar zu erfüllen sucht oder dazu allerlei Umwege wählt, indem sie bald dem Charakter der Körperformen sich anschmiegt, bald denselben künstlich zu verändern sucht, bald das Einfache und Gleichartige, bald das Bunte und Mannigfaltige bevorzugt, hier die Standes- und Berufsklassen trennt, dort nach völliger Ausgleichung der socialen Unterschiede strebt — prägt sich in allem dem ebenso sehr der ästhetische Geschmack wie der sittliche Charakter eines Volkes aus; und gerade hier, wo es sich um die eigenste Darstellung der Person in der äussern Erscheinung handelt, durchdringen sich das Aesthetische und das Ethische auf das vollkommenste.

Auch in dieser Beziehung bildet die Kleidung ein Lebensgebiet, das, ähnlich wie Nahrung und Wohnung, aus der Bethätigung einfacher Triebe entspringend eine Fülle secundärer Motive entwickelt, welche nun Grundlagen des sittlichen Lebens bilden. Darum sind diese drei unentbehrlichsten Lebensfunctionen in den Formen, die sie unter der Herrschaft der Sitte annehmen, gleichzeitig Werthmesser des jedesmaligen sittlichen Zustandes und Hilfsmittel der weiteren sittlichen Entwicklung. Das Gesetz des unbeschränkten Wachstums der Kräfte, welches das gesammte geistige Leben beherrscht, bewährt sich so in eminentem Sinne auch in der sittlichen Entwicklung. Indem an die Befriedigung thierischer Triebe zuerst religiöse, dann ästhetische und einfachere ethische Motive geknüpft werden, entstehen Normen des Handelns, deren sittliche Bedeutung allmählich erst mit klarem Bewusstsein erfasst wird. Ist dies geschehen, so knüpfen sich dann aber hieran weitere Bethätigungen der sittlichen Ideen, die ihrerseits wieder eine ideenbildende Wirkung ausüben. So verflechten sich hier die Handlungen und ihre Rückwirkungen auf das Bewusstsein in einer so innigen Weise, dass es im einzelnen Falle unmöglich sein kann zu entscheiden, was Wirkung und was Ursache sei. Im Anfang dieser Entwicklung steht der von allen sittlichen Motiven entblösste thierische Trieb, am Ende derselben die völlige Durchdringung der thierischen Lebensbedürfnisse mit sittlichen Anschauungen. Darum ist das eine gewiss, dass hier

das Sittliche aus sittlich gleichgültigen Elementen entstanden sein muss. Man befindet sich jedoch auf einem Irrwege, der bei jedem Schritt mit den Thatsachen selbst in Widerspruch geräth, wenn man das Räthsel dieser Entstehung aus der allmählich eintretenden Erkenntniss socialer Zwecke zu erklären sucht. Solche Zwecke werden immer erst aus eingetretenen Effecten erkannt, und dies setzt voraus, dass Motive anderer Art den Handlungen, die wir später auf jene Zwecke beziehen können, vorangegangen sind. Solche Motive sind in der That in erster Linie religiöse Vorstellungen, in zweiter ästhetische Gefühle, die neben den sinnlichen Trieben, mit denen sie sich allmählich mischen, nach Befriedigung streben. Dass das Gottgefällige und das Schöne zugleich das Nützlichste sei, ist eine Erkenntniss die erst sehr spät dem Menschen tagt, und deren Wahrheit überdies mindestens nicht ohne Ausnahmen sicher steht. So bewährt sich vor allem an der Versittlichung der verbreiteten thierischen Lebenstriebe die allgemeine Erfahrung, dass bei der Entstehung des Sittlichen aus dem Nicht-Sittlichen nicht die sittlichen Gefühle in ihrer unvermischten Gestalt die Hebel der Entwicklung sind, sondern dass hierbei complexe Gefühle wirksam werden, in denen die sittlichen Elemente selbst nur in verhülltem Zustande enthalten waren.

Neben dem Einflusse, den der Trieb nach Nahrung und der nach Obdach und Kleidung suchende Schutztrieb direct durch die mannigfaltigen Entwicklungen die von ihnen ausgehen auf das sittliche Leben ausüben, geht nun noch ein indirecter Einfluss einher, in welchem jene primitiven Lebensbedürfnisse weitere und weitere Kreise ziehen, die schliesslich bis ins Unabsehbare das menschliche Dasein umgeben. Die Zubereitung der Nahrung, der Bau der Wohnung und die Herstellung eines schützenden Kleides sind die frühesten, weil unentbehrlichsten Formen menschlicher Arbeit. Aber sie bleiben nicht die einzigen. Nachdem in der Pflege dieser Lebensbedürfnisse der Cultus der Götter, der Sinn für das Schöne und das intellectuelle Interesse sich verselbständigt haben, entspringen aus ihnen neue und immer mannigfaltiger werdende Formen der Arbeit. Zuerst nur Hülfsmittel des Lebens, wird sie allmählich zum bedeutsamsten Inhalt desselben; und das Lustgefühl, das die wohlgeförderte Arbeit begleitet, lässt, damit auch der unentbehrlichen Zeit der Ruhe der Genuss der Thätigkeit nicht fehle, aus der Arbeit ihr heiteres Abbild, das Spiel, entstehen.

d. Die Arbeit.

Auch die Arbeit ist aus der Noth des Lebens entsprungen. Die primitiven Formen derselben bestehen in der Beschaffung der Kleidung, in der Zubereitung der Nahrung, in der Herstellung eines schützenden Obdachs. Der Naturmensch ist wenig geneigt, bei diesen durch die Noth gebotenen Arbeiten mehr zu thun als das Unerlässliche. Sobald dem dringendsten Bedürfnisse genügt ist, verfällt er in apathische Ruhe. Der erste Schmuck des Herdes, des eigenen Körpers oder des festlichen Opfermahls gehört für ihn ebenfalls zu dem Nothwendigen; denn er entspringt aus Cultusvorstellungen, deren Quelle der Wunsch ist, das Leben unter den dauernden Schutz der Götter zu stellen. Immerhin ist hiermit zugleich die eine der Bedingungen gegeben, die eine Erweiterung des ursprünglichen Umfangs der Arbeitszwecke herbeiführen. Indem weder der Schmuck selbst noch die Zwecke, um deren willen er gepflegt wird, der unmittelbaren Befriedigung von Lebensbedürfnissen dienen, bethätigt sich in seiner Herstellung zum erstenmal eine Art der Arbeit, deren Ziele über das zwingend Nothwendige hinausgehen. Mit der Verwendung des Schmucks zu weltlichen Zwecken und mit der Zunahme des ästhetischen Sinnes entfalten sich aber neue Formen der Arbeit, die nicht mehr dem Trieb der Selbsterhaltung sondern der Verschönerung des Daseins ihre Entstehung verdanken. Hier entspringt dann zugleich jene Freude an der Arbeit, die den Keim zur Entwicklung des Spieles in sich birgt.

Doch neben dem bis in die frühesten Lebenszustände zurückreichenden Streben nach Schmuck gibt es noch eine zweite, nicht minder wichtige Bedingung für die Entwicklung der Arbeit. Sie besteht in der Erweiterung der nothwendigen Lebensbedürfnisse, welche neue Formen der Thätigkeit entspringen lässt, die ihrerseits wieder dem Streben nach Schmuck und dem ästhetischen Sinn neue Angriffspunkte bieten können. Die äussere Folge dieses Wachsthums der Bedürfnisse ist die fortschreitende Arbeitstheilung, ein Process der von tiefgreifendem Einflusse auf die sittliche Entwicklung wird.

Ein gewisser Grad von Theilung der Arbeit fehlt selbst den niedersten Lebensstufen nicht. Mindestens die an die Scheidung der Geschlechter gebundene Trennung der Lebensverrichtungen ist immer vorhanden: sie bildet zugleich den Anfang aller anderen verwickel-

teren Gestaltungen der Arbeitstheilung. Bei dem Jägerstamm, wo der Mann in der Erlegung des zum Lebensunterhalt dienenden Wildes und im Kampfe mit Nachbarstämmen, die ihm seine Jagdgründe streitig machen, das Leben verbringt, steht die heimische Hütte unter der Obhut des Weibes, dem die Zubereitung des Mahles, die Besorgung der Kleidung und die Pflege der Kinder obliegt. Von dieser primitiven Arbeitstheilung, in der sich nur in einer etwas höheren Form die sexuelle Functionstrennung der Thiere wiederholt, entfernt sich auch das Leben des Nomaden nur wenig. Dem Manne gehört die Sorge für Obdach, der Schutz des Lagers, die Führung auf der Wanderung; das Geschäft des Weibes bleibt, neben dem Melken der Kühe, die Fürsorge für Nahrung und Kleidung und für die heranwachsende Generation. Immerhin lassen hier die verwickelteren Lebensverhältnisse auch schon zwischen den männlichen Mitgliedern der Nomadenhorde Anfänge einer Arbeitstheilung entstehen. Die Aufrichtung der Zelte, die Herstellung der Wagen, die Verfertigung der Waffen sind Leistungen, in deren Ausführung nicht Alle gleich geschickt und geübt sind. So reichen die Geschäfte des Zimmermanns, des Wagenbauers und des Waffenschmieds bis in die Zeiten des Nomadenlebens zurück. Aber diese Arbeitstheilung ist noch eine unvollkommene. Weder bleiben demjenigen, der sich einer bestimmten technischen Leistung widmet, die sonstigen allen Clansgenossen gemeinsamen Geschäfte erspart, noch sind die andern jener besonderen Leistungen ganz unkundig.

Erst das sesshafte Leben des Ackerbauers führt Bedingungen mit sich, die mit Nothwendigkeit eine allmählich zunehmende Trennung bestimmter Arbeitsgebiete bewirken. Solcher Bedingungen gibt es namentlich zwei: die erste besteht in der mit dem sesshaften Leben abermals, und in viel höherem Grade als bei dem Uebergang des Jägers zum Nomaden, zunehmenden Verwicklung der Lebensverhältnisse; die zweite in der mit der Bildung fester Wohnsitze zusammenhängenden Entstehung von Standesunterschieden. Die Lebensverhältnisse des sesshaften Ackerbauers werden verwickelter, weil hier erst jene vorausschauende Fürsorge für die Zukunft, welcher Sitte und Rechtsordnung ihre stärksten Antriebe verdanken, umfassender wird und in ihrer Bedeutung für den Einzelnen wie für die Gesellschaft klarer zum Bewusstsein gelangt. Der Jäger und Nomade schützen ihre Hütten gegen die Gefahren des Augenblicks. Der Ackerbauer sucht den heimischen Herd und den Besitz der denselben, umgibt, bleibend

sicher zu stellen; seine Sorge erstreckt sich selbst über das eigene Leben hinaus auf die Wohlfahrt künftiger Geschlechter. So wird der Bau der Wohnstätten mit ungleich grösserer Sorgfalt ausgeführt, die Verfertigung der für eine längere Dauer berechneten Haus- und Ackergeräthe spornt zu soliderer Arbeit, und die zu bleibenderem Besitz geschaffenen Gegenstände wecken in höherem Grade den Sinn für künstlerische Ausschmückung. Aber dieses Motiv zu vollkommener Arbeittheilung würde vielleicht nicht stark genug sein, wenn nicht gleichzeitig die Einflüsse der neu sich bildenden Ständescheidung hinzukämen. Noch bei dem Nomaden fehlt es an einer solchen. Der einzige Unterschied ist der des Häuptlings, der als Befehlshaber im Kampfe auch in friedlichen Angelegenheiten die erste Stimme hat, von den übrigen waffenfähigen Stammesgenossen. Ein Stand abhängiger Dienstleute kann sich erst bilden, wenn die Bewirthschaftung des Bodens einer grösseren Zahl von Herdgenossen Unterhalt gewährt, und zugleich zahlreichere Kräfte fordert, die den Ackerbau und die andern mit dem sesshaften Leben entstandenen Arbeiten besorgen. Der Jäger und Nomade suchen jedes die freie Beweglichkeit hemmende und den spärlichen Unterhalt in Zeiten der Noth schmälernde Anwachsen der Horde zu verhüten; selbst die grausame Sitte des Aussetzens der Kinder und Greise ist darum hier eine nicht seltene Erscheinung. Die Kriegsgefangenen werden getödtet oder entlassen. Unterbleibt aus irgend einem Grund beides, so kann es wohl, wie bei den nordamerikanischen Indianern, vorkommen, dass der Gefangene als freier Mann in den Stamm aufgenommen wird. Erst der Ackerbau lässt den Gedanken entstehen, die Arbeit der im Kriege erbeuteten Menschen sich dienstbar zu machen. So begründet dieser erste Schritt zur Cultur sofort die grösste sociale Ungleichheit, die zwischen Slaven und Herrn: der Slave als Eigenthum seines Gebieters übernimmt alle Arbeit, die diesem lästig ist. Dies Verhältniss, anfangs für den Unterworfenen ein überaus drückendes, mildert sich allmählich durch die Gewohnheit des Zusammenlebens. Der Slave gilt als Mitglied der Familie; an die Stelle des Zwangs tritt jenes Gefühl der Pietät, für das die Gestalten eines Eumaios und einer Eurykleia in der Odyssee sprechende Zeugen sind. In dem Masse, als der Druck abnimmt, kann nun zugleich ein anderes Moment in die Entwicklung der Ständescheidung um so wirksamer eingreifen: es besteht in den durch den Grundbesitz und das sesshafte Leben erzeugten Unterschieden des Besitzes. Sie bedingen es, dass der Freie aber

Aermere und darum Schutzlosere sich in den Schutz des Reichen und Mächtigen begibt. Für die Vortheile, die er so genießt, übernimmt er als Gegendienst gewisse Pflichten: er leistet Kriegsfolge, er gibt einen Theil seiner Ernteerträge ab, oder er verpflichtet sich zu bestimmten persönlichen Arbeiten. Indem sich in dem Wettkampf um den Besitz bald ein Stand Freier aber völlig Besitzloser herausbildet, treibt endlich die Noth manchen freien Mann, seine Dienste auch für solche Arbeit anzubieten, die sonst nur der Slave verrichtete. Es entwickelt sich der Stand der freien Handwerker, die dem Landbesitzer seine Häuser bauen und einrichten, Waffen schmieden, Wagen und Ackergeräthe, Töpfe und kunstvollen Schmuck verfertigen, und dagegen Nahrung, Kleidung und Obdach empfangen. Diese nothwendigen Lebensbedürfnisse selbst, in denen zugleich die primitive Form des Lohnes besteht, bleiben am längsten der Arbeitstheilung entzogen. Im heroischen Zeitalter, welches in den oben genannten Beschäftigungen schon eine entwickelte Arbeitstheilung kennt, sind das Weben und Spinnen, das Mahlen des Getreides und das Backen des Brodes, die Zubereitung des Mahls und die Verfertigung der Kleider noch häusliche Beschäftigungen der Frauen, bei denen nur darin ebenfalls die Ständescheidung ihre Wirkungen äussert, dass die Hauptlast dieser Leistungen den Slavinnen und Mägden obliegt. Die Hausfrau darf um so weniger in der Arbeit des täglichen Lebens ihre Kräfte verbrauchen, weil sie für eine reiche Nachkommenschaft zu sorgen hat. Denn in der Freude am Besitz vieler Kinder zeigt sich, ebenso wie in der Heranziehung eines zahlreichen Hausgesindes, der Gegensatz dieser Stufe zu der vorangegangenen.

Dieser Entwicklungsgang erfährt nur dann wesentliche Abänderungen, wenn nicht ein fortwährender Kampf mit gleich unabhängigen Nachbarstämmen der Bebauung des Bodens allmählich neu erworbene Sklavenarbeit zuführt, sondern wenn, wie es im alten Indien geschah, der erobernde Stamm bei der Urbarmachung des Landes eine ursprünglichere Bevölkerung vorfindet, die er nun seinen Arbeitszwecken dienstbar macht. Hier trifft die Ständescheidung mit einer Rassenscheidung zusammen, welche die Ausgleichung der feindlichen Gegensätze um so mehr erschwert, als dabei die Unterjochten selbst durch ihre Masse einen festeren Zusammenhalt gewinnen. Indem ausserdem Vermischungen der beiden Rassen nicht ausbleiben, entstehen Zwischenstufen, auf deren Fixirung die Arbeitstheilung, die sich dieser Stammesunterschiede bemächtigt, begünstigend einwirkt.

Hier liegen die Anfänge der Kastentrennung, deren Ursprung aus dem Rassenkampf in dem Zusammenfallen des Berufsstandes mit der Abstammung fortdauernd nachwirkt.

3. Die Verkehrsformen.

a. Der Arbeitsverkehr.

Mit dem Uebergang der Arbeit von dem Sklaven auf den Freien und Halbfreien entwickelt sich erst ein geregelter Arbeitsverkehr, und als Folgen desselben entstehen die beiden Fundamente wirtschaftlicher Cultur, Lohn und Vertrag, die zugleich auf die Bildung der gesellschaftlichen Lebensformen einen tiefgehenden Einfluss ausüben. Der Sklave und noch der erbunterthänige Arbeiter erhalten ihren Lebensunterhalt nicht als Lohn, sondern als freiwillige Gabe des Herrn. Erst aus den Beziehungen freier Personen zu einander geht als ein neues Rechtsverhältniss das des Vertrages hervor. Die älteste Form des Vertrags ist aber der Lohnvertrag oder diejenige Abmachung, die sich auf eine persönliche Arbeitsleistung und eine dafür beanspruchte Gegenleistung bezieht. Die andere, die den Austausch von Sachen, von Lebensbedürfnissen oder sonstigen Werthobjecten bezweckt, setzt bereits verwickeltere Lebensbedingungen voraus. Die primitive Form des Lohnes ist hinwiederum die unmittelbare Gewährung der nothwendigen Lebensbedürfnisse. Sie erinnert noch an die Vorstufe des Lohns, an den Unterhalt, der dem Sklaven und Erbunterthanen gewährt wird. Indem der freie Arbeiter vom Hause des Herrn sich trennt und eigenen Besitz erwirbt, wird er genöthigt, auch die arbeitsfreien Tage gegen die Noth zu sichern. Die Höhe des Lohnes wird daher von nun an nicht mehr bloss nach den während der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnissen bemessen, sondern von verwickelteren Factoren abhängig, wie von der Güte der Arbeit, von der Schwierigkeit sie zu erlangen, von der Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit der Arbeitserzeugnisse u. s. w. So beginnt jener Wettkampf der Interessen, in welchem der den Lohn Nehmende möglichst viel zu gewinnen, der ihn Gebende möglichst wenig zu verlieren trachtet. Dass übrigens diese Motive niemals die ausschliesslichen bleiben, dafür sorgen Freigebigkeit, Mitgefühl, Unüberlegtheit und manche andere Triebfedern menschlichen Handelns, die der berechnenden Gewinnsucht entgegenwirken können.

Auf die Beschaffenheit aller dieser Motive üben aber die Veränderungen, welche in dem Charakter des Lohnes eintreten, einen bedeutsamen Einfluss aus.

Die wichtigste dieser Veränderungen ist die erste: sie setzt an die Stelle der sämtlichen direct zu verbrauchenden Lebensbedürfnisse ein einziges, welches so beschaffen ist, dass man die übrigen leicht auf dem Wege des Tausches für dasselbe erhalten kann. Für kleinere Leistungen pflegt das bis zu beliebig kleinen Quantitäten leicht abzumessende Getreide ein solches Tauschmittel zu sein, für grössere übernimmt diese Rolle das Vieh, das wegen seiner Beweglichkeit sich vorzugsweise zum Verkehrsmittel eignet. Die Schätzung des Vermögens und grösserer Kaufsummen nach Viehherden reicht daher noch in eine Zeit hinein, die bereits andere Tauschmittel kennen gelernt hat*). Als solche bieten sich aber, nachdem sie erst in hinreichender Menge zu Gebote stehen, vorzugsweise die edlen Metalle dar. Denn sie vereinigen die Vorzüge der beiden ursprünglichen Tauschmittel, des Getreides und des Viehs, die beliebige Theilbarkeit, die dem ersten, und die leichte Beweglichkeit grösserer Werthe, die dem zweiten zukommt.

So lange der Lohn in der Spendung der unmittelbaren Lebensbedürfnisse besteht, fehlt ihm der Sporn, der den Arbeitenden zur äussersten Anstrengung seiner Kräfte antreibt. Auch die natürlichen Tauschmittel ändern darin noch wenig: ein stattlicher Besitz an Getreide und Viehherden bleibt doch ein Privilegium des Vornehmen, welcher der Lohnarbeit fernsteht. Erst die edlen Metalle wecken einen regeren Erwerbstrieb. Indem sie weder verderben noch direct verbraucht werden können, erringt sich mit ihrer Hülfe auch der um Lohn arbeitende Handwerker jene Fürsorge für eine entlegenere Zukunft, die bis dahin ein Vorrecht des Grundbesitzers gewesen war. So liegen auch hier wieder gute und schlimme Erfolge dicht bei einander. Den sittlichen Nachtheilen, die ein rastloses Jagen nach Gewinn und der vom Gelderwerb genährte Eigennutz mit sich

*) In dem lateinischen pecunia, von pecus, ist noch unmittelbar die Erinnerung an das Vieh als ursprüngliches Tauschmittel erhalten; ebenso vielleicht in stipendium, zusammenhängend mit stipula, Halm, die an das Getreide als Zahlungsmittel. Auch die deutsche Sitte des Halmwurfs und die römische Anwendung der festuca bei der Freilassung von Sklaven könnten hierher zu beziehen sein. Vgl. Pictet, Origines indo-europ., II, p. 425. Doch ist es möglich, dass in diesen Fällen bloss eine ursprüngliche Wurzelgemeinschaft stattfindet, wie dies Curtius annimmt. Gr. Etym., 5. Aufl., S. 214.

führen, stehen als ebenso einleuchtende Vorzüge die Anspornung der persönlichen Leistungsfähigkeit, die auch andern Lebensinteressen zu gute kommende Sorge für die Zukunft und die mit dem wachsenden Besitz steigende Selbständigkeit des Einzelnen gegenüber.

Auch auf die Theilung der Arbeit übt diese Entwicklung der Tauschmittel und des Verkehrs ihre Rückwirkungen. Die durch sie gesteigerte Erwerbsfähigkeit verbunden mit dem wachsenden Streben nach Erwerb lässt allmählich die Kräfte der Arbeitenden auch solchen Leistungen sich zuwenden, die auf der vorangegangenen Stufe noch im Hause durch Frauen und Mägde besorgt wurden. Das Streben es Andern zuvorthun begünstigt ferner eine Beschränkung auf bestimmte technische Leistungen, die überdies durch die Zunahme der arbeitenden Kräfte wie der auszuführenden Arbeiten herbeigeführt wird. Weit langsamer folgt diesen Vorgängen ein anderer, welcher zugleich den letzten Schritt bezeichnet, der bei der Entwicklung des Lohns aus der Arbeit und der Veränderung der Arbeit durch den Lohn überhaupt gemacht wird: er besteht in der Unterordnung auch solcher Leistungen, die der Einzelne nicht für den Einzelnen sondern für eine Gesamtheit vollführt, unter den Gesichtspunkt der Arbeit. Dadurch wird der Begriff des Lohnes einer Entwicklung entgegengeführt, in der er sich allmählich von der Missachtung befreit, die ihm aus den Zeiten seines Ursprungs lange noch anhaftet. Hier ist es die Entstehung der freien Arbeit aus der Sklavenarbeit und die Idee der Abhängigkeit, die sich darum mit der Arbeit für Lohn verbindet, welche diese letztere als eine der Ehre des freien Mannes unwürdige erscheinen lassen. Es ist begreiflich, dass diese Vorstellung des Erniedrigenden immer wieder besonders dann sich regt, wenn eine bis dahin freie Leistung in den Bereich der Lohnarbeit eintritt. So empfanden es die Griechen als entwürdigend, dass die Sophisten ihren Unterricht in der Philosophie für Geld ertheilten. Länger noch galt es in Rom für unehrenhaft, sich für irgend eine geistige Leistung oder für eine öffentliche Thätigkeit bezahlen zu lassen. Erst das Beispiel griechischer Lehrmeister hat hier allmählich die alte Anschauung zum Wanken gebracht, die aber in ihren letzten Nachwirkungen noch unter uns nicht ganz verschwunden ist. Was dieser Anschauung fortan eine gewisse Stütze leiht ist der Gedanke, dass gerade bei der geistigen Leistung und der öffentlichen Wirksamkeit der Lohn kein Aequivalent für

das Resultat der Arbeit ist. Aber diese Vorstellung von der Bedeutung des Lohnes ist selbst noch ein Rudiment aus den primitiven Zeiten des Tauschverkehrs. Der Lohn kann niemals ein Aequivalent für das durch die Arbeit entstandene Product sein, sondern nur ein Ersatz für die zur Leistung der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse. Dieser Auffassung fügt sich schon jene ursprüngliche Form des Lohnvertrags, nach welcher der Lohn unmittelbar in den Lebensbedürfnissen selbst besteht, deren der freie Arbeiter während der Arbeit bedarf. Andererseits aber fällt diese primitive Form des Verkehrs gleichzeitig unter den Gesichtspunkt des Tausches. Für die unentbehrlichen Haus- und Ackergeräthe, die er ihm verfertigt, bezahlt der Grundbesitzer den Handwerker mit Nahrungsmitteln. Ein solcher Tauschverkehr beruht auf der Voraussetzung einer Aequivalenz von Lohn und Arbeitserzeugniss, mit der sich unvermeidlich zugleich die Vorstellung einer Werthgleichheit der Arbeit selbst und ihres Lohnes verbindet. Wo diese Vorstellung nicht mehr zulässig ist, da wird deshalb die Annahme von Lohn zunächst als anstössig empfunden. Dem Sänger, der die Freude des Mahls durch den Vortrag seiner Dichtung erhöht, reicht man ein Ehrengeschenk, keinen Lohn. Staats- und Gemeindeämter gelten als Ehrenämter, um die sich nur der Reiche bewerben kann.

Ein gewaltiger Umschwung ist es, der von dieser primitiven Auffassung, die nur die körperliche, auf die Production der nothwendigsten Lebensbedürfnisse gerichtete Leistung als eigentliche Arbeit gelten lässt, zu unserer heutigen Anschauung geführt hat, welche die Bezahlung des Handwerkers, das Honorar des Dichters und Schriftstellers, die Besoldung des Beamten und schliesslich selbst die Civilliste des Fürsten dem nämlichen Gesichtspunkte unterstellt. In der abweichenden Bezeichnung mancher dieser Formen des Lohns, wie in dem Honorar, dem Salär, hat sich noch deutlich die Erinnerung an den Ursprung derselben aus dem Geschenk erhalten. Die Umwälzung ist in allen diesen Fällen, der Entstehung des Arbeitslohnes entsprechend, von unten nach oben erfolgt. Zuerst hat der niedere Beamte, dessen Stellung der wohlhabende Bewerber verschmähete, einen angemessenen Sold empfangen, zuerst der fahrende Musikant und Gelegenheitspoet gegen bedungenen Lohn seine Kunst zur Verfügung gestellt, bis das System der Besoldungen und Honorare auch über die höheren Stufen dieser Stände sich ausbreitete, Dem Streben des unbemittelten Talentes, sich geltend zu machen,

konnte die auf der alten Ständescheidung beruhende Trennung einer höheren unentgeltlichen Arbeit und der Lohnarbeit nicht länger Stand halten. War die Lohnhöhe innerhalb einer und derselben Gesellschaft früher eine unregelmässig schwankende aber durchschnittlich kaum verschiedene gewesen, so erweiterten sich nun deren Grenzen dergestalt, dass sie alle Formen der Lebensführung von dem reichen Haushalt des höchsten Würdenträgers bis zum ärmlichen Brod des Tagelöhners umfasste. Da der Lohn kein Aequivalent der Arbeit ist, sondern ein Ersatz der zur Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse, so richtet sich die Höhe desselben in erster Linie nach dem Mass dieser Bedürfnisse, nicht nach dem Werth oder gar nach dem Umfang der Arbeit. Der Minister bezieht einen höheren Gehalt als sein Schreiber, der Gelehrte wird für seine Leistungen besser bezahlt als der Tagelöhner, nicht weil die Leistungen der ersteren an sich werthvollere sind, sondern weil sie eine kostspieligere Form der Lebensführung nothwendig machen. Auch hier bestätigt sich aber wieder die Regel, dass die erreichten Zwecke nicht zugleich die treibenden Motive sind. An der Aufgabe, den Lohn nach den durch die Beschaffenheit der Arbeit geforderten Lebensbedürfnissen zu messen, würde der verwickeltste Verwaltungsorganismus scheitern. Aus den Lebensbedingungen ergibt sich das Resultat jener Ausgleichung von selber. Denn die höhere Form der Arbeit setzt längere Vorbildung, fortdauernde Anwendung reicherer Hilfsmittel, also grösseren Lebensaufwand voraus. Die nämlichen Bedingungen bringen es aber mit sich, dass die Befähigung zu der höheren Form der Arbeit eine seltenere und daher gesuchtere ist, und dass nur die Aussicht auf eine Lebensführung, die den zum Erwerb der erforderlichen Fähigkeiten gemachten Aufwand lohnt, die Wettbewerbung anregt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Gleichgewicht zwischen Leistung und Bedürfniss auf diese Weise nicht vollständig erreicht wird. Die Gesichtspunkte des augenblicklichen Nutzens, die Bedingungen des Geschmacks und der Mode, vorübergehende populäre Vorurtheile sind gerade bei den höheren Formen der Arbeit oft genug entscheidender als der innere Werth der Leistungen. Gleichwohl vermag allein diese Selbstregulirung der Motive allmählich auch eine unabhängige Werthschätzung hervorzubringen, welche sich in zahlreichen compensirenden Einrichtungen bethätigt, die namentlich unter dem Schutze der Staatsgewalt und zunächst für öffentliche Arbeitsleistungen ins Leben treten. Schon gilt es als ein Missbrauch, wenn der Staat bei der Bezahlung seiner

Beamten von der Rücksicht auf Angebot und Nachfrage und nicht vielmehr von der unabhängigen Erwägung der durch das Amt geforderten Lebensführung sich leiten lässt; und dass die Einführung dieses Standpunktes auch in den privaten Lohnverkehr nur noch eine Frage der Zeit sein kann, dürfte für den Einsichtigen, der aus der Vergangenheit die Zukunft zu lesen versteht, keinen Zweifel leiden. Denn hier wie überall kann sich die Aufgabe des Staates nicht darauf beschränken, dass er selbst Gerechtigkeit übt, sondern er hat vor allem darüber zu wachen, dass von den Einzelnen, die sich seines Schutzes erfreuen, kein Unrecht geübt werde.

Die ethischen Folgen dieser Entwicklung sind von ungeheurer Tragweite. Aus einem Hilfsmittel, welches die Kräfte des Armen und Unterdrückten den Bedürfnissen des Mächtigeren dienstbar machte, ist der Lohn zu einem Vehikel der Gütervertheilung geworden, das Jedem die Form der Lebensführung zu sichern strebt, die der Art seiner Arbeit entspricht. Die Verallgemeinerung des Lohnprinzips hat mit dem Lohn auch die Arbeit geädelt, und indem sie die Schranke zwischen dem freien nicht arbeitenden Herrn und dem abhängigen Arbeiter beseitigte, ist sie eines der mächtigsten Förderungsmittel menschlicher Gleichheit geworden. Diese Gleichheit wird freilich auch in der idealsten menschlichen Gesellschaft niemals eine andere sein können als eine Gleichheit der äusseren Bedingungen, die für Jeden in dem Wettbewerb um Arbeit und Lohn existiren. Die verschiedene Höhe der Leistungen und die ihr entsprechende verschiedene Werthschätzung der Arbeit wird immer ihre Bedeutung behalten. Aber selbst die Ausgleichung der äusseren Bedingungen des Wettbewerbs wird ein Ziel bleiben, welchem sich die menschliche Gesellschaft nur in allmählichem Fortschritt zu nähern, das sie aber vielleicht nie ganz zu erreichen vermag. Denn jene wachsende Fürsorge für die Zukunft, die mit der Entwicklung der vollkommeneren Formen des Lohnerwerbs innig verbunden ist, bewirkt nothwendig, dass der Lohn nicht mehr bloss zur unmittelbaren Lebensführung dient, sondern dass sich ein Theil desselben in bleibenden Besitz verwandelt, damit die eigene Zukunft ebenso wie die der Nachkommen sichergestellt werde. So ist mit der Kapitalbildung eine fortwährend sich erneuernde Quelle ursprünglicher Verschiedenheiten des Besitzes gegeben, die es dem Einzelnen leichter oder schwerer macht sich neue Hilfsmittel lohnender Arbeit zu schaffen, und die es einer kleinen Minderzahl sogar freistellt müssig von der aufgespeicherten Arbeit früherer Gene-

rationen oder mit Hülfe dieser von der Arbeit ihrer Mitmenschen zu leben. Es hiesse die individuelle Freiheit auf das schwerste beeinträchtigen und eine der wichtigsten Triebfedern menschlicher Thätigkeit lähmen, wollte man jene Quelle nicht selbstverdienter noch selbstverschuldeter Ungleichheit gewaltsam verstopfen. Je raschere Wellen die Bewegung des socialen Verkehrs treibt, um so mehr werden aber auch hier jene Vorrichtungen der Selbstregulirung wirksam, welche die unzweckmässigen Effecte allmählich beseitigen. Die körperliche und geistige Ungleichheit der Menschen wird immer Werthunterschiede der Leistungen hervorbringen, deren Wirkungen über das individuelle Leben hinausreichen. Doch je schneller die Wogen der socialen Bewegung den Einzelnen gemäss der Kraft, die er selbst bethätigt, heben und sinken lassen, um so mehr wird jene Gunst der äusseren Lebensverhältnisse zu einem Moment, das von grosser Wirkung werden kann, wenn es sich mit der Tüchtigkeit eigener Leistungen verbindet, das aber bald seine Kraft einbüsst, wo diese Bedingung ausbleibt. Das Glück ist ein Factor, der sich aus dem menschlichen Leben nie eliminiren lässt. Wenn es in der Form der Glücksgüter zu beseitigen wäre, so würde es in derjenigen der natürlichen Anlagen zurückbleiben, die den Unterschied der Glücksgüter immer wieder zu erzeugen streben. Es hiesse dem Leben einen Theil seines besten Inhalts rauben, wollte man jenen Wettkampf individueller Fähigkeiten vernichten, der ohne den Sporn äusserer Erfolge nicht bestehen kann. Wohl haben diese Erfolge selbst keinen sittlichen Werth. Aber wie es für den Menschen keine intellectuelle Wahrheit und keinen ästhetischen Genuss gibt ausser gebunden an einen Stoff sinnlicher Vorstellungen, so bleibt auch die Verwirklichung des Sittlichen an Motive geknüpft, die ursprünglich nicht sittlicher Art sind. Der Effect überholt das Motiv, wird aber dadurch allmählich selbst zum Motiv. Damit aus dem Wettkampf der Interessen die egoistischen Triebfedern verschwinden können, muss dieser Wettkampf überhaupt entstanden sein, und dazu bedarf es eben der egoistischen Triebfedern.

Indem die Arbeit von der erzwungenen Leistung des Slaven und Leibeigenen zuerst zur Kunstfertigkeit des freien Handwerkers wurde, um sich von da aus stufenweise zu erheben und zu erweitern, bis sie schliesslich jede Art nützlicher dem privaten oder öffentlichen Interesse gewidmeter Thätigkeit umfasste, hat sich nicht bloss der Durchschnittswerth der Arbeit vergrössert, sondern es ist auch

die geringste im Kampf um die tägliche Noth geleistete Arbeit veredelt worden. Denn sie fügte sich ein in den gewaltigen Zusammenhang thätiger Kräfte, in welchem nicht mehr bloss der unentbehrliche Kampf um das Leben, sondern alles was der Mensch leistet, das Streben nach den idealsten wie nach den sinnlichsten Gütern, sich bethätigt in der Form der Arbeit. Hierdurch erst ist eine Werthschätzung der Arbeit entstanden, die, von der Natur der Arbeitserzeugnisse unabhängig, jene lediglich nach dem Verhältnisse misst, in dem die gethane Leistung zur übernommenen Pflicht steht. Dieses übereinstimmende sittliche Mass der Werthschätzung menschlicher Leistungen aber strebt die zuerst auf religiösem Boden erwachsene Idee einer von äusseren Lebensbedingungen unabhängigen sittlichen Gleichheit der Menschen allmählich in die praktische Wirklichkeit überzuführen.

Doch die Ausdehnung der Arbeit über alle Lebensgebiete veredelt nicht nur die niedrigeren Formen, indem sie dieselben mit dem gleichen Gedanken der Pflichterfüllung im Dienste des Lebens durchdringt, sondern es ist gerade dieser Gedanke, der über die höheren Formen überhaupt erst sich ausbreitet, nachdem sie unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Arbeit getreten sind. Der Held des heroischen Zeitalters betreibt den Kampf als eine erfreuliche Uebung seiner Kräfte; daher kriegerische Ueberfälle aus blosser Lust an Wagniss und Gefahr hier nichts seltenes sind. Das Oberhaupt des patriarchalischen Staats empfindet es zwar als ein Gebot der Pietät, den ererbten Besitz an Land und Leuten ungeschmälert oder wo möglich gemehrt auf den Sohn zu bringen; aber der Gedanke einer Pflicht, die über diesen Gesichtspunkt des Besitzes hinausgeht, dämmt ihm erst in unsichern Umrissen. Die Berufstreue schlummert hier noch als Keim eingehüllt in die persönlichen Gefühle der Liebe zur Heimath und zu den Stammesgenossen. Erst jene Entwicklung der Sitte, welche die Arbeit zur freien Leistung erhob und dann über alle Gebiete erspriesslicher Thätigkeit ausdehnte, hat so die Idee einer sittlichen Gemeinschaft, in der Thätigkeit und Pflichttreue die Lebensbedingungen sind, zu einem alle Lebenskreise durchdringenden Grundsatz gemacht.

Wenn die höchsten Formen menschlicher Thätigkeit nicht mehr bloss erfreuende Uebungen körperlicher oder geistiger Kräfte, sondern, gleich der niedersten Arbeit, die der Noth des Lebens dient, ernste Pflichterfüllungen geworden sind, so haben sie aber damit nicht aufgehört jene lusterweckende Wirkung zu äussern, die vor-

dem zu ihnen hinzog. Sie haben dieselbe nicht nur bewahrt, sondern auch den niedrigeren Formen der Arbeit in der Masse mitgetheilt, als bei diesen an die Stelle des Zwangs die freie Bethätigung der Kräfte getreten ist. Diese erfreuende Wirkung, die die Arbeit zum Genuss macht und den Zwang in einen Trieb zu ihr verwandelt, lässt zugleich eine neue Form der Bethätigung menschlicher Kraft aus ihr entspringen: das Spiel.

b. Das Spiel.

Das Spiel ist das Kind der Arbeit. Es gibt keine Form des Spiels, die nicht in irgend einer Form ernster Beschäftigung ihr Vorbild fände, welches naturgemäss auch der Zeit nach vorangeht. Denn die Noth des Lebens zwingt zur Arbeit. In ihr lernt aber allmählich der Mensch die Uebung seiner Kräfte als einen Genuss schätzen. So wird nicht nur die Arbeit selbst ein Gegenstand freier Wahl, sondern die Freude an ihr treibt zu freien Wiederholungen, bei denen die Last und Gefahr sich ermässigen, um wo möglich den Genuss allein übrig zu lassen, worauf dann dieser durch einen leicht herbeizuführenden rascheren Wechsel der Thätigkeiten absichtlich gesteigert wird. Damit verzichtet das Spiel auf den nützlichen Zweck der Arbeit, um deren erfreulichen Nebeneffect zum Selbstzweck zu erheben. Die weitere Folge ist eine phantasievolle Umgestaltung, die ganz und gar von diesem neuen Zweck beseelt ist, und deren hauptsächlichstes Hülfsmittel in der Steigerung der Lustaffecte durch ihren schnelleren Wechsel besteht.

Von frühe an gibt es einen Bestandtheil menschlicher Arbeit, der vor andern durch seine Natur zur spielenden Wiederholung hindrängt: er besteht in den Cultelementen, die sich zuerst mit den verschiedensten andern Beschäftigungen verbinden, um dann bald zu selbständigen Pflichtleistungen zu werden. Indem der Cultus durch das Streben nach Schmuck, das sich mit ihm vereint, den ästhetischen Sinn weckt, wird er zu einer Quelle des Genusses, die zu spielender Wiederholung anreizt. Daraus entspringt eine erste Classe von Spielen, die wir mit Rücksicht auf ihre Entstehung die Cultusspiele nennen können. Sie gehören zweifellos zu den ältesten Spielformen, haben jedoch die bedeutendsten Umwandlungen erfahren, so dass das Cultelement in ihnen meist nicht nur völlig unkenntlich, sondern das Spiel selbst vielfach degenerirt, dem ursprünglichen Spielzweck entfremdet wurde. Hierher gehören vor

allen die Glücksspiele. Von der religiösen Bedeutung des Loosens sind noch heute im populären Aberglauben deutliche Spuren erhalten geblieben. Begierig den Schleier der Zukunft zu lüften, glaubt der Mensch in dem gezogenen Loos oder in dem geworfenen Würfel eine göttliche Voraussage zu empfangen, indem er annimmt, dass die Götter, da sie alles lenken, auch seine Hand bei der Ziehung des Looses oder beim Werfen des Würfels führen. Verblasst die religiöse Vorstellung, so tritt an die Stelle der göttlichen Lenkung der Zufall. Die Lust an dem Wechsel zwischen Hoffnung und Erfolg macht die Frage an das Schicksal zu einem spielenden Zeitvertreib, an dem sich bald auch die Gewinnsucht betheiligt.

Eine andere Form dieser Cultusspiele liesse sich mit Rücksicht auf ihren Ursprung mit dem Namen der Ceremonienspiele belegen. Sie sind spielende Verweltlichungen religiöser Ceremonien. So der Tanz, der Marsch, zahlreiche Jugendspiele, bei denen die Lust an regelmässigen, im Verein ausgeführten rhythmischen Bewegungen, namentlich wenn sie von Gesang oder Musik begleitet sind, den wesentlichsten Factor der gefallenden Wirkung abgibt. Die Musik selbst ist nichts anderes als eine hoch entwickelte, zur Kunstform gewordene Gestaltung dieses Spiels. Freilich ist die Lust an Tanz, Gesang und Musik eine so ausgeprägte, der Trieb, mit ihrer Hülfe allen tieferen Gemüthserregungen einen bald verstärkenden bald ermässigenden Ausdruck zu geben, ist hier so frühe erwacht, dass der Punkt, wo die Verweltlichung dieses Spiels eingetreten, kaum mehr aufgefunden werden kann.

Die zweite wichtige Classe der Spiele bilden die Arbeitspiele. Sie sind spielende Wiederholungen menschlicher Arbeiten. Nicht jene Thätigkeiten, die der Befriedigung der täglichen Bedürfnisse dienen, haben hier den Vorrang gewonnen, sondern jene, in denen der Mensch die errungenen Güter gegen feindliche Mitbewerbung zu sichern strebt. Die allseitige Bethätigung der Kräfte, die er fordert, und die Auszeichnung, die er verschafft, haben den Kampf schon in unvordenklicher Zeit zu einem ernsten Spiel gemacht, das ebenso wie sein friedliches Ebenbild, die Jagd, nicht als Arbeit, sondern als eine erfreuende Uebung galt, die das Vorrecht des Freien vor dem arbeitenden Slaven war. Fast so alt wie der Kampf ist daher sicherlich das Kampfspiel. Die Helden der heroischen Zeit ergötzen sich, wenn der ernste Streit ruht, an Kampfspielen. Diese werden zum Inhalte gemeinsamer nationaler Feste, und sie bilden den hauptsächlichsten festlichen Schmuck bei

jeder wichtigen Gedenkfeier, vor allem bei der Bestattung von Herrschern und Helden. Der besondere Reiz, den das Glück des Kampfes ausübt, hat neben dem eigentlichen Kampfspiel, das dem blutigen Ernst zuweilen nicht allzu ferne steht, noch mancherlei abgeschwächte Nachahmungen desselben entstehen lassen: so die gymnastischen Spiele, bei denen eine einzelne körperliche Leistung aus der Summe der den Kampf zusammensetzenden Momente herausgenommen und zum Gegenstand spielender Wettbewerbung gemacht wird. Andererseits gehören hierher die schon in uralter Zeit erfundenen Kegel- und Brettspiele, bei denen Steine oder Holzfiguren nach bestimmten Kampfesregeln geworfen werden oder ihre Plätze wechseln müssen. So vertreiben sich nach der Odyssee schon die Freier der Penelope die Zeit mit einer Art Brettspiel. Bald ist es der Scharfsinn bald der blosse Zufall, die den Erfolg dieser Spiele regeln — Momente, denen ja auch der wirkliche Kampf neben dem Wetteifer körperlicher Kraft und Gewandtheit seine dem Spiel so verwandte Wirkung verdankt.

Die allmählich zunehmende Werthschätzung auch der niedrigeren Formen der Arbeit wird nun in ein neues Licht gerückt durch die Thatsache, dass das Spiel genau in umgekehrter Richtung wie die Arbeit den Bereich seiner Herrschaft erweitert hat. Während diese von den dem Kampf um die tägliche Noth gewidmeten Leistungen auf die höheren und freieren Bethätigungen überging, hat sich jenes, das mit eben diesen freieren, ihm selbst schon verwandteren Thätigkeiten begann, allmählich auf die niederen Lebensgebiete ausgedehnt — ein augenfälliger Beweis, dass nun auch bei den gemeineren Formen der Arbeit mit der Mühe der Genuss sich verbindet. Am vielseitigsten hat sich der Spieltrieb der mannigfaltigsten Thätigkeiten in den Spielen der Kinder bemächtigt. Was es selbst dereinst im künftigen Beruf zu leisten hat und was es Andere leisten sieht, das übt das Kind im Spiele. So lernt es spielend die Freude an der Arbeit. Neigungen und Anlagen haben hier Gelegenheit sich zu äussern und die künftige Berufswahl zu erleichtern — ein Vorthail der um so mehr ins Gewicht fällt, je grössere Geltung sich an Stelle ererbter Ueberlieferung die eigene Begabung erringt. Darum sind die Spiele der Jugend kein müssiger Zeitvertreib, sondern sie gehören zu den wichtigsten Erziehungsmitteln, bei deren Auswahl und Wechsel der Zweck der harmonischen Ausbildung des Körpers und Geistes im Vordergrund stehen sollte.

Gerade diese Art des Spieles nun, die in einer spielenden Wiederholung des ernstesten Lebensinhaltes besteht, verliert, auch wenn die Zeit des eigentlichen Spiels, die Jugend, vorüber ist, nicht ihren Werth. Sie verändert nur, den geänderten Bedürfnissen entsprechend, ihre Formen: die körperliche Uebung hat für das reifere Alter keine Bedeutung mehr; auch bei der geistigen tritt der Einfluss auf die intellectuellen Fähigkeiten in zweite Linie. Um so mehr bedarf der im ernstesten Kampf des Lebens stehende Mensch der Erhebung des Gemüths über die Nichtigkeiten der alltäglichen Existenz und der Stählung des Charakters gegenüber den Einflüssen, die ihm die freudige Erfüllung seiner Arbeitspflichten verleiden möchten. Das Lebensgebiet, das ganz und voll diese Aufgabe erfüllt, ist die Kunst. Schon die Alten haben erkannt, dass der Genuss ihrer Schöpfungen für den gereiften Geist so unentbehrlich ist und daher so allgemein sein sollte wie das Spiel für das Kind. Uns ist unter dem Druck einer Lebensanschauung, die in der Arbeit nur noch einen mühseligen Kampf sieht, diese Auffassung verloren gegangen. Tausende entbehren heute gezwungen der Erhebung durch die Kunst, Tausende entziehen sich ihr freiwillig. Es ist zu hoffen, dass dies anders werde, und dass insbesondere diejenige unter den Künsten, die jenen Beruf, den ernstesten Lebensinhalt in spielender Wiederholung zur in sich abgeklärten und vollendeten Darstellung zu bringen, am unmittelbarsten erfüllt, die dramatische, die Stelle im öffentlichen Leben sich wiedererobere, die sie schon einmal besass. Sinnig bezeichnet der Sprachgebrauch gerade auch die dramatische Kunstleistung als ein Spiel. In der That mehr als von irgend einer andern gilt es von ihr, dass ihr Gegenstand die spielende Wiederholung des wirklichen Lebens und so dem Spiel des Kindes verwandt ist. Indem sie aber mit künstlerischer Absicht die bedeutsamen Momente eines Lebensinhaltes zu einem Ganzen zusammenfügt, wird sie zu einem sittlichen Erziehungsmittel, das veredelnd auf die Auffassung der eigenen Lebensaufgaben zurückwirken kann.

Damit dieser Analogie ihr letzter Beziehungspunkt nicht fehle, hat sich in den Objecten des künstlerischen Gestaltens ein Wandel im Laufe der Zeiten vollzogen, welcher der Ausbreitung des Spiels über die verschiedenen Lebensgebiete durchaus entspricht. Auch die Kunst hat auf den Höhen des Lebens begonnen: in der Verherrlichung der Thaten der Helden und Herrscher, in der Schilderung des tragischen Untergangs gewaltiger Königsgeschlechter hat sie

ursprünglich allein die Gegenstände gesehen, die des Interesses werth und zur Erhebung des Gemüths über die alltägliche Noth des Lebens geeignet seien. Erst als die antike Cultur ihren Höhepunkt schon überschritten und sich der vornehmeren Classen der Gesellschaft ein Gefühl der Uebersättigung an den überreichen Genüssen des Lebens bemächtigt hatte, stieg auch die Kunst gelegentlich in die niederen, von dem Luxus der höheren Stände unberührt gebliebenen Lebenskreise hinab. Aber die Idylldichtung, die diesem Bedürfnisse ihren Ursprung verdankt, entfernte sich meist so sehr von den Bedingungen der Wirklichkeit, dass sie nicht einmal als eine idealisirte Wirklichkeit gelten konnte. Erst die neuere Zeit hat allmählich über alle Gebiete des Lebens den Glanz der Dichtung verbreitet. In jeder Form ernster Pflichterfüllung hat die neuere Kunst den sittlich-ästhetischen Gehalt aufzufinden gewusst, und sie hat so, selbst die Wirkung einer veränderten Auffassung, ihrerseits zu deren Verbreitung und Befestigung mitgeholfen. Denn unendlich mehr als die praktische Würdigung der Lebensaufgaben ist die künstlerische Verklärung derselben geeignet, die Theilnahme an dem Inhalt des fremden Lebens zu wecken und die Werthschätzung der menschlichen Arbeit als solcher zu fördern. Besonders in der Dichtung ist diese allen Gebieten der Kunst gleichmässig eigene Erweiterung der Aufgaben nicht selten auch mit Rücksicht auf ihren ethischen Zweck mit Bewusstsein ausgesprochen worden*).

Hiermit vollendet sich eine Entwicklung, die schon in mythischer Vorzeit begonnen. In der Ausschmückung der Götterbilder, in Cultceremonien, die von Tanz und Gesang begleitet waren, bethätigte sich am frühesten der ästhetische Sinn. So ist alle Kunst religiösen Ursprungs. Aber allmählich hat sie jeden Lebensinhalt in sich aufgenommen, und so ist insbesondere auch die Lebensarbeit des Menschen in ihren verschiedenartigsten Gestaltungen zum Gegenstand der wirksamsten Künste, wie der epischen und dramatischen Dichtung und mancher Anwendungen der bildenden Künste, geworden. Auch in Bezug auf diesen Uebergang ist die Kunst ein Bild des Lebens, das sie darstellt. Denn der Schmuck des Lebens und die sittliche

*) Es sei hier nur auf die Motivirung hingewiesen, die Diderot seinem bürgerlichen Drama „Le fils naturel“ beigegeben, sowie auf das uns noch näher liegende Beispiel Gustav Freytags, der sich bei seinem ersten Roman „Soll und Haben“ ausdrücklich die Aufgabe stellte, „das deutsche Volk aufzusuchen bei seiner Arbeit“.

Vertiefung seiner Aufgaben ist, wie gerade die Geschichte der Sitte uns lehrt, überall von religiösen Vorstellungen und Cultushandlungen ausgegangen.

c. Das gesittete Benehmen: die persönliche Haltung.

Die Ausdrücke „gesittet“ und „sittlich“, die von der Sprache einander so nahe gerückt sind, verhalten sich gleichwohl in ihrer Bedeutung annähernd wie das Aeussere zum Innern, wie das Kleid zum Menschen. Gesittet ist was der Sitte gemäss ist; sittlich was den allgemeingültigen sittlichen Normen entspricht. Unter dem gesitteten Benehmen verstehen wir daher insbesondere die den Vorschriften der Sitte angemessene Art individueller Lebensführung, wie sie theils in dem Verhalten des Einzelnen gegenüber äusseren Zufällen und Lebensschicksalen theils in der Rücksichtnahme auf Andere beim Verkehr mit ihnen zu Tage tritt. In diesem weiteren Sinne bilden die nachher zu besprechenden Umgangsformen einen Bestandtheil des gesitteten Benehmens, und das letztere überhaupt kann man danach in die persönliche Haltung und in das Verhalten gegen Andere unterscheiden.

In nichts prägt der Einfluss der Cultur auf den Einzelnen so augenfällig sich aus wie in dem Benehmen bei den Wechselfällen des Lebens. Trauer und Freude und alle andern Gemüthsbewegungen äussert der Naturmensch rückhaltlos, ohne sich Zwang aufzulegen. Die Helden Homers machen ihrem Schmerz durch lautes Jammern Luft, und selbst die Tragödiendichter der attischen Periode suchen noch durch die Wehklagen ihrer Helden das Mitgefühl der Zuschauer zu erwecken. Dennoch hatte in dieser Zeit der Grundsatz, in allen Dingen Mass zu halten, schon seine Einwirkung auf die persönliche Haltung auszuüben begonnen *). Eine ungleich grössere Bedeutung aber erhielt, wie schon Lessing im „Laokoon“ bemerkt hat, das Gebot, in allen Wechselfällen des Lebens durch ein gleichmässig festes Benehmen die Manneswürde zu wahren und besonders den Schmerz gelassen zu ertragen, bei den Römern. So hat hier die Grundregel des persönlichen Verhaltens jenes negative Gepräge gewonnen, das sie noch heute besitzt. Alles zu vermeiden, was die Aufmerksamkeit oder die Gefühle Anderer allzu sehr beanspruchen

*) Zeugnisse hierüber vgl. bei L. Schmidt, Ethik der Griechen II, S. 418 ff.; über dieselben Eigenschaften in der Homerischen Zeit Buchholz a. a. O. III, S. 344 ff.

könnte, darum bei guten wie schlimmen Zufällen eine ruhige Haltung zu zeigen, die Freude wie den Schmerz zu dämpfen und die Leidenschaft zu bezwingen — das ist die Maxime, welche uns die Sitte zu befolgen gebietet. Sie verlangt nicht apathische Gleichgültigkeit, die als naturwidrig verletzt, sondern eine Ermässigung der Affecte, die zureichend ist an dem natürlichen Gefühl nicht zweifeln zu lassen, und die doch von Andern Eindrücke fern hält, die das Gleichmass ihres Innern zu stören vermöchten. Von diesem seinem Ursprungspunkte aus gewinnt nun aber alsbald der Begriff des gesitteten Benehmens eine weitere Ausdehnung. Nicht bloss unbesonnene Worte und ungezügelter Affecte können uns verletzen, sondern vermöge der Macht, die die Gewohnheit auf uns ausübt, rückt alles was dem gewohnten Verhalten widerstreitet in die nämliche Stelle ein. Das gesittete Benehmen im weiteren Sinne schliesst daher nicht bloss das materiell sondern auch das formell Anstössige von sich aus, das an sich nicht uns verletzen würde, aber durch den Widerspruch mit dem in der Gesellschaft herkömmlichen Benehmen ungebührlich die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Wer sich völlig anders kleidet als seine Zeit- und Standesgenossen, wer mit der Hand statt mit der Gabel in die Schüssel greift, gilt uns ebenso als ungesittet wie derjenige, der über eine Ungeschicklichkeit die seinem Nachbar widerfährt in ein lautes Gelächter ausbricht, oder der aufdringlich immer nur von sich selber redet.

d. Die Umgangsformen: der Gruss.

Wird auch das persönliche Verhalten überall durch die Rücksicht auf Andere bestimmt, so sind doch die Erscheinungen, in denen sich dasselbe bethätigt, rein individueller Art. Schmerz und Freude kann auch noch der Einsame empfinden; nur die Aeusserung dieser Affecte ist meist eine andere als in der Gesellschaft, da eben die Rücksicht auf diese hinwegfällt. Hierin unterscheiden sich nun wesentlich jene Formen des gesitteten Benehmens, die in dem Verhalten gegen Nebenmenschen sich äussern, und die ohne das Zusammensein mit ihnen überhaupt hinfällig werden. Ist bei der persönlichen Haltung die Rücksicht auf den Andern eine indirecte, so ist sie bei den Umgangsformen eine directe: ihr Motiv besteht gerade in dieser Rücksicht, dem nur das äussere Verhalten einen angemessenen Ausdruck gibt. Von besonderer Wichtigkeit sind unter diesen Erscheinungen, die an sich je nach Gelegen-

heit ausserordentlich wechseln können, diejenigen durch welche der Mensch seinem Nebenmenschen die Gesinnungen seiner Achtung, seines Wohlwollens und seiner Freundschaft bezeigt.

Die allgemeinste Form der Aeusserung dieser Gesinnungen ist der Gruss. Achtung vor dem Nächsten ist seine Grundbedeutung, die sich in seinen höchsten wie in seinen abgeblasstesten Formen verräth. Aber mit ihr können sich die verschiedensten Nebenvorstellungen, Freundschaft, Wohlwollen, Herablassung, Demuth, verbinden. Dass der noch heute constanteste Bestandtheil des Grusses, die Verneigung, aus den Gefühlen, die gegenwärtig diese Aeusserung der Achtung begleiten, nicht mehr zureichend erklärt werden kann, ist augenfällig. Auch hier muss man daher auf den muthmasslichen Ursprung der Sitte zurückgehen. Von diesem genetischen Gesichtspunkte aus hat man versucht, den Gruss als eine einstige Form der Friedensbezeugung aufzufassen. In einem Zeitalter, in welchem der begegnende Fremdling leicht ein das Leben bedrohender Feind sein konnte, mochte es gerathen erscheinen, dass zufällig sich Begegnende durch Geberden ihre friedliche Absicht kundgaben. So soll der Handschlag die Wehrlosmachung der Rechten, das Entblößen des Hauptes die eigene Schutzlosigkeit andeuten, und als verwandte Symbole sollen verschiedene andere Grussformen anzusehen sein, wie die chinesische Sitte der Emporhebung der Hände, die dem Bekenner des Islam eigene Kreuzung der Hände über der Brust, endlich nicht minder das im Orient und in afrikanischen Despotenländern noch heute vorkommende Niederwerfen des Geringeren vor dem Vornehmen. Haben doch alle diese Formen des Grusses dies mit einander gemein, dass sie den Grüssenden der Fähigkeit berauben sich zu vertheidigen oder einen Andern anzugreifen *).

Auch hier muss jedoch geltend gemacht werden, dass der tatsächliche Erfolg einer Handlung und ihr ursprünglicher Zweck nicht nothwendig, und dass sie in der Geschichte der Sitte sogar höchst selten zusammenfallen. Dies schliesst natürlich nicht aus, dass Wirkungen, die mit einer gewissen Constanz einer bestimmten Handlung folgen, nachträglich, wo sich die Gelegenheit bietet, zu Motiven derselben erhoben werden. Auch im gegenwärtigen Falle mag dies geschehen sein; aber es handelt sich hier sicherlich nur um eine der mannigfachen Verzweigungen, deren eine solche primitive Sitte fähig ist.

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 640 ff.
Wundt, Ethik. 2. Aufl.

Vor allem gibt es eine Grussform, die, von sehr hohem Alter, jene Deutung völlig ausschliesst. Es ist dies die grüssende Verneigung des Menschen vor seinem Gotte oder vor dessen Bilde: die Stellung des Betenden ist die eines Grüssenden, wobei sich nur die gewöhnliche Achtungsbezeugung zum Ausdruck der tiefsten Verehrung und Demuth gesteigert hat. Nicht anders verhält es sich mit jenen Formen des Grusses, bei denen der Mensch vor einem andern Menschen sich demüthigt, wo aber der Gedanke an eine Friedensversicherung ebenfalls so fern wie möglich liegt: so, wenn sich im Orient der Unterthan vor seinem Gebieter auf die Erde wirft, oder wenn dereinst in Griechenland der verfolgte Fremdling die Kniee des Gastfreundes der ihn aufnahm schutzflehend umfasste. Nun ist es eine Regel, die in der Geschichte der Sitte überall sich bestätigt findet, dass, sobald verwandte Gewohnheiten von mannigfach abgestufter Intensität vorkommen, die intensivsten, in denen sich die stärksten Gefühle kundgeben, durchgängig die ursprünglichsten sind. Die weitere Entwicklung wird dann durch das Gesetz beherrscht, dass allmählich die Gefühle sich abschwächen, wodurch nun auch deren Aeusserungen gemässigte werden und allmählich sogar andere Motive neben den ursprünglichen Platz finden können. Wenden wir diese Regel auf den gegenwärtigen Fall an, so trägt die religiöse Ehrfurchtsbezeugung alle Kennzeichen einer primitiven Form an sich. Ihr am nächsten kommt derjenige Gruss, bei welchem sich der Mensch vor dem Menschen demüthigt, und der auch in seiner äusseren Erscheinung von den Geberden religiöser Demüthigung manchmal kaum zu unterscheiden ist. In der That ist es ja nicht ganz selten geschehen, dass diese Demüthigung vor den Inhabern der irdischen Macht den Schritt zur religiösen Verehrung wieder zurückgethan hat. Ueber das gebührende Mass gesteigert, führt die Verehrung des Nebenmenschen vermöge der inneren Verwandtschaft der Gefühle von selbst zur Vergötterung.

An die Erniedrigung des Unterthanen vor dem Herrscher schliesst sich nun in allmählich abgestufter Folge der Gruss des Subalternen vor dem mächtigen Minister, des bescheidenen Handwerkers vor dem vornehmen Manne, dann die Verbeugung mit der sich Gleichgestellte begegnen, bis zu dem herablassenden Neigen des Hauptes oder der Hand, womit der Fürst die tiefe Verbeugung seines Dieners erwiedert. So abgeblasst hier immerhin die Aeusserung der Achtung erscheinen mag, sie ist schliesslich doch von der Ehrfurchtsbezeugung des Untergebenen, dem dieses Zeichen der Huld gilt,

und selbst von jener tiefsten Aeusserung der Demüthigung, die der Mensch nur seinem Gotte gegenüber kennt, bloss dem Grade nach verschieden.

Eine Bestätigung dieses religiösen Ursprungs der Grussformen liegt in der Bedeutung der Grussworte, in denen sich eine solche Beziehung grossentheils heute noch deutlich erkennbar erhalten hat. Die Grussworte sind durchgängig mehr oder minder rudimentär gewordene Gebetsformeln^{*)}. Sie sind in der Regel Gebete für den Angeredeten oder Begrüsssten, können sich aber in einigen Fällen zu Gebeten an denselben erheben: so bei der Bitte des Schutzflehenden, der demüthigen Ehrfurchtsbezeugung vor dem Herrscher, und namentlich immer bei der religiösen Demüthigung, bei der auch das gewöhnliche Verhältniss zwischen Grussgeberde und Grussworten sich umkehrt, indem das gesprochene Gebet zur Hauptsache wird, während die Geberde nur die begleitenden Gefühle andeutet.

Diese Eigenschaft der Grussworte ist der Auffassung des Grusses als einer Friedensbezeugung offenbar wenig günstig. Von der Versicherung der friedlichen Gesinnung bis zum Gebet ist doch ein weiter Schritt. Weit näher liegt dieses den Bezeugungen der Ehrfurcht, der Achtung, der Freundschaft, des Wohlwollens — Gradabstufungen verwandter Gefühle, zu deren Ausdruck wir heute noch die Grussgeberden wie die Grussworte verwendet sehen. Sitten von so urwüchsiger Bedeutung wie der Gruss entstehen nicht auf dem Wege der Reflexion, und wenn diese in einzelnen Fällen sich einer vorhandenen Sitte bemächtigt, so besitzt sie nicht die Macht, sie über den beschränkten Zweck dem sie dient auszudehnen und am Leben zu erhalten. Nur die Kraft ursprünglicher Gefühle ist im Stande so übereinstimmende Lebensäusserungen hervorzubringen, und nur die bei allem Wechsel erhalten bleibende Continuität der Gefühle vermag den wechselnden Ausdrucksformen die Constanz ihres Charakters zu wahren. Wir grüssen heute noch den begegnenden Bekannten mit Geberden und Worten, die abgeschwächte Wiederholungen der Geberden und Worte sind, mit denen in unvordenklicher Zeit der Mensch vor seinem Gotte sich demüthigte, weil schliesslich doch ein Band der Verwandtschaft diese Gefühle verbindet. Indem die Demuth in Ehrfurcht, diese in Achtung, Freundschaft, Wohl-

^{*)} Für einige Grussworte, denen dieser Charakter besonders deutlich aufgeprägt ist, wie *Pax vobiscum*, *Gott sei mit Dir*, *Adieu*, nimmt dies auch Jhering an, a. a. O. S. 694.

wollen übergang, haben sich Stufe für Stufe die Grussgeberden ermässigt; die Grussworte sind aus Gebeten an den Begrüsseten zuerst in solche für denselben und endlich in blosser Wunschformeln umgewandelt worden, die nur im sprachlichen Ausdruck meist die Spuren ihres Ursprungs noch an sich tragen.

Eine Form des Grusses gibt es jedoch, für die eine rein menschliche Entstehung nicht unwahrscheinlich ist: der Handschlag. Auch bei ihm ist die älteste Bedeutung nicht die Friedensversicherung sondern das Gelöbniß und der Vertrag^{*)}. Das wechselseitige Umfassen der Rechten oder in besonders feierlichen Fällen beider Hände erscheint hier als ein so natürliches Symbol des Bundes, welcher den Menschen an den Menschen fesseln soll, dass es begreiflich ist, wenn wir demselben weit verbreitet, namentlich bei semitischen und indogermanischen Völkern, begegnen. Immerhin fehlt selbst bei dem Handschlage die religiöse Beziehung nicht. Denn die rechte Hand ist es zugleich, welche den Eidschwur symbolisch bekräftigt, indem der Schwörende mit ihr einen Gegenstand berührt, der ihm vor andern als heilig gilt, in heidnischer Zeit den Schwertgriff, in christlicher das Crucifix oder den Reliquienschrein. Der Jude, welchem die Religion ganz und gar als ein Bündnisvertrag zwischen Gott und Mensch galt, gab seinem Jehova, wenn er ihn trotz des Mosaischen Verbotes im Bilde versinnlichte, die aus den Wolken herabreichende Hand als unerlässliches Attribut. Mag darum auch der Handschlag selbst ursprünglich schon ein für menschliche Verhältnisse verwendetes Zeichen gewesen sein, so wird man doch kaum fehlgehen wenn man annimmt, dass die Heilighaltung des so geleisteten Versprechens zugleich in jener religiösen Beziehung wurzelt: in diesem Sinne mochte die Geberde gleichzeitig als Symbol des Bündnisses und des religiösen Gelöbnisses empfunden werden. In der gewöhnlichen Grussform sind dann, wie in den andern Fällen, beide Bedeutungen allmählich bis zur allgemeinen Freundschaftsbezeugung abgeschwächt worden.

e. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen.

Ein näheres Eingehen auf die sonstigen Erscheinungen, in denen sich im socialen Verkehr die Rücksichtnahme auf Andere be-

^{*)} J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2. Ausgabe, S. 138.

thätigt, mag hier unterbleiben *). Der Gruss kann in dieser Hinsicht als ein typisches Beispiel gelten, welches sich nur durch sein höheres Alter von manchen andern Formen der Höflichkeit unterscheidet. Eben deshalb beginnt aber bei diesen letzteren die Entwicklung meist erst an einem späteren Punkte; und dies wird wiederum dadurch möglich, dass alle hier in Frage kommenden Aeusserungen der Sitte Ausdrucksformen von verwandtem Gefühlsinhalte sind. Wenn wir unsere Briefe in der Anrede mit der Versicherung der Hochachtung beginnen und vor der Unterschrift mit dem Ausdruck der Ergebenheit schliessen, wenn wir unserm Bekannten beim Hinaustreten aus dem Hause den Vortritt lassen, wenn wir in den modernen Sprachen statt des einfachen Du Pluralformen wie Ihr oder Sie bei der Anrede gebrauchen, oder wenn umgekehrt der Chinese sein Ich im Gespräch mit möglichst erniedrigenden Attributen ausstattet — so sind dies alles Symbole, die den mehr oder minder tiefen Bückling des Grusses in eine andere zur Gelegenheit passende Form übersetzen. Gerade darum konnten diese Erscheinungen so spät entstehen, dass bei ihnen die ursprünglichen Motive der Sitte nicht mehr direct wirksam waren. Um so mehr aber konnten sie dies indirect sein, indem die neuen Formen lediglich als angemessene Ergänzungen der ursprünglichen empfunden wurden. Denn die Entwicklung der Sitte gleicht einem Baume, der immer neue Sprossen ansetzt, die ihre Nahrung zunächst nur von dem Zweig empfangen auf dem sie gewachsen sind, durch diesen aber schliesslich doch mit der Wurzel zusammenhängen. Diese Wurzel bilden auch hier religiöse Gefühle und Cultusvorstellungen,

*) Eine feinsinnige Untersuchung der sämtlichen hierhergehörigen Erscheinungen hat Jhering im zweiten Bande seines „Zweck im Recht“ gegeben. Ich kann nur insoweit mit dem Verfasser nicht einverstanden sein, als derselbe überall bemüht ist die Entstehung der Sitten auf eine Erkenntniss ihrer socialen Zwecke zurückzuführen, ein Verfahren, bei welchem dann unvermeidlich der ursprünglichen Anschauungsweise unsere eigene sich unterschiebt, während diese doch zugleich über Thatsachen Rechenschaft geben soll, die auf Grund heutiger Anschauung eigentlich unmöglich sind. Den Gruss würde heute Niemand mehr erfinden, so wenig wie den Staat oder die Sprache. In der That hat der Verf., wie ich glaube, den Fehler der alten naturrechtlichen Theorien, den er selbst an anderer Stelle so klar durchschaut, hier bis zu einem gewissen Grade auf das Gebiet der historischen Ethik übertragen. Seine Analyse der Umgangsformen ist eine vortreffliche, insoweit sie sich auf die heutigen Motive und Wirkungen bezieht; aber sie beachtet allzu wenig die thatsächliche Entwicklung der Erscheinungen.

die zu den Gefühlen der Demuth, Verehrung und Achtung, die allen hier in Rede stehenden Sitten zu Grunde liegen, eine besonders nahe Affinität besitzen.

In der Gestalt, in welcher sich jene Gefühle in den menschlichen Umgangsformen bethätigen, sind dieselben sicherlich nicht ursprünglich. Im Naturzustande kennt der Mensch keine Rücksichten auf seinen Nebenmenschen, am allerwenigsten solche die er sich freiwillig gegenüber dem Gleichgestellten auferlegt. Aber es ist ebenso undenkbar, dass jene socialen Verkehrsnormen entstanden sein sollten, ohne dass sie mindestens in entwicklungsfähigen Keimen schon vorgebildet waren. Hier ist nun die Furcht vor den Mächten, die den Lauf der Natur und das eigene Schicksal lenken, das früheste Motiv das den Willen demüthigt, indem es ihn einer höheren Gewalt unterordnet. Von da überträgt sich diese Unterwerfung zuerst auf die an Kraft und Ansehen Hervorragenden unter den Stammesgenossen, um dann allmählich auf die Gleichgestellten und endlich bis zu einem gewissen Grade auf den Nebenmenschen als solchen, ganz abgesehen von der Stellung die er einnimmt, überzugehen. So entwickelt sich die Grundregel der socialen Verkehrsformen: „Begegne, ohne deiner eigenen Würde etwas zu vergeben, deinem Nächsten mit Achtung und wenn er es verdient mit Verehrung; mit deiner eigenen Person aber tritt, soweit die Sache der du dienst es zulässt, bescheiden zurück!“

Nicht immer bewahrt die Sitte die Grenzen, die in dieser Regel angedeutet sind. Das Gleichgewicht zwischen der Achtung vor dem Nächsten und der eigenen weiss sie nicht überall einzuhalten. Es liegt in der Natur der Höflichkeit, dass sie zu Uebertreibungen neigt. Indem ihre Normen gebieten in Jedem die Menschenwürde zu achten, kann es nicht fehlen, dass dieses Gebot zuweilen mit der moralischen Schätzung des Einzelnen in Conflict geräth. Sind wir genöthigt in manchen Fällen die conventionellen Achtungsbezeugungen der Höflichkeit als eine Form zu betrachten, hinter der sich kein entsprechender Inhalt birgt, so ist es begreiflich, dass ein sicheres Verhältniss zwischen Form und Inhalt hier überhaupt verloren geht. Die Gewohnheit stumpft aber gegen solche Uebertreibungen ab und macht sie unschädlich. Was die Zeitgenossen für passend und natürlich gehalten hatten, erscheint dann einer späteren Zeit, über die jene Gewohnheit keine Macht mehr hat, einfach lächerlich. So sehen wir heute in dem „in Demuth ersterbenden Diener und Knecht“ aus dem Briefstil des vorigen Jahrhunderts eine abgeschmackte Ueber-

treibung, und es ist möglich dass künftigen Generationen unser verschwenderischer Gebrauch der „Hochachtung und Ergebenheit“ in keinem anderen Lichte erscheinen wird. Vermöge dieses Einflusses der Gewohnheit, der zu allen Uebertreibungen der Form die stillschweigende Correctur bildet, bleibt der innere Gehalt der Umgangsformen während verhältnissmässig grosser Zeiträume annähernd unverändert. Nur die grössten Epochen in der Entwicklung der Cultur zeigen hier tiefere Unterschiede. Die hauptsächlichsten Stadien dieser Entwicklung sind die drei: der ausschliesslichen Ehrfurchtsbezeugungen des Niedrigeren gegen den Höheren, der Achtungsbeweise Gleichstehender unter einander, endlich der Achtung Aller gegen Alle.

Diese Erweiterung würde nicht entstehen können, ohne dass sich das ursprüngliche Motiv allmählich veränderte und mit andern Motiven verbände. Das früheste Motiv ist aber die Furcht. Wie der Mensch seine Götter zuerst fürchtet, dann achtet und zuletzt liebt, so ist es auch die Furcht, die den Rücken des Slaven krümmt, wenn er vor seinem Herrn erscheint; erst unter dem Einfluss milderer Sitten, welche ein Band der Anhänglichkeit zwischen allen Mitgliedern des Hauses knüpft, ermässigt sie sich zu dem Gefühl der Achtung. Damit aber dieses auf Gleichgestellte und endlich sogar auf niedriger Stehende sich ausdehnen könne, dazu bedarf es anderer Beweggründe als der Furcht, die hier ihre Geltung verloren hat. Ein solcher liegt in jener persönlichen Haltung, die, um der eigenen Würde nichts zu vergeben, die Aeussierung egoistischer Wünsche zurückdrängt. Wie aus der Furcht die Achtung, so entspringt aus dem Streben nach Würde allmählich der Wunsch, den Andern im Verkehr nicht lästig zu fallen durch das aufdringliche Geltendmachen eigener Interessen. Der Zwang, den sich der Mensch durch dieses Zurückhalten seiner persönlichen Zwecke auferlegt, ist nicht das Resultat einer Reflexion, welche sich sagt, dass der Verkehr dann am bequemsten sein werde, wenn Jeder sich gewisse Schranken setzt: dies ist der Erfolg, nicht das Motiv der Sitte. Wohl aber werden die unangenehmen Empfindungen, die dem nicht erspart bleiben, der überall seine eigene Person vordrängt, von frühe an einen wirksamen Regulator des Verkehrs zwischen Gleichgestellten bilden. So entstehen die Wirkungen der Achtung, ehe diese selbst das thatsächliche Motiv der Handlungen geworden ist. Aber die Wirkung wandelt sich in ein Motiv um, neben dem freilich das frühere und

niedrigere, der Wunsch nicht anzustossen durch Vordrängen der eigenen Person, fortan seine Macht bewahrt. Nur gewinnt auch dieser Wunsch eine durch die sociale Verkehrsnorm ihm aufgeprägte specifische Färbung: denn die Zurückhaltung gilt nun weniger deshalb als geziemend, weil das Gegentheil zu unerfreulichen Conflicten führen kann, sondern weil es gegen die Sitte verstösst. Obgleich dies Motiv an sich weniger stark ist als das ursprüngliche, so ist es doch das wirksamere. Denn jenes ist nicht immer gegenwärtig; es versagt nur zu leicht unter dem Druck egoistischer Interessen. Wie oft geht noch den Helden der Ilias oder des Nibelungenliedes in der Leidenschaft jede Rücksicht auf Andere in Worten wie Handlungen verloren! Die Sitte aber wacht unablässig, und sie wird zu einer um so unwiderstehlicheren Macht, je mehr sie in die individuellen Gewohnheiten des Handelns eingedrungen ist. Haben so die symbolischen Ausdrucksmittel der Achtung erst in den Verkehr der Gleichgestellten allgemeinen Eingang gefunden, so ist ihrer weiteren Ausdehnung nach unten hin in angemessen abgeschwächten Formen kein Hinderniss mehr gesetzt. Dazu genügt das einmal entstandene Motiv der Menschenachtung, unterstützt von dem natürlichen Antriebe, durch ein Zeichen anzudeuten, dass die empfangene Achtungsbezeugung bemerkt worden sei. Darum unterscheidet die Sprache der Höflichkeit von dem Gruss den Dank für denselben. Aber da der Gruss selbst in Achtungsbezeugungen verschiedenen Grades bestehen kann, bis herab zu der symbolischen Andeutung, dass man die Anwesenheit eines Andern bemerkt habe, so muss naturgemäss der Dank für den Gruss ebenfalls wieder ein Gruss sein.

In dieser Entwicklung liegt die ethische Bedeutung der Umgangsformen klar ausgesprochen. Sie ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist das gesittete Benehmen in allen seinen Gestaltungen, als persönliche Würde wie als Höflichkeit im Verkehr mit Andern, ein Symptom sittlicher Anschauungen, welches um so werthvoller wird, je mehr die beiden Componenten des Verhaltens, die Wahrung der eigenen Würde und die Unterdrückung des persönlichen Interesses, sich die Wage halten. Zugleich wird dadurch jene Neigung zur Uebertreibung ermässigt, die den Formen der Höflichkeit innewohnt. Zweitens aber ist das gesittete Benehmen eine der wichtigsten sittlichen Wirkungen, welche die Entwicklung der Cultur mit sich führt. Ursprünglich hervorgegangen aus Motiven, deren ethischer Werth noch gering ist, hat letzterer in Folge jener Ver-

legung der Wirkung in das Motiv, die der psychologische Hebel dieser ganzen Entwicklung ist, fortwährend zugenommen. Hieran reiht sich eine subjectiv ebenfalls nicht beabsichtigte, vom Standpunkt der objectiven Betrachtung jedoch äusserst wichtige Folge. Obgleich nämlich die Regeln des gesitteten Benehmens und des Umgangs mit Andern zunächst nur eine formale Bedeutung besitzen, so üben sie doch, indem sie die Aeusserungen der rohen Selbstsucht zurückhalten und in allen Fällen die Rücksicht auf Andere zur Norm des socialen Verkehrs machen, auch auf die Gesinnung einen dauernden Zwang aus: eindringlicher weil unablässiger als Moralpredigten und geschriebene Pflichtgebote rufen sie Jedem die Mahnung zu: „Sei nicht selbstsüchtig und achte die Rechte des Nächsten!“

Unter den Hilfsmitteln, welche, selbst zum Theil ausserhalb der sittlichen Sphäre gelegen, die Hebel aller sittlichen Cultur bilden, nehmen auch hier wieder die religiösen Factoren die erste Stelle ein. Jene Nützlichkeitsmotive dagegen, denen wir, wo wir unsere eigene Reflexion als Massstab an die Dinge anlegen, so leicht den Hauptwerth beimessen, bleiben zunächst völlig im Hintergrund; falls sie überhaupt wirksam sind, sind sie es in anderer Weise als heute, namentlich als Furcht vor den verderblichen Folgen des Zorns der Götter bei der Verletzung von Cultusvorschriften und religiösen Geboten. So ist in den Anfängen des gesellschaftlichen Lebens dieses in allen seinen Aeusserungen durchdrungen von dem Gedanken an jene übersinnliche und doch sinnlich vorgestellte Welt, von der sich der Mensch in glücklichen wie unheilbringenden Tagen abhängig fühlt. Das Streben, dieser idealen Welt in der wirklichen Ebenbilder und Symbole zu schaffen, hat den Sinn für das Schöne geweckt, um ihn dann auch für die Zwecke des alltäglichen Lebens nutzbar zu machen. Die Gemeinschaft der Götterverehrung hat die Freude am gemeinsamen Leben entwickelt und so, durch die nothwendig werdende Rücksicht auf den Genossen, der Rohheit der individuellen Triebe einen Zügel angelegt. Die Gefühle der Verehrung und Demuth, erwachsen aus der Furcht vor der Uebermacht der Götter, sind auf den Mitmenschen, der durch körperliche und geistige Vorzüge Bewunderung erregte, übertragen worden, und aus diesen Gefühlen sind endlich unter der Wirkung gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Arbeit die rein menschlichen Triebe der Achtung und des Wohlwollens hervorgewachsen. Erst die Entwicklung dieser sittlichen Triebe erfüllte auch die geselligen Verbände der Menschen

allmählich mit einem sittlichen Inhalt. So haben diese, die zunächst aus physischen Bedürfnissen entsprungen waren, unter dem Einflusse der individuellen Lebensformen und mit denselben den Weg aus einem vorsittlichen in einen sittlichen Lebenszustand zurückgelegt.

4. Die Gesellschaftsformen.

a. Die Familie und der Stammesverband.

Da unter den socialen Verbänden, welche die menschliche Gesellschaft zusammensetzen, die Familie der engste ist, so pflegte man anzunehmen, sie sei zugleich der ursprünglichste, und um sie seien die übrigen, der Stammesverband, der Staat, gleichsam in concentrischen Kreisen entstanden. Da der Familienverband auf den verbreitetsten Naturtrieben, dem Geschlechtstrieb und der Liebe der Erzeuger zu ihren Nachkommen, beruht, so scheint in der That eine solche Voraussetzung nahe genug zu liegen. Dennoch entbehrt sie der thatsächlichen Bestätigung. Je weiter wir die Geschichte der Familie zurückverfolgen, um so mehr scheinen die festen Grundlagen derselben, die Unlösbarkeit der Ehe und deren Bedingung, die dauernde Gattenliebe, verloren zu* gehen. Ist auch die Annahme einiger Anthropologen, dass der Zustand der Agamie, der Ehe- und Familienlosigkeit, der Naturzustand des Menschen sei, mindestens eine unberechtigte Verallgemeinerung, so ist es doch unzweifelhaft, dass die Bedeutung der Ehe gegenüber andern socialen Beziehungen in früheren Culturzuständen zurücktritt, und dass demgemäss der sittliche Werth derselben ein niedriger ist. Er ist dies um so mehr, als die polygamische höchst wahrscheinlich der monogamischen Form der Ehe vorausgegangen ist*). Ueber der Familie

*) Die Hypothese eines ehelosen Urzustandes, zuerst von J. J. Bachofen (Das Mutterrecht, 1861, Vorrede) aufgestellt, dann von englischen und deutschen Forschern wie Lubbock, M'Lennan, Post u. A. adoptirt, ist lediglich eine Hülfshypothese, die nach Bachofens Ansicht die unten zu besprechenden Erscheinungen des Mutterrechtes erklärlich machen soll. Da sich diese, wie wir sehen werden, ungezwungen auch auf andere Weise deuten lassen, so bleibt jene Hypothese zweifelhaft, womit übrigens nicht geleugnet werden soll, dass wilde oder verwilderte Zustände vorkommen, die der regelmässigen Eheschliessung entbehren. Vgl. die hierfür gesammelten Zeugnisse bei Lubbock, Entstehung der Civilisation, deutsche Ausg., S. 79 ff., und Post, Geschlechts-genossenschaft der Urzeit, 1875, S. 16 ff. Ueber die Formen der Urfamilie vgl. L. H. Morgan, Die Urgesellschaft, a. d. Engl. Stuttgart 1891, S. 323 ff., 435 ff.

steht ursprünglich weit überragend an Einfluss und sittlichem Werth der Stammesverband. Er ist es, der bei vielen Naturvölkern noch heute an socialer Bedeutung die Ehe übertrifft, und auf dessen einstigen Einfluss auch bei den Culturvölkern zahlreiche Ueberlebenselemente der Sprache und Sitte zurückweisen.

Im isolirten Zustande, wie ihn seit Hobbes die theoretische Construction der Rechts- und Staatsphilosophen so oft angenommen, treffen wir, von einzelnen individuellen Verirrungen abgesehen, die aber nur als krankhafte Erscheinungen einer hoch entwickelten Cultur vorkommen, den Menschen nirgends an. Wohl hat jener Kampf, aus dem dereinst Hobbes die menschliche Gesellschaft hervorgehen liess, dem Naturzustand nirgends gefehlt; aber er ist nirgends ein Kampf des Einzelnen gegen den Einzelnen, sondern immer nur ein solcher des Stammes gegen den Stamm gewesen. Das Stammesgefühl, wie es nach oben einer umfassenderen staatlichen Organisation im Wege steht, wirkt nicht minder nach unten hin hemmend auf das Familiengefühl. Der Stamm, der allein einen nothdürftigen Rechtsschutz gewährt, nimmt dafür auch namentlich die Leistung des Mannes ganz für sich in Anspruch. Bei der vorzugsweisen Hochschätzung körperlicher Kraft ist der Werth des Weibes überhaupt ein geringer. Am frühesten knüpft sich eine gewisse Werthschätzung der Frau gerade an den Gedanken, dass sie die lebendige Trägerin der Blutsverwandtschaft sei, welche die Stammesgenossen mit einander verbindet. So ist als sittlicher Verband der Stammesverband der ursprünglichste. Aus ihm ist in divergirender Entwicklung ebenso der engere Kreis der Familie wie der weitere des Staates hervorgegangen.

Schwer wiegende Zeugnisse für dieses Zurücktreten der Familie hinter dem Stammesverband sind einerseits der ursprüngliche Mangel bestimmter Bezeichnungen für den Act der Eheschliessung in der Sprache, anderseits der verhältnissmässig späte Ursprung religiöser Ceremonien, welche die Eheschliessung begleiten. Der gemeinsame Wortschatz der indogermanischen Völker enthält bereits zahlreiche Ausdrücke für die verschiedenen Verwandtschaftsgrade: nicht nur Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Sohn und Tochter, sondern auch die entfernteren wie Schwager, Schwiegervater und Schwiegermutter, Neffe, Enkel sind mit geringen Variationen der Bedeutung ihnen gemeinschaftlich*). Dieser Thatsache entspricht die andere, dass bei

*) Pictet, Origines, III, p. 28 ff.

den niederen Rassen die entfernteren Verwandtschaftsgrade zumeist viel genauer unterschieden und specialisirt werden als bei den Culturvölkern *). Das Bedürfniss hierzu ist offenbar ein viel regeres, so lange sich die Einzelfamilie noch nicht von dem weiteren Verbande dem sie angehört gesondert hat. Jene Erscheinung ist daher ein Symptom, in welchem das Uebergewicht des Stammesverbandes deutlich sich verräth. Anderseits entspricht der geringeren Werthschätzung der auf die engere Familie bezüglichen Sitten der Mangel sprachlicher Bezeichnungen für die Familie selbst, für die Institution der Ehe, Eheschliessung, Hochzeit u. s. w. Selbst den indogermanischen Sprachen fehlt es hier an gemeinsamen Wörtern, woraus freilich nicht geschlossen werden darf, dass ihnen Familie und Ehe überhaupt unbekannt waren, wohl aber, dass deren sittliche Bedeutung verhältnissmässig zurücktrat. Ebenso beweist dies der Mangel oder die dürftige Ausbildung religiöser Ceremonien der Eheschliessung. Während sonst die mannigfaltigsten Erscheinungen der Sitte von religiösen Vorstellungen getragen sind, beginnt die Heilighaltung der Ehe erst mit dem Eintritt in den Culturzustand. Dies Zeugniß ist um so gewichtiger, da der Naturmensch allem, was für ihn Gegenstand einer höheren Werthschätzung ist, die religiöse Weihe zu geben pflegt, so insbesondere auch Lebensacten, die mit dem Familienleben in naher Beziehung stehen, wie der Mannbarkeitserklärung der Jünglinge, der Adoption. Wohl treffen wir in primitiven Zuständen weit verbreitet gewisse Hochzeitsgebräuche, von denen manchmal Rudimente noch in eine spätere Cultur hineinreichen. Aber diese sind durchweg nicht religiöser Art. Hierher gehören vor allem die vielfach vorkommenden symbolischen Kämpfe um die Braut, ein Ueberlebniss aus einer Zeit, in der die Frau wirklich geraubt wurde. Der Kampf um die Frau ist zugleich ein deutliches Zeichen ihrer niedrigen Stellung. Denn selten nur ist sie selbst activ an dem Streite betheilig. Meist ist es ein Kampf mit ihren Angehörigen, als deren Eigenthum sie betrachtet wird. Mit dieser Vorstellung hängt daher eine zweite Reihe von Bräuchen zusammen, deren gemeinsamer Charakter darin besteht, dass die Eheschliessung als ein Kauf gilt. Die Frau selbst wird dabei als das Kaufobject betrachtet, das der Mann von den Schwiegereltern gegen

*) Vgl. die Zusammenstellung von Lubbock, Entstehung der Civilisation, Cap. IV, S. 131 ff., Morgan, a. a. O. S. 937 ff.

eine Entschädigung erstet*). Die Umkehrung dieses Verhältnisses, wo aus dem gemeinsamen Familienbesitz der sich verheirathenden Tochter ein Theil als Mitgift ausgeschieden wird, scheint durchweg einer späteren Zeit anzugehören, in welcher das Familiengefühl bereits ein lebendigeres geworden war. Dieses ist es dann auch, das die Ehe allmählich unter einen religiösen Gesichtspunkt stellt und demgemäss die Schliessung derselben mit mancherlei Cultushandlungen umgibt. Aber es ist bezeichnend, dass die letzteren hier nicht aus der Sache selbst hervowachsen, sondern erst vermittelt gewisser äusserer Beziehungen auf sie übertragen werden.

Nichts hat sicherlich zur Festigung der engeren Familienbände mehr beigetragen als das Wohnen in einer Hütte, das aber erst mit dem Uebergang zu dem sesshaften Leben des Ackerbauers zur stehenden Sitte wurde. Nun erst wurde es ein natürliches Bedürfniss, bei der Einführung der Frau in die fortan gemeinsame Wohnstätte die Schutzgötter des Hauses, die von jetzt an auch ihre Schutzgötter waren, anzurufen. So wird die Eheschliessung zu einem Feste, an das ein gemeinsames Mahl mit gemeinsamem Opfer sich anschliesst. Mit dem Augenblick, wo an Stelle der alten Kampfes-sitten friedliche Ceremonien die Eheschliessung begleiten, nimmt daher diese zugleich einen religiösen Charakter an. Indem der Frau, die in Abwesenheit des Mannes in der Hütte waltet, die Unterhaltung des Herdfeuers obliegt, ist sie es die das tägliche Opfer besorgt, und die überhaupt darüber wacht, dass der Cultus der häuslichen Götter nicht verabsäumt werde. So erhebt sich das Weib zur Priesterin des Hauses, ein Wandel ihrer Stellung, der für die Hebung ihres eigenen Werthes wie für die Veredlung der Ehe von der grössten Wichtigkeit ist. Nun ist es die Frau, deren Stimme in allen häuslichen Angelegenheiten gehört wird, die Mutter, die der Tochter das feierliche Geleite in die Wohnung des für sie gewählten Gatten gibt, oder die die Neuvermählte des Sohnes an der Schwelle des Wohnhauses in Empfang nimmt. Bei Germanen, Griechen und Römern werden darum als Schutzgötter des häuslichen Herdes weibliche Gottheiten verehrt. So hat, wenn auch die Ehe an sich nicht religiösen Ursprungs ist, doch erst die Erhebung der Eheschliessung zu einem Act von religiöser Bedeutung diesem Lebensverhältniss einen sittlichen Inhalt gegeben, dessen es vorher entbehrte.

*) Waitz, a. a. O., II, S. 110, V., S. 144. Post, Anfänge des Staats- und Rechtslebens, S. 31 ff.

b. Mutter- und Vaterrecht.

Die Erhebung der Ehe in den Gesichtskreis der religiösen Vorstellungen übt neben dieser directen noch eine indirecte, in ethischer Beziehung nicht minder werthvolle Wirkung aus. Sie besteht darin, dass durch die neue Auffassung die primitiven Vorstellungen zurückgedrängt werden, die zwar für eine frühe Zeit des sittlichen Momentes nicht entbehren, auf die Dauer aber der Versittlichung des ganzen Lebensverhältnisses hindernd im Wege stehen. Solch primitiver Vorstellungen begegnen uns zwei, die eine an ursprüngliche mythologische Ideen, die andere an natürliche Rechtsanschauungen anknüpfend. Die erste nimmt das Weib, die zweite den Mann zum Mittelpunkt der Familie. Beide scheinen sich demnach auszuschliessen; trotzdem können sie, vermöge jener Fähigkeit Widersprechendes zu verbinden, die dem mythologischen Denken überall eigen ist, auf gewisse Zeit neben einander hergehen, namentlich aber in den Nachwirkungen, die sie in Sitte und sittlichen Anschauungen hinterlassen, in einander eingreifen. Es bleibe dahingestellt, ob diejenige Vorstellung, die in der Mutter die lebendige Trägerin der Familieneinheit erblickt, stets die ältere sei, der die andere, die den Vater an diese Stelle setzt, erst nachfolgte, wie dies viele Culturhistoriker annehmen*). Für unsere Zwecke genügt es, die Motive, aus denen diese beiden Anschauungen entsprungen sind, als ursprünglich neben einander hergehende Factoren anzuerkennen, die aber später theilweise verschmelzen und ihre Gegensätze ausgleichen, ein Vorgang der wahrscheinlich durch die hinzutretende religiöse Heiligung der Ehe gefördert wird.

Der erste und, wenigstens da wo beide sich ausgebildet haben, älteste jener die Gestaltung der Ehe und der Familie ursprünglich bestimmenden Gedankenkreise wurzelt in der Vorstellung der Blutsverwandtschaft. Die Mutter ist es, von der nach einer überall verbreiteten primitiven Anschauung, die noch in das heroische Zeitalter der Culturvölker hineinragt, das Kind abstammt; von dem Vater ist es abhängig, sobald dieser als das gebietende Haupt der Familie angesehen wird, aber es ist ihm nicht

*) So namentlich Bachofen, der das Verdienst besitzt auf die Sitten und Rechtsanschauungen die das sog. Mutterrecht bilden zuerst hingewiesen zu haben. Vgl. ausserdem Jul. Lippert, Geschichte der Familie, 1884. Morgan, a. a. O. S. 323 ff.

blutsverwandt. Diese durch die Vorgänge der Geburt und ersten Ernährung von selbst sich aufdrängenden Vorstellungen haben besonders da Gelegenheit sich auszubilden, wo der Mann ein unstetes Leben führt, während der Frau der Schutz der Wohnung und die Sorge für die heranwachsende Generation überlassen bleibt, also namentlich bei Jäger- und Fischervölkern. Die Bedingungen ändern sich jedoch kaum, wenn mit diesen Beschäftigungen noch die des beginnenden Ackerbaues sich verbindet. Ueberall wo ein sesshaftes Leben begonnen hat, aber der Kampf um die Sorgen des Daseins oder die Lust an ungebundenem Leben den Mann oft auf lange Zeit seiner Hütte entfremdet, muss das Band zwischen Vater und Sohn sich lockern, so dass jene natürliche Vorstellung von der Gemeinschaft zwischen Mutter und Kind Raum gewinnt, um in alle Lebensverhältnisse einzudringen. Je freier die Stellung des Mannes, und je weniger ihn eine dauernde Pflicht an seine Hütte bindet, um so eher kann es nun kommen, namentlich wenn Weibermangel hinzutritt, dass sich mehrere Stammesgenossen in das nämliche Weib theilen, so dass jene Erscheinungen einer Polyandrie entstehen, die von älteren Anthropologen zuweilen für a priori unmöglich erklärt wurden. Wenn sie auch dies gewiss nicht sind, da sie in den Vorstellungen des Mutterrechts ihre natürliche Quelle haben, so bildet doch die grössere physische Kraft des Mannes einen nahe liegenden Grund für die verhältnissmässig grössere Seltenheit jener dem Vorherrschen des Weibes in der Familie entsprechenden Form der Ehe. Diese Beschränkung beruht daher auf der nämlichen Ursache, die überhaupt die Entwicklung des Mutterrechts frühe gehemmt und in die Bahnen des Vaterrechts eingelenkt hat.

Eine bleibendere Bedeutung haben sich andere Sitten errungen, die, gleichfalls aus dem Mutterrechte entstanden, nicht das Verhältniss der Gatten, sondern das der Eltern und Kinder angehen. Da nach strengem Mutterrecht nur die Mutter ihren Kindern blutsverwandt ist, so entspringt hieraus mit der Ausbildung geregelter Besitzverhältnisse das Princip der weiblichen Erbfolge. Die Tochter ist die Erhalterin der Stammesgemeinschaft; von dem Oheim, nicht von dem Vater erbt das Kind. Der letzte Rest dieser Anschauungen, der noch tief in Zeiten hineinreicht, in denen ein anderes Recht die Herrschaft erlangt hatte, besteht in der Rolle, die bei Germanen, Griechen und Römern die Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes und bei der Uebergabe der Tochter oder des Sohnes zur Eheschliessung spielt. Die Pietätspflicht, die noch späterhin be-

sonders den Sohn mit der Mutter verbindet, erscheint als eine Nachwirkung dieser ursprünglichen Sitten. Wie hoch das vor allem durch die Mutter hergestellte Band der Blutsverwandtschaft lange Zeit auch in der religiösen Vorstellung über der Heiligkeit des Ehebündnisses selbst steht, dafür ist die Orestessage ein sprechendes Zeugniß. Den Muttermörder Orest verfolgen die Erinnyen, während sie die Gattenmörderin Klytämnestra verschonen, da es kein Blutsverwandter war, den sie gemordet hatte. Indem die Sage die von dem Sohn gerächte That des Ehebruchs zum Motiv der Handlung nimmt, bewegt sich diese schon in dem Gedankenkreis einer neuen Zeit; aber zum religiösen Hintergrund hat sie die ältere Anschauung: so ist der tragische Conflict zugleich ein Kampf zweier Zeitalter.

In wesentlich anderen Anschauungen wurzelt nun der zweite für die Entwicklung der Familie bestimmend gewordene Gedankenkreis, der des Vaterrechts. Nicht der Begriff der Blutsverwandtschaft ist es, mit dem derselbe, wenigstens ursprünglich, zusammenhängt, sondern der des Besitzes. Nachdem erst ein persönliches Eigenthum entstanden war, konnte es nicht ausbleiben, dass der Mann vermöge seiner überwiegenden Kraft und seiner hervorragenden Betheiligung am Erwerb die Herrschaft an sich riss. Die Vorstellung der Machtbefugniß über das bewegliche und unbewegliche Gut der Familie übertrug sich dann aber unvermeidlich in einer rohen, den Werth der Persönlichkeit nicht achtenden Zeit auf die Familienglieder selbst. Weib und Kinder gelten nun als ein Eigenthum des Mannes, über das er nach Willkür verfügen kann. Dem Neugeborenen schenkt er erst das Leben, indem er es aufnimmt und für sein Eigenthum erklärt. Wie er die Erstlinge des Feldes und der Herden den Göttern als Opfer darbringt, so bildet auch das Kindesopfer, namentlich das des Erstgeborenen, einen Bestandtheil des Opfercultus.

Viel weiter als die Spuren des Mutterrechtes finden sich Sitten verbreitet, in denen dieses väterliche Besitzrecht zum Ausdruck gelangt ist. Namentlich ist dasselbe bei Indogermanen und Semiten von frühe an herrschend. Unter den Beschäftigungen früher Culturstufen ist die des Nomaden wie der Ausbildung der Besitzverhältnisse überhaupt, so insbesondere auch der Befestigung der väterlichen Gewalt vorzugsweise günstig. Es bindet den Mann fester an sein Zelt, und die häufigeren Kämpfe mit feindlichen Horden machen es seiner physischen Kraft leichter sich Geltung zu verschaffen. Indem aber das Nomadenthum einen engeren Zusammen-

halt der Familien gleicher Abstammung begünstigt, besitzt in ihm zugleich der Stammesverband die Vorherrschaft über die Einzelfamilie. Ueber der unmittelbaren väterlichen Gewalt steht darum hier die des weiteren Familienhauptes, die, je fester die patriarchalische Familienordnung gegründet ist, um so mehr selbst über den Besitz an Weibern und Kindern zu verfügen vermag. Hat mit dem Uebergang zum sesshaften Leben die Einzelfamilie sich abgesondert, so gelangt nun, nachdem der regulirende Einfluss der patriarchalischen Ordnung hinweggefallen, das väterliche Besitzrecht zu um so unumschränkterer Geltung. Die Veränderungen, die sonst noch das Leben des Ackerbauers mit sich bringt, können dieser Stärkung der väterlichen Gewalt nur günstig sein. Die schärfere Sonderung des individuellen Eigenthums erhöht das Selbstgefühl des Einzelnen, der Sklavenbesitz gewöhnt ihn an den Gedanken, dass auch Leib und Leben der Seinen ihm als Eigenthum angehören. Damit ist die Sitte der Polygamie von selbst gegeben. Durch den Gesichtspunkt des Besitzes gerechtfertigt und durch die Sklaverei begünstigt, hat sie dereinst bei allen Völkern geherrscht, bei denen das Vaterrecht zur Geltung gelangt war.

c. Die Familie als sittliche Lebensgemeinschaft.

Langsam hat sich die Frau aus der niedrigen Stellung emporgerungen, in die sie das Besitzrecht des Mannes gezwungen hatte. Mehrere Einflüsse haben, so viel sich sehen lässt, zu diesem Ergebnisse zusammengewirkt. Der erste Schritt, am frühesten von semitischen Völkern zurückgelegt, bestand in der Ausdehnung des Begriffs der Verwandtschaft von der Mutter auf den Vater. Wurden damit die Eltern beide in ihrem Verhältniss zu den Kindern einander gleichgestellt, so war dies ein erster Schritt zur Anerkennung auch einer gewissen rechtlichen Gleichheit, freilich der am wenigsten entscheidende, da die Vorstellung der Abstammung vom Vater einmal entstanden leicht zu dem der Mutterrechtsidee entgegengesetzten Extrem führen konnte, wie dies in früher Zeit schon bei den Aegyptern geschehen zu sein scheint. Zu einem zweiten Schritt zwang die Noth. Der Besitz an Weibern war schon früh bei polygamischen Völkern ein Privilegium der Reichen gewesen. Wurde bei den Aermern die Beschränkung auf eine Frau zur Regel, so fand es bald auch der Vornehmere erspriesslich sich neben einer Hauptfrau mit dienenden Nebenweibern zu begnügen, eine Beschrän-

kung, die ihrerseits wieder durch das Institut der Sklaverei nahe gelegt war. Je mehr endlich die Frau durch eigenes Verdienst, durch die Achtung, in die sie sich bei den Kindern und bei dem Manne zu setzen wusste, die einmal errungenen Rechte befestigte, um so sicherer wandelten sich allmählich jene Nebenweiber in dienende Mägde um, bis schliesslich das Christenthum den Unterschied zwischen Arm und Reich auch hier zu beseitigen strebte. Mit dauerndem Erfolg war dies freilich nur möglich, weil schon in der antiken Cultur jener Gesichtspunkt des Besitzes, aus dem das Vaterrecht hervorgegangen, mehr und mehr zurückgetreten war, um ein Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten an dessen Stelle zu setzen. Doch mehr thatsächlich als mit klarem Bewusstsein hatte sich dieser Wandel der Anschauungen vollzogen, wie dies am besten die verhältnissmässig niedrige Schätzung beweist, die noch bei den alten Philosophen das Verhältniss der Ehe findet. Das praktische Leben ist hier, wie so oft, der theoretischen Construction vorausgegangen. Nachdem die überwiegende Werthschätzung physischer Kraft einer Anerkennung der geistigen Seite der Persönlichkeit gewichen war, musste sich die neue, in der Trennung der Einzelfamilie vorbereitete Anschauung von selbst Bahn brechen, trotz der Versuche eines Plato, die alte patriarchalische Stammesherrschaft in seinem idealen Zukunftsstaat zu erneuern.

Die ethische Eigenthümlichkeit jener neuen Anschauung bestand aber darin, dass sie die älteren Vorstellungen der Blutsverwandtschaft und des Besitzes beide beibehielt, sie verändernd und ihnen zugleich einen neuen Gedanken hinzufügend. Die Idee der Blutsverwandtschaft veränderte sie, indem sie dieselbe auf beide Eltern ausdehnte; den Begriff des Besitzes, indem sie Weib und Kinder zu einem geistigen Besitz erhob. Dieser unterscheidet sich von dem materiellen nicht nur durch seinen grösseren Werth, sondern insbesondere auch dadurch, dass er wegen seiner an die Persönlichkeit gebundenen Bedeutung für absolut unveräusserlich gilt. Hiermit hängt zugleich der neue Gedanke zusammen, der zu jenen alten aber veränderten Vorstellungen hinzukommt: der Gedanke der Pflicht. In gewissem Grade kennt ihn schon die alte Rechtsanschauung. Nachdem der Vater das Kind aufgenommen, hat er zugleich symbolisch die Pflicht seiner Erziehung auf sich genommen. Aber noch schlummert völlig die Idee eines Gleichgewichts der Pflichten. Unter der Herrschaft des Mutterrechts kann sie in Folge der lockeren und leicht zu lösenden Beschaffenheit

der Eheverbindung nicht aufkommen; das Vaterrecht hemmt sie durch seine einseitige Geltendmachung des Besitzrechts, das nur eine Unterwerfungspflicht der Frau kennt, dem Manne aber seine volle Freiheit wahrt. So entwickelt sich überhaupt die Vorstellung gegenseitiger Pflichten der Gatten erst aus dem Bewusstsein ihrer gemeinsamen Pflichten. Die gemeinsame Liebe zu den Kindern und die gemeinsame Verehrung von Seiten der letzteren lassen allmählich die Ehe zu einem Lebensverhältnisse werden, dem auch unabhängig von den Erziehungspflichten ein selbständiger sittlicher Werth zukommt.

Nirgends lässt sich diese langsam eintretende ethische Vertiefung des Familiensinnes unter Führung der Kindesliebe und der Pietätsgefühle deutlicher verfolgen als innerhalb der hellenischen Cultur. Die Fürsorge der Eltern für die Kinder, der Stolz an wohlgerathenen Söhnen, die Verehrung, die Eltern und Voreltern von Seiten der Kinder genießen, die hülfreiche Treue, mit der die Geschwister in Noth und Gefahr zusammenstehen, das sind die Elemente, die von frühe an in der griechischen Dichtung und Geschichtsschreibung als die hervorragendsten Züge eines wünschenswerthen sittlichen Zustandes erscheinen*). Wie bei Herodot Solon im Gespräche mit Krösus den Athener Tellus als den glücklichsten der Sterblichen preist, weil er viele treffliche Kinder und Kindeskinde besessen habe, die ihn sämmtlich überlebten, so gilt überhaupt bis in die attische Periode herab der Besitz von Kindern als ein beneidenswerther Vorzug, ihr Mangel als ein schweres Missgeschick, und die gute Erziehung namentlich der Söhne als eine der ersten Pflichten, deren treue Erfüllung die grösste Ehre einbringt. Die Pietät der Kinder gegen die Eltern dauert über das Grab hinaus fort in dem Cultus, welcher den Verstorbenen geweiht wird, und dessen Versäumniss als der höchste Schimpf gilt, dessen sich Jemand schuldig machen kann. Antilochos, der im Kampfe mit Memnon sein eigenes Leben für das des greisen Nestor einsetzt, Aeneas, der seinen Vater Anchises auf dem Rücken aus den Trümmern der zerstörten Troja davonträgt, sind mythische Vorbilder aufopfernder Kindesliebe. In Athen ging des Rechtes in der Volksversammlung zu reden verlustig, wer seinen Vater oder seine Mutter schlug, oder ihnen Nahrung und Obdach verweigerte. Dem gegenüber tritt die ethische Bedeutung der Ehe selbst in den Hintergrund, wenn auch

*) Vgl. Leop. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 97, 133 ff.

nicht überall, wie in Sparta, ihr Werth nur in der Kindererzeugung gesehen ward. Trotz mancher Ausnahmen — wie ja schon die Sage in Odysseus und Penelope, in Hektor und Andromache Beispiele eines idealeren ehelichen Verhältnisses kennt — äussert sich die noch gebliebene Geringschätzung des Weibes namentlich darin, dass der Freundschaft unter Männern der Vorzug vor den Pflichten der Ehe eingeräumt wird. Ein classischer Zeuge hierfür ist Sokrates, der in seiner Sterbestunde der weinenden Xanthippe sich zu entfernen gebietet, damit sie das Gespräch der Männer nicht störe.

Besonders augenfällig tritt jenes Pietätsgefühl, aus welchem sich die veredelte Auffassung der Familie allmählich entwickelt, in der Pietät gegen die Verstorbenen hervor, die auf früheren Culturstufen in weit energischeren Erscheinungen sich kundgibt als später. Namentlich nimmt dort das Verhältniss der Nachkommen zu ihren Erzeugern eine religiöse Färbung an, die nicht verfehlen kann auf das Leben selbst vertiefend und läuternd zurückzuwirken. Wenn es uns noch heute vorkommt, dass wir, nachdem ein Angehöriger durch den Tod uns entrissen ist, längere Zeit meinen ihm überall begegnen zu müssen, so behält für den Naturmenschen die Vorstellung, dass der Verstorbene mit den Lebenden fortlebe, ihre volle Wirklichkeit. Insbesondere herrscht die Anschauung, dass der Leichnam oder der abgeschiedene Schatten des Verstorbenen für ihn die Ehre wie die Unbill empfinde, die ihm widerfährt. Der Zurückgelassene redet mit dem Todten, er versieht ihn mit Lebensbedürfnissen, ehrt ihn durch Feste, um sich seine Gunst und seinen Beistand zu sichern *). In der Sage der Heroenzeit gilt die Bestattung als ein Recht des Todten, dessen Unterlassung ihn selbst ebenso schädigt wie die Hinterbliebenen, die ihre Pflicht versäumen. Priamos wendet ein hohes Lösegeld auf und gefährdet sein eigenes Leben, um den Leichnam seines Sohnes Hektor von Achilleus zu erlangen. Opfer werden mit den Leichnamen verbrannt, und an die Bestattung der Vornehmen schliessen sich Wettkämpfe und andere Feste. Aber während in der früheren Zeit diese Pflichten wesentlich als Pflichten gegen die Todten selbst aufgefasst werden, vollzieht sich allmählich ein bedeutsamer Wandel der Anschauungen. Nicht die Rache der Todten sondern der Götter, welche die Beschützer des Friedens der Todten sind, wird jetzt gefürchtet. Der

*) Vgl. Waitz, a. a. O., II, S. 193, III, S. 196 ff. Ratzel, a. a. O. I, S. 341 u. a. Tylor, Anfänge der Cultur, I, S. 451 ff., sowie oben S. 64 ff.

Boden gilt als entheiligt, auf welchem ein Unbestatteter liegt. Mit diesem religiösen verbindet sich sofort ein sittliches Motiv. Der Tod setzt jedem Streit ein Ziel. Da der Todte sich nicht mehr schützen kann gegen die Unbill, die ihm widerfährt, so gilt diese als ein um so schwererer Frevel. Während also ein roheres Zeitalter den Todten schont, weil es seine Rache fürchtet, ehrt ihn eine feiner fühlende Zeit umgekehrt gerade darum, weil er sich selbst nicht mehr rächen kann. Das anfänglich selbstsüchtige Motiv wandelt sich in ein selbstloseres um, und dieser Wandel geschieht unter dem Einfluss der Veränderung der religiösen Motive, wie sie dem Uebergang des primitiven Todtencultus in den Gedanken einer allgemeinen göttlichen Weltlenkung entspricht, die Lebende und Todte umfasst. Freilich sind auch hier die Beweggründe nicht völlig uneigennützig, da die Scheu vor der Strafe der den Todtenfrieden schützenden Götter neben dem Mitgefühl und der Pietät für den schutzlosen Todten immer noch fortwirkt. Ihren erschütternden Ausdruck findet diese Mischung der Gefühle in der Sophokleischen Antigone, die in ihrem religiösen und sittlichen Empfinden sicherlich mehr eine Vertreterin der Gesinnung des Dichters und seiner Zeit als des heroischen Zeitalters ist. Es besteht hier eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Verhältniss zu den Hülflösen und Schutzflehenden, die ebenfalls in Zeus' unmittelbarem Schutze stehen, wo aber diese Anschauung selbst doch wieder nur die mythologische Form ist, in der die sittliche Scheu vor der Gewaltthat gegen den Wehrlosen ihren Ausdruck findet.

d. Die Entwicklung der Sympathie- und Pietätsgefühle.

Kaum braucht angesichts aller dieser Erscheinungen noch besonders betont zu werden, dass diese ganze Entwicklung weder aus den ursprünglichen Gattungstrieben, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, noch aus dem Schutzbedürfniss, das er lebhafter als jene empfindet, zureichend zu erklären ist. Insbesondere das letztere ist auch hier wieder ein Erfolg, der als Wirkung anderer Ursachen eintreten muss, ehe er selbst als Motiv wirken kann. Die Neigung zu dem Genossen, der ihm gleicht in Sprache, Aussehen und Lebensgewohnheiten, ist eine ursprüngliche Uebertragung des menschlichen Selbstgefühls auf die Umgebung: der Stammesverband, das Erzeugniss dieses primitiven socialen Triebes, ist daher die älteste Lebensgemeinschaft. Lust und Schmerz des

Genossen sind die objectiv gewordenen Aeusserungen der eigenen Gemüthsbewegungen und zugleich mächtige Anregungsmittel der eigenen Lust und des eigenen Schmerzes. Mit der Empfindung der fremden Gefühlsäusserungen als objectiv gewordener Regungen innerer Seelenzustände muss nun aber auch das Streben entstehen, sich ihnen gegenüber in der nämlichen Weise zu bethätigen: die Lustgefühle zu heben, die Schmerzgefühle zu beseitigen. Damit tritt zugleich ein neues Moment in die Entwicklung der primitiven Stammesgemeinschaft. Hat die werkhätige Hülfe sich erst Erfolge errungen, zu der das Mitgefühl mit den Genossen antreibt, so entsteht damit eine Quelle neuer und verstärkter Sympathiegefühle. Den Hülfeempfangenden fesselt die Dankbarkeit, den Hülfegebenden die Freude des Wohlthuns an den Genossen. Dass von beiden Affecten der letzte der stärkere ist, gilt noch auf einer weit fortgeschrittenen Stufe als alte Erfahrungswahrheit. Mischt sich der Dankbarkeit leicht ein Gefühl des Neides bei, das die Ueberlegenheit einflösst, die sich der Andere errungen, so wird umgekehrt bei diesem das Bewusstsein in ein fremdes Leben fördernd einzugreifen zu einem selbständigen Lustmotiv, welches die ursprüngliche Sympathie mit dem Wohlergehen des Genossen verstärkt. In eminentem Masse findet nun dieses Motiv seine Anwendung auf das Verhältniss der Erzeuger zu ihren Nachkommen. Je mehr der Vater sich sagen kann, dass die Tüchtigkeit des Sohnes eine That seines eigenen Willens ist, und je mehr das Kind, in höherem Grade als durch die Geburt, durch die Erziehung ein Geschöpf seiner Eltern wird, um so fester schliessen sich zwischen beiden die Bande wechselseitiger Zuneigung. Aber die Entwicklung dieses Verhältnisses beruht auf einer vorausschauenden Fürsorge, wie sie nur einer höheren geistigen Cultur eigen ist. Dem Naturmenschen steht der Genosse, der ihm ähnlicher ist an physischer Kraft und an geistigen Eigenschaften, näher als das unentwickelte Kind oder der zu den Geschäften des Lebens untauglich gewordene Greis. Es bedarf daher anderer geistiger Hebel, damit jene Fürsorge für die Zukunft und jenes treue Gedächtniss an vergangene Zeiten, in denen die Kindes- und Elternliebe wurzeln, überhaupt entstehen können. Und hier entfalten nun die Vorstellungen der Blutsgemeinschaft und des Besitzes, welche die frühesten Gestaltungen des Familienlebens bestimmen, ihre Wirksamkeit. Diese Vorstellungen erzeugen die Anfänge einer Familiengemeinschaft zu einer Zeit, wo andere Beweggründe für dieselbe noch nicht bestehen. Nachdem durch die Verbindung

der beiden einst getrennten Motive der Blutsverwandtschaft und des Besitzes die Gründung der Einzelfamilie vollzogen, und nachdem diese sammt dem ganzen häuslichen Leben unter die Obhut des Cultus gestellt ist, wird nun erst jenen secundären, aber für die sittliche Hebung dieses Lebensverhältnisses bedeutsamsten Momenten voller Spielraum zu ihrer Entfaltung gegeben. Was einer gereiften Cultur als die erste Bedingung, das erscheint in der Entwicklungsfolge der Motive als das letzte; und aus der unter dem Einfluss der secundären Motive entstandenen gemeinsamen Erziehungsarbeit entspringt endlich das Bewusstsein wechselseitiger Hülfe und Förderung, welches die Verbindung der Gatten selbst erst aus der geschlechtlichen in die sittliche Sphäre überträgt, damit es sich in dieser zu dem vornehmsten der durch die Familiengemeinschaft erstrebten Zwecke erhebe.

Die Entwicklung der Familie aus dem Stammesverband erscheint so als eine Wirkung der allmählichen Differenzirung jenes ursprünglichen Sympathiegefühls, bei welchem der Mensch lediglich den Trieb der Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst aus sich herausträgt. Eines der wichtigsten Mittel der Hebung dieses Sympathiegefühls, das mit den soeben besprochenen Lebensbedingungen innig zusammenwirkt, besteht aber in den fortwährenden Conflicten, in die dasselbe mit dem ursprünglichen Selbstgefühl sich verwickelt. Wiederum sind Sage, Dichtung und Geschichte von den Zeugnissen dieses Conflictes erfüllt. Dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, ist kein Grundsatz, der von Anfang an in den Menschen gelegt ist. Langsam nur erringt er sich denselben im Kampfe mit seinem Selbsterhaltungstrieb. Die Entstehung dieses Kampfes ist aber freilich wieder nur unter der Voraussetzung begreiflich, dass der Trieb, den Leiden des Mitmenschen zu steuern und seine Freuden zu theilen, auf einer ursprünglichen Anlage des menschlichen Gemüthes beruht. Wohl mag es sein, dass das eigennützige Streben sich den Genossen zu verpflichten das Mitgefühl allmählich erst von der Rücksicht auf das eigene Wohl unabhängiger gemacht hat, indem es zu den gleichartigen Motiven des Selbst- und des Mitgefühls ein drittes, fremdartiges hinzufügte. Denn nun konnte, sobald eine Wahl eintrat zwischen eigenem und fremdem Leid, unter Umständen jenes dritte Motiv gegen das eigene Interesse entscheiden. Aber hatte das Streben sich den Mitmenschen zu verpflichten dies Ergebniss einmal herbeigeführt, so konnte nun das mit dem Act der Selbstüberwindung verbundene Lustgefühl zu einem

selbständigen Motive werden, das fortan ohne die Mithülfe egoistischer Beweggründe dem ursprünglich schwächeren Trieb den Sieg ermöglichte. Nur ein solcher Kampf verschiedenartiger Antriebe macht es begreiflich, dass Motive, deren jedes an sich eine egoistische Färbung besitzt, dennoch eine Resultante erzeugen können, die davon frei ist. Die egoistischen Factoren der Gesamtmotive haben sich gegenseitig vernichtet, und es ist so der geläuterte Trieb allein übrig geblieben. Dass der letztere von nun an stets oder auch nur in einer erheblichen Zahl von Fällen in seiner geläuterten Gestalt sich bethätigen werde, darf man aber freilich darum noch nicht erwarten. Das menschliche Gemüth ist immer von einer Vielheit von Affecten bewegt, die mit wechselndem Erfolg gegen einander kämpfen. Kaum wird es daher jemals vorkommen, dass ein Trieb so sehr die Oberhand gewinnt, um die Wirkungen der übrigen ganz zu unterdrücken. Immerhin, die Existenz jenes selbstlos gewordenen Motivs neben den andern verräth sich genugsam darin, dass die Herrschaft desselben, um so mehr je mehr sich das sittliche Bewusstsein geläutert hat, als Forderung empfunden wird.

Das unmittelbare Zeugniß für diese Entstehung der sittlichen Triebe aus vorsittlichen aber entwicklungsfähigen Keimen liegt in den mannigfachen Aeusserungen des sittlichen Bewusstseins verschiedener Stufen, die uns theils in der Geschichte und Dichtung, theils in ausdrücklichen Lebensmaximen aufbewahrt sind. Wohl stehen auch die Helden Homers einander hülfreich zur Seite. Der Freund setzt für den Freund, der Sohn für den Vater, der Bruder für den Bruder seine Kraft und selbst sein Leben ein. Aber die Motive, die für solche Handlungen geltend gemacht werden, entspringen durchweg einem naiven Egoismus. Dem Genossen zu helfen gilt als rühmlich, vor allem aber als nützlich, weil nur der Hilfsbereite Aussicht hat, wenn er in Gefahr geräth selbst einen Helfer zu finden. Als ein Hauptmotiv Unrecht zu meiden gilt der Tadel der Menschen. Von dieser roheren Auffassung, bei der selbstlose Beweggründe zwar nicht ganz fehlen, aber doch hinter den äusseren Zwecken des Nutzens, der Auszeichnung oder der Nachrede zurücktreten, ist sicherlich ein weiter Schritt bis zu der Gesinnung, die sich in dem Wort der Sophokleischen Antigone ausspricht:

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da“,

oder die uns in einem Vers des Menander erhalten ist:

„Dies ist das Leben, nicht für sich zu leben bloss“.

Wie würden aber solche Aeusserungen möglich sein, wenn das menschliche Herz von dem Trieb selbstloser Aufopferung überhaupt nichts wüsste, oder wenn der letztere nur eine verhüllte Form des Egoismus wäre? Bei dieser Annahme verwechselte man eben die ursprünglichen Entstehungsbedingungen mit den actuellen Beweggründen der Handlungen — ein Uebersehen, welches mit dem geläufigen Irrthum zusammenhängt, dass man, den laut redenden Zeugnissen der Culturgeschichte zum Trotz, das sittliche Bewusstsein für entwicklungslos hält, oder dass man wenigstens das wichtigste Gesetz seiner Entwicklung verkennt, das der unbegrenzten Neubildung von Motiven aus gegebenen Wirkungen.

e. Der Staat und der Stammesverband.

Schon Aristoteles hat die den Gesellschaftstheorien späterer Zeiten weit vorauseilende Bemerkung gemacht, dass, wenn auch der Staat in der wirklichen Entwicklung die letzte der Verbindungen sei, in denen sich der Mensch mit Seinesgleichen zusammenfinde, gleichwohl diese letzte und höchste Gemeinschaft schon in der Naturbestimmtheit des Individuums begründet und daher ihrem Begriffe nach früher sei als der Einzelne*). Im directen Gegensatze zu dieser Ansicht hat die Vertragstheorie des neueren Naturrechts, so verschieden sie sonst über Zweck und Aufgabe des Staates denken mochte, einen staatlosen Naturzustand angenommen und demgemäss stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzt, dass der Staat keine natürliche Verbindung sondern eine künstliche Schöpfung sei.

In dieser Auffassung spiegelt sich jener durch äussere Bedingungen geförderte und daher Jahrhunderte lang die Geister beherrschende Individualismus der Neuzeit, dem das Individuum als der einzige sittliche Selbstzweck gilt, und der, weil der Staat und die Rechtsordnung für die Einzelnen da seien, schliesst, dass sie von den Einzelnen willkürlich geschaffen seien. Begünstigt wird diese Vorstellung durch gewisse Analogien, die, sobald man nur auf die Aehnlichkeit der Endzwecke, nicht der ursprünglichen Ursachen und Motive achtet, ihres Eindrucks nicht verfehlen. Die erste dieser Analogien beruft sich auf die Verwandtschaft des Staates mit der zu privaten oder öffentlichen Zwecken gestifteten Genossenschaft, der Societät, dem Verein. Diese können in ihren Be-

*) Aristoteles, Politik, I, 2.

strebungen mannigfach mit denen des Staates zusammentreffen, indem sie die Fürsorge für gewisse öffentliche Interessen, für die sonst der Staat eintritt, auf sich nehmen. Öffentliche Schulen, Verkehrsmittel, der religiöse Cultus, selbst die öffentliche Sicherheit haben zu Zeiten die Zwecke freier Vereinsthätigkeit gebildet. Warum sollte also der Staat nicht als der umfassendste dieser Vereine betrachtet werden, der alle öffentlichen Zwecke, die im Interesse der Gemeinschaft unerlässlich oder auch nur in hohem Grade wünschenswerth sind, unter seine Obhut nimmt? Gewiss, vom Standpunkt des zuletzt erreichten Zwecks ist dagegen nicht viel einzuwenden. Es fragt sich nur, ob die thatsächliche Entwicklung dem entspricht. Bei der zweiten Analogie beruft man sich darauf, dass verschiedene Staaten zu einander in einem ähnlichen Verhältnisse stehen wie im einzelnen Staat die Individuen, die einzelnen Staatsbürger. Der Friede zwischen den Staaten wird aber gewahrt durch Verträge; nicht minder beruhen auf solchen zum Theil die regelmässigen Verkehrsverhältnisse, die sich zwischen im Frieden lebenden Völkern gestalten, der wechselseitige Rechtsschutz der Unterthanen u. a. Wird so der Begriff des Staates nach unten durch den des Vereines, nach oben durch den der Staatenvereinigung begrenzt, die beide auf Vereinbarungen und Verträgen beruhen, so erscheint es in der That verführerisch genug auf den Staat selber die nämlichen Gesichtspunkte anzuwenden*).

Doch der Zweck, der durch eine sociale Institution erreicht werden kann, ist überall nur die eine Seite ihres Wesens; die andere, nicht weniger wesentliche besteht in den äusseren Ursachen und inneren Motiven, die zu ihr geführt haben, und die in der Regel von den letzten Zwecken weit abliegen, um erst gegen das Ende ihrer Wirksamkeit sich ihnen zu nähern. Unserer Beobachtung ist die ursprüngliche Entstehung des Staates ebenso wenig zugänglich

*) Zur Kennzeichnung der Rolle, welche die beiden hier erwähnten Analogien in den Staatstheorien gespielt haben und im allgemeinen noch jetzt spielen, mag es genügen auf zwei Darstellungen aus gänzlich verschiedenen Zeiten hinzuweisen, deren Verfasser ausserdem auf sehr abweichenden Standpunkten stehen, auf Thomas Hobbes und auf R. v. Mohl. Vgl. Hobbes, *De Cive*, Cap. V. Mohl, *Encyklopädie der Staatswissenschaften*, 2. Aufl., §. 7, §. 12 ff. Allerdings bekennt sich Mohl nicht unbedingt zur alten Vertragstheorie, sondern er lässt ausser dem Vertrag noch andere Arten der Staatenbildung zu, wie die religiöse, die väterliche Autorität, die Eroberung. Aber die Entstehung durch Vertrag erscheint ihm doch als die vorzugsweise berechnete, und die sonstigen Entstehungsweisen gewinnen erst dann einen dauernden

wie die der Familie. Aber während bei dieser das natürliche Geschlechtsverhältniss uns geneigt macht ihr eine grössere Ursprünglichkeit zuzuschreiben, als, wenigstens in dem Sinne eines bleibenden Zusammenlebens, den wir heute damit verbinden, wahrscheinlich ist, liegen die Zwecke des Staates so sehr schon ausserhalb der unmittelbarsten physischen Lebensbedürfnisse, dass die Neigung, dem Willen und der Ueberlegung auf seine Entstehung einen weitgehenden Einfluss einzuräumen, begreiflich genug erscheint. Die Berufung auf die geselligen Vereinigungen der Thiere bildet hiergegen keine stichhaltige Instanz. Denn die Gesellschaften der Thiere beruhen, insoweit sie überhaupt dauernder und nicht wie die Züge der Wandervögel ganz vorübergehender Art sind, ausnahmslos auf dem Geschlechtsverhältniss: sie sind, wenn man will, erweiterte Familien, keine Staaten; der für sie gebrauchte Ausdruck „Thierstaaten“ gehört zu jenen falschen Analogien, die, der Thierpsychologie geläufig, von ihr aus gelegentlich auch die Auffassung menschlicher Verhältnisse verdunkeln können*).

In Ermangelung thatsächlicher Anhaltspunkte sind nun zwei Fictionen für die Ansichten über die Entwicklung des Staates bestimmend geworden: die eine betrachtet die Individuen als die Elemente, die sich zu einem staatlichen Verbande vereinigen; der andern gilt die Familie als die Grundlage seiner Entstehung. Man könnte den alten, von Plato für die Ansichten über die Entstehung der Sprache gebrauchten Gegensatz des $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota$ und $\varphi\acute{o}\sigma\iota$ auch hier anwenden. Wo die Individuen direct zu gegenseitigem Schutze oder zu andern ihnen allen gemeinsamen Zwecken sich zu einem staatlichen Verbande zusammenschliessen, da ist dieser offenbar aus willkürlicher Satzung hervorgangen: diese Hypothese führt daher ohne weiteres zur Lehre vom Staatsvertrag. Wenn dagegen die

rechtlichen Bestand, wenn die Uebereinstimmung der Staatsbürger, also, um mit Kant zu reden, die „Fiction eines Vertrags“ hinzukommt. Uebrigens ist es klar, dass, sobald man die gewöhnlich statuirten Zwecke des Staates als die thatsächlich wirksamen Motive seiner Entstehung voraussetzt, auch der Annahme des Staatsvertrags nicht zu entgehen ist. Denn es lässt sich nicht denken, dass jene Motive anders wirksam werden konnten, als durch eine Uebereinkunft, bei der die Einzelnen zu Gunsten der Zwangsgewalt des Staates auf ihre anfänglich unbeschränkte Freiheit verzichteten. Dies aber ist eben die Vertragstheorie, deren scharfsinnige Entwicklung Hobbes' Verdienst ist.

*) Vgl. den Aufsatz über Thierpsychologie in meinen Essays. Leipzig 1885, S. 186 ff.

Familie, wie es die zweite Ansicht lehrt, allmählich von selbst zu einem grösseren Verbande auswächst, dann erscheint diese Entwicklung als eine natürliche, auf die erst nachträglich willkürliche Feststellungen einen Einfluss gewinnen können.

Verleiht schon die Unhaltbarkeit der Vertragstheorie der zweiten Ansicht ein gewisses Uebergewicht, so wird dieses nicht wenig durch den Umstand verstärkt, dass dieselbe keineswegs wie die erste als eine blosse Fiction erscheint, sondern dass ihr die Existenz patriarchalischer Staatseinrichtungen eine unverkennbare Stütze in der Erfahrung gewährt. Diese Entstehung, die schon von Aristoteles der von Plato gelehrtten Bildung des Staates aus einer Vereinigung der Einzelnen gegenübergestellt wurde, dürfte daher noch heute unter Denen, die überhaupt den Staat in die natürliche Entwicklung der Gesellschaft einschliessen, die zahlreichsten Anhänger finden. Aber bei näherer Prüfung verlieren jene Zeugnisse, die man aus patriarchalischen Urzuständen der Culturvölker oder aus den Staatseinrichtungen heutiger Naturvölker für eine derartige Entstehung beibringen kann, zusehends an Gewicht. Theils erweist sich die patriarchalische Verfassung als ein keineswegs so ausnahmsloser Anfang, wie die Anhänger dieser Theorie voraussetzen; theils scheinen die patriarchalischen Einrichtungen selbst nicht so beschaffen zu sein, dass sie, wie jene Annahme fordert, aus der Einzelfamilie abgeleitet werden könnten. Gewinnt doch, wie wir oben sahen, die Einzelfamilie selbst erst auf einer späteren Stufe, indem sie sich von der Gesamtfamilie und dem Stammesverband schärfer absondert, ihre festere Gestaltung. Nun sind aber gerade die Zustände, die man patriarchalische nennt, Erscheinungen, die der älteren, noch ungeschiedenen Form der Familie angehören. Da die Gesamtfamilie nicht wie die Einzelfamilie ein festes Princip kennt, nach welchem sich die Zahl ihrer Mitglieder beschränkt, so pflegt hier erst die von aussen herantretende Nothwendigkeit, neues Weideland, abgelegene Jagdgründe oder entfernte Ackerplätze aufzusuchen, eine Spaltung herbeizuführen. Bei einer solchen Abtrennung geschieht es dann aber leicht, dass die später abgezweigte Familie mit der älteren, von der sie sich getrennt hat, noch Verbindungen unterhält, die aus dem Bewusstsein ursprünglicher Zusammengehörigkeit hervorgehen und sich durch das Bedürfniss gegenseitigen Schutzes befestigen. In solchen Verbindungen fällt dann von selbst die Führung der ursprünglichen Altfamilie zu, an welche die andern durch Bande der Pietät und religiöser Verpflichtungen gefesselt sind.

Solche Familienverbände, wie sie zum Theil heute noch, in allgemeiner Verbreitung aber früher bei den Indianerstämmen Nordamerikas existirten, bilden sichtlich die Anfänge patriarchalischer Zustände*). Die jüdische Geschichte vor der Einsetzung des Königthums zeigt uns das ähnliche Bild innerhalb eines nomadisirenden Volkes. Die Trennung Abrahams von Lot (1. B. Mos. 13) ist hier ein typisches Beispiel jener Stammestrennungen, wie sie in einem Nomadenvolk durch die äusseren Lebensbedingungen fortwährend entstehen. In ähnlichen Zuständen lebten die vorislamitischen Araber zum Theil bis zum Erscheinen Mohammeds, und die von diesem hervorgerufene religiös-politische Bewegung fand in der primitiven Form der socialen Cultur des Volkes auf das er wirkte eine mächtige Stütze**).

Bei der grossen Bedeutung, die in dem ursprünglichen Stammesverband der erweiterten Familie zukommt, ist es nicht unwahrscheinlich, dass die hier geschilderte Entstehung patriarchalischer Einrichtungen nirgends ganz gefehlt hat. Aber in manchen Fällen dürfte sie von andern Einflüssen entgegengesetzter Art so frühzeitig unterbrochen worden sein, dass ihre Wirkung auf die dauernden Institutionen zurücktrat. Denken wir uns ein Ereigniss wie das Auftreten Mohammeds in eine vorhistorische Zeit zurückverlegt, so würde, da von den patriarchalischen Urzuständen, welche die von ihm hervorgerufene Umwälzung vorfand, jede Spur erloschen ist, der von ihm gegründete Staat nicht dem natürlichen Wachsthum des Stammesverbandes, sondern unmittelbar dem Einflusse einer einzigen machtvollen Persönlichkeit entsprungen scheinen. Welchen Umfang ein solcher Einfluss namentlich unter der Wirkung religiöser Motive gewinnen kann, dafür liefert gerade die Ausbreitung des Islam ein augenfälliges Zeugniss. In der That finden sich nun bei zahlreichen Naturvölkern politische Zustände, bei denen der Einfluss der Gesamtfamilie völlig verschwunden zu sein scheint. Insbesondere da, wo Streitigkeiten mit Nachbarvölkern einen engeren Zusammenschluss mehrerer sich bereits fremd gewordener Stämme bedingten, wie in den despotischen Negerstaaten, oder wo der innere Streit der Geschlechtshäupter und Parteien eine über ihnen stehende Autorität verlangte, wie auf mancher der polynesischen Inseln, da

*) Waitz, a. a. O. III, S. 119 ff. Morgan, Die Urgesellschaft, S 52 ff. Ratzel, II, S. 618 ff.

**) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig 1868, S. 309 ff.

bildete sich ein ausserhalb der Familienverbände stehendes Königthum aus, das die ersteren bald neben sich fortdauern liess, bald aber auch die Macht derselben im eigenen Interesse beseitigte. Der religiöse Halt hat den so entstandenen despotischen Regierungsformen ebenso wenig wie dem patriarchalischen Staate gefehlt. Bestand er bei diesem in einer Steigerung der priesterlichen Functionen, mit denen die Sitte überall den Hausvater betraut, so erhob sich dort die Verehrung des ausserhalb der übrigen Geschlechtsverbände stehenden Herrschers und seines Hauses zur Anbetung, und der Mythos liess diesem Antriebe folgend dem Geschlecht der Könige eine göttliche Abstammung. Schoben sich aber zwischen das dienende Volk und den Herrscher untergeordnete Häuptlinge oder bevorzugte Stände, so übertrug sich dann leicht auch auf diese ein Theil jenes mythologischen Glanzes: die irdischen Machtverhältnisse verwandelten sich in göttliche Ordnungen*).

f. Die Entwicklung der Staatsformen.

Alle diese Erscheinungen lassen kaum einen Zweifel, dass bei der Entwicklung des Staates aus dem ursprünglichen Stammesverband zwei Bedingungen sich gekreuzt haben. Die eine beruht auf dem natürlichen Wachsthum der Gesamtmfamilie: sie führt zu patriarchalischen Einrichtungen, die sich in regelmässiger Folge von der Dorfschaft als der ursprünglichen Gesamtmfamilie zum Gauverband und endlich zu dem nur noch eine lose politische Einheit bildenden Volksverband abstuft. Diese Art Staatsbildung erfolgt auf friedlichem Wege; aber sie geht selten ganz ungestört vor sich, sondern bei der Consolidation der oberen Glieder der Reihe pflegen Factoren einzuwirken, die der zweiten Entstehungsform angehören. Sie beruht darauf, dass, durch äussere Umstände begünstigt, eine durch physische Kraft oder geistige Begabung hervorragende Persönlichkeit sich einen überwiegenden Einfluss verschafft und zunächst in dem Stammesverband, oft aber auch über ursprünglich fremde Stämme die Herrschaft erringt. Diese zweite Bildungsweise des Staates ist vorzugsweise die kriegerische. Zwar ist das Entstehen eines durch persönliche Eigenschaften bedingten Uebergewichts solcher Art unter friedlichen Verhältnissen an sich nicht unmöglich,

*) Waitz, a. a. O. II, S. 126 ff., IV, S. 165 ff. Ratzel, I, S. 157 ff., II, S. 193 ff.

aber unwahrscheinlich. Am ehesten können noch religiöse Beweggründe dasselbe herbeiführen, doch auch sie wohl dauernd nur dann, wenn sie durch politische und kriegerische Erfolge unterstützt werden. Da übrigens das persönliche Herrscherthum die Grundlagen der alten Stammesverfassung kaum jemals ganz vernichtet, und da wiederum die letztere nirgends ungestört von äusseren Gefährdungen sich entwickeln kann, so kommt vermuthlich keine der beiden Formen der Staatenentstehung irgendwo isolirt vor, sondern es greifen stets beide Momente so ineinander, dass höchstens von einer überwiegenden Betheiligung des einen oder andern die Rede sein kann. Vielleicht zum vollkommensten Gleichgewicht sind dieselben bei den indogermanischen Stämmen gelangt. Selbst so früh getrennte Völker wie die Inder und Germanen zeigen hier wesentlich übereinstimmende Einrichtungen: eine Gauverfassung, die in Dorfgemeinde, Gau und Stamm sich abstuft; eine im Ganzen unveränderte patriarchalische Gestaltung der unteren Glieder dieser Reihe; sodann die Zusammenfassung des Stammes unter einem im Kriege emporgekommenen, aber durch die Häuptlinge beschränkten Wahlkönigthum. Daran schloss sich endlich im Gefolge grösserer Völkerbewegungen die Verbindung mehrerer Stämme unter einer die Oberherrschaft an sich reissenden einzelnen Persönlichkeit *). Auch das Königthum der griechischen Heroenzeit zeigt diese beiden Einflüsse vereinigt, mit einem Uebergewicht des patriarchalischen Elementes. Bemerkenswerth ist es, dass das letztere in sprachlichen Ausdrücken nachwirkt, selbst wo seine reale Bedeutung verblasst ist. Homer nennt die Könige die Hirten der Völker und vergleicht den milden Herrscher Odysseus mit einem Vater. Noch heute führt der russische Czar diesen Titel, wie denn bei den Slaven auch in der Verfassung der Gemeinden am längsten Reste patriarchalischer Zustände erhalten geblieben sind **).

Diese Vermischung der Bedingungen trägt zugleich die Keime zu den mannigfaltigsten, durch die besonderen historischen Verhältnisse bestimmten Entwicklungen in sich. Bald tritt, wie in Indien, der Gegensatz zu einer unterworfenen Bevölkerung als entscheidendster Einfluss auf: die Stammestrennung überträgt sich auf die Stände des erobernden Volkes selbst, und der Einfluss des Königthums wird

*) Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 158 ff. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, S. 229 ff.

**) Klemm, Allgemeine Culturgeschichte, X, S. 153 ff.

so durch seine eigene Unterordnung unter das Gesetz der Ständescheidung ermässigt. Bald gelingt es, wie in Griechenland und Rom, den eiferstichtigen Stammeshäuptern das Königthum zu stürzen und ein aristokratisches Gemeinwesen zu gründen, welches, nachdem das öffentliche Leben in einem städtischen Bürgerthum grössere Ausdehnung gewonnen hat, dem Streben der Massen nach Einfluss allmählich weichen muss, worauf der unvermeidliche Rückschlag der Demokratie in den Despotismus nicht ausbleibt. Bald kommen endlich, wie bei den germanischen und slavischen Völkern, umfassendere Völkerbewegungen der frühen Consolidation grösserer Reiche zu statten. Indem diese die republikanische Organisation städtischer Gemeinwesen wie der des Alterthums von vornherein unmöglich machen, führen sie zur Bildung absoluter Monarchien, in denen zuerst einzelne Verbände, Städte und Stände, dann die Massen der Bevölkerungen durch ein System von Einrichtungen der Selbstverwaltung und von Vertretungen einen Einfluss zu erringen suchen. Nur zwei Züge sind diesen im übrigen so vielgestaltigen Entwicklungen gemein. Der eine besteht in dem Expansionsstreben der Staaten. Hat dasselbe, wie im römischen Weltreich oder in der Monarchie Karls des Grossen, zu weit geführt, so folgt als Rückschlag die Zertrümmerung des den Staatszwecken nicht mehr genügenden Ganzen. Doch alle diese Störungen hindern nicht, dass im allgemeinen der Umfang der Staaten stetig zugenommen hat. Der zweite Zug besteht in dem fortwährend wachsenden Streben nach Beseitigung aller von individueller Willkür eingegebenen egoistischen Einflüsse und in einer demgemäss immer bestimmter hervortretenden Verlegung der Staatszwecke in das Gemeinwohl. Auch diese Tendenz kommt nicht widerstandslos und nicht ohne mannigfache Rückfälle zum Durchbruch. Aber ihre Herrschaft kündigt sich schon darin an, dass, während eine frühere Zeit ungescheut persönliche, dynastische oder Parteiinteressen als Staatszwecke betrachten konnte, auf einer späteren Stufe solche heterogene Motive, auch wenn sie wirksam bleiben, doch nur unter dem Vorwand des Gesamtinteresses sich an das Licht wagen. Beide Züge stehen mit der Entwicklung der geistigen wie der materiellen Cultur im innigsten Zusammenhange. Mit dem Wachsthum des Staates wächst auch, so lange die Festigkeit seiner Gliederung darunter nicht Noth leidet, die Sicherheit seiner Angehörigen und der Reichthum an Hilfsmitteln, der ihnen für die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse und für die Entfaltung ihrer Kräfte zu Gebote steht. Nur unter einem Zu-

sammenfluss besonders günstiger Bedingungen konnte ein Staatswesen von der Grösse der athenischen Republik vorübergehend zu einer Blüthe gelangen, welche es im Licht der Geschichte die grossen Weltreiche des Alterthums überstrahlen lässt. Eine Wiederkehr solcher Bedingungen ist mit der Zunahme des Völkerverkehrs und seiner Hilfsmittel immer unmöglicher geworden. Aber der Rechtsschutz und die Sicherung gegen Gefahren jeder Art werden durch die Grösse und Macht des Staates um so gewisser verbürgt, je mehr diese Güter ohne Bevorzugung einzelner Personen oder Classen allen Staatsbürgern zu gute kommen.

So verräth sich in diesem doppelten Ziel der Entwicklung eine Gesetzmässigkeit, welche in den erreichten Zwecken ihre unmittelbare Erklärung zu finden scheint. Dennoch wäre es zweifellos irrig, wollte man diese Zwecke als die Ursachen der Entwicklung selbst ansehen. Auch hier liegt der entscheidende Beweis gegen eine solche Annahme darin, dass den vorangegangenen Stufen die späteren unbekannt bleiben, und dass demnach die Zwecke immer erst dann mit Absicht verfolgt werden können, wenn sie mindestens theilweise schon erreicht sind.

g. Die Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft.

Zwei Motive werden wir als die geistigen Kräfte anerkennen müssen, die von frühe an bei der Bildung politischer Gemeinwesen wirksam gewesen sind: das eine ist die Pietät, welche von der Familie und dem Stammesverband aus auf die aus ihnen hervorstwachsenden umfassenderen Verbände übergeht; das andere die Selbstsucht, die dem Individuum als dem letzten Bestandtheil jeder Gemeinschaft innewohnt. Den pietätvollen Gehorsam, den der Sohn dem Vater entgegenbringt, überträgt er auf den Stammeshäuptling, und dieser hinwiederum als das Oberhaupt einer erweiterten Familie verbindet jene Sympathiegefühle, die den Menschen an Seinesgleichen fesseln, mit einem Zug väterlicher Fürsorge für die Seinen. Diese Affecte können in Folge der Wirkung entgegengesetzter Elemente, selbst wenn die patriarchalische Form des Verbandes erhalten geblieben ist, mehr oder weniger zurücktreten: an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln haben wir um so weniger einen Grund, als sie in der Natur des Menschen ganz ebenso wie das primitive Stammesgefühl begründet sind und eine Entstehung schon des Stammesverbands ohne sie unbegreiflich wäre. Auch ist

ersichtlich, dass jene Entfaltungen selbstsüchtiger Triebe, hinter denen sie allmählich zurücktreten, darauf ausgehen die primitive patriarchalische Form des Verbandes zu zerstören. Dass ein solcher durch die Selbstsucht entflammter Wetteifer namentlich da seine Wirkungen zu äussern beginnt, wo in Folge des Wachstums der Gemeinschaft persönliche Einflüsse, wie die Auszeichnung im Kampfe oder in den Geschäften des Friedens, die Wahl des Oberhauptes bestimmen, ist naheliegend. Um so wichtiger ist es, dass hier zunächst religiöse Vorstellungen noch lange Zeit eine Schutzwehr gegen die Gefahren eines ungebändigten Kampfes egoistischer Triebe bilden. Indem sie die Person des Oberhauptes mit der Glorie göttlicher Verehrung umgeben, fällt ein Theil der letzteren auch auf sein Geschlecht: so entspringt die Erbfolge der Fürsten, in einem rohen Zustand die stärkste Schutzwehr eines geordneten Rechtszustandes, aus einem in die religiöse Form gekleideten Pietätsgefühl. Doch die Zeit bleibt nicht aus, wo das eifersüchtige Verlangen rivalisirender Häuptlinge jene aus dem natürlichen Familienverband in das grössere Gemeinwesen hinübergetragene Ordnung ins Schwanken bringt. So ist es denn besonders der zweite Ausgangspunkt der Staatenbildung, die in Folge kriegerischer Tüchtigkeit oder sonstiger Vorzüge erlangte Gewalt des Einzelnen, welche den Wetteifer der egoistischen Interessen entfacht und ihn noch heftiger entbrennen liesse, wenn nicht auch auf die neue Ordnung die im Patriarchalstaat entwickelten Pietätsgefühle sich übertrügen. Darum bilden diese noch auf lange hinaus ein Gegengewicht gegen die zersetzenden Einflüsse der ungezügelter Selbstsucht.

Nachdem die primitiven Pietätsgefühle verschwunden sind, treten dann andere von verwandtem Inhalt an ihre Stelle. Mit dem Uebergang zu festen Wohnsitzen entsteht die Heimathliebe, die in dem Cultus der heimischen Götter ihren religiösen Ausdruck findet, und in der die Neigung zu den Stammesgenossen auf unpersönliche Gegenstände übertragen wird. Sie vertieft und erweitert sich in dem Masse als die Güter zunehmen, die der heimische Boden und das Leben auf ihm gewähren. Als Achill, grollend wegen des Unrechts, das ihm widerfahren dem Kampf der Achäer fernbleibt, da klingt wohl durch die Mahnworte des Odysseus und Phönix, die ihn wiederzugewinnen suchen, ein stiller Vorwurf, dass er die Genossen im Unglück im Stiche lasse; doch schwerer als dieser Appell an das Stammesgefühl wiegt in den Augen der Homerischen Helden die Zusicherung reicher Geschenke. Erst ein anderes das eigene Selbst

gleich mächtig ergreifendes Gefühl, die Trauer um den gefallenen Freund und die Begier ihn zu rächen, ist im Stande das Gedächtniss an die erfahrene Kränkung auszulöschen. In diesem Beispiel enthüllt sich eine der Entwicklung uneigennütziger Triebe mächtig zu Hilfe kommende Kraft: sie besteht in der Compensation und Selbstregulation egoistischer Triebe. Der Egoismus hebt sich selbst auf, indem sich seine Wirkungen zerstören. Achill, der aus Rache die Troer verfolgt, kämpft, ohne es zuerst selbst zu wollen, für die Seinen. Indem er aber nicht um jenes selbstsüchtigen Motives, sondern um der Hülfe willen die er den gefährdeten Genossen leistet Ruhm und Ehre davonträgt, wird schon dem Kämpfenden dieser Zweck allmählich zugleich zum Motiv, an dem sich das alte Stammes- und Heimathsgefühl wieder aufrichtet. In der Perikleischen Zeit der Athener würde ein Groll wie der des Achill für einen Helden unrühmlich gewesen sein, und, statt ihm Geschenke zu versprechen, würde man ihn an seine Pflicht dem Vaterlande zu dienen gemahnt haben. Das Streben nach Ehre und Auszeichnung hatte hier in der allgemeinen Schätzung über alle andern eigennützigen Motive den Sieg davon getragen. Dieses Streben selber ist freilich noch ein egoistisches, aber indem die erstrebten realen Zwecke bloss der Gesamtheit zu gute kommen, und dem Handelnden vorzugsweise ideale Güter, wie der Nachruhm, übrig bleiben, führt der Egoismus wider seine eigene Natur zu selbstlosen Wirkungen. Dieser innere Widerspruch von letztem Zweck und ursprünglichem Motiv hat schon in früher Zeit das Nachdenken angeregt, wie uns dies in der mehrfach aufgeworfenen Streitfrage entgegentritt, welche Beschaffenheit des Staates am günstigsten sei, um die Neigung zur Selbstaufopferung zu erzeugen*). Wie verschieden man auch diese Frage beantwortete, die Voraussetzung, dass dabei egoistische Beweggründe bestimmend seien, galt allen Theilen als selbstverständlich. Wenn aber trotzdem die Antworten so verschieden ausfielen, dass die Einen Sparta wegen der Mühseligkeit und Reizlosigkeit des dortigen Lebens, Andere aber, wie Perikles, Athen aus den entgegengesetzten Gründen das Vorrecht einräumten, so kann dieser Zwiespalt der Antworten an der Richtigkeit der Voraussetzung billig Zweifel erwecken. In der That, dass der Krieger im Felde, ehe er sein Leben für das Vaterland hingibt, darüber reflectirt, ob in demselben nach Zerstörung seiner besten Lebensgüter, oder ob überhaupt in

*) L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 230.

ihm weiter zu leben der Mühe werth sei, ist gewiss ausnehmend unwahrscheinlich. Aber der Grundgedanke dieser naiven Erörterungen wird sich gleichwohl nicht bestreiten lassen. Niemand opfert sich für Andere oder für den Staat, dem er angehört, ohne dass dabei auch sein eigenes Ich nach Befriedigung sucht. Für die Helden der heroischen Zeit bestanden diese selbstbegehrten Güter, abgesehen von der unmittelbaren Freude an der Bethätigung der eigenen Kraft, in dem Streben nach Beute, Macht und Ruhm, wobei der letztere selbst zum grossen Theil wieder auf die Schätzung der physischen Kraft sich gründete. In einer feiner fühlenden Zeit waren, mindestens bei den edleren Charakteren, alle übrigen Motive durch das Streben nach Ehre und Ruhm verdrängt worden, während diese zugleich nach dem Werthe sich richteten, welchen die Thätigkeit des Einzelnen für das Gemeinwohl besass. Die praktische Ethik dieser Entwicklungsstufe befolgt den Wahlspruch: „Selbstlos zu handeln aus Selbstliebe“. Aber indem die egoistischen Motive allmählich einen idealeren Inhalt gewinnen, und indem sie schliesslich auf das rein geistige Gebiet sich zurückziehen, bereitet sich die noch weitergehende sittliche Forderung vor: „Selbstlos zu handeln aus selbstlosen Beweggründen“ — eine Uebereinstimmung von Endzweck und Motiv, die nun auch das Reich der Zwecke in eine idealere Sphäre rückt. Denn seiner Natur nach ist zwar der Staat wesentlich auf die Verfolgung jener realen Lebensaufgaben eingeschränkt, die gemeinsamen Schutz und gemeinsame Arbeit voraussetzen. Aber der ethischen Betrachtung wandeln sich diese Aufgaben allmählich in Hilfsmittel um, welche die Herstellung einer idealen sittlichen Gemeinschaft zum letzten Zweck haben.

Diese ganze Entwicklung würde nicht möglich sein, wenn nicht von Anfang an unegoistische Triebe als treibende Kräfte mitwirkten. Sie sind es dann, die nach jener Compensation und Selbstregulation egoistischer Motive zurückbleiben, und die, mit der Erweiterung der Gemeinschaft selbst fortan wachsend und ihren Inhalt ändernd, schliesslich den Sieg über die wandelbaren und einander widerstrebenden Neigungen behalten. Damit wird selbstverständlich der Egoismus nicht ausgerottet; bald den gemeinsamen Zwecken dienend bald sie bekämpfend bildet er einen nie ganz zum Stillstande kommenden Hebel der socialen Entwicklungen. Aber er muss sich der die Herrschaft erstreitenden Anschauung beugen, dass Staat und Recht die gemeinsamen Güter Aller zu wahren berufen sind.

Von besonderer Bedeutung für die Unterwerfung der egoisti-

schen Interessen unter gemeinsame Zwecke sind hierbei die Veränderungen des primitiven Stammesgefühls, welches die Wurzel aller der Triebe bildet, die in dem Kampf widerstreitender Kräfte den selbstlosen Motiven den Sieg verschaffen. Mit der Erweiterung der „Civitas“ zum länderumfassenden Staate musste das in der ersteren noch lebendig gebliebene Bewusstsein unmittelbarer Zusammengehörigkeit verschwinden. An dessen Stelle trat nun, als eine neue geistige Macht, welche centrifugalen Bestrebungen entgegenwirkte, jenes Bewusstsein einem mächtigen Staat anzugehören, das in dem Wort „Civis Romanus sum“ dereinst seinen stolzen Ausdruck fand. Die Entstehung der nationalen Literaturen, welche in den Beginn der modernen Zeit fällt, hat endlich noch eine dritte Potenz entstehen lassen, diejenige des gemeinsamen Nationalbewusstseins, eine Erweiterung des ursprünglichen Stammesgefühls, welche gleich diesem in der Gemeinschaft der Sprache, der Sitten und Lebensanschauungen wurzelt. Wir sind heute geneigt das causale Verhältniss dieser Momente umzukehren. Die gemeinsame Sprache und Sitte betrachten wir als einen festen Besitz, der das Bewusstsein nationaler Gemeinschaft bereits voraussetze. Dies ist im allgemeinen für das Alterthum zutreffend, nicht aber für die Entstehung des modernen Volkstums, welches die Einheit der Sprache selbst sich erst schaffen musste, um dann in ihr wieder die Grundlage eines allen Volksgenossen gemeinsamen nationalen Bewusstseins zu finden. Hat sich doch jede der grossen Nationalsprachen, die wir heute kennen, aus einer fast unzähligen Menge von Dialekten herausgearbeitet, wobei zumeist einer von diesen über die andern die Herrschaft davontrug. Die in der gemeinsamen Sprache niedergelegte Literatur aber wurde das mächtigste Hülfsmittel für die Verbreitung gemeinsamer Lebensanschauungen. So ist der moderne Staat in viel höherem Masse eine Schöpfung der Sprache, als er selbst hinwiederum auf die Einheit der Sprache zurückgewirkt hat. Gewisse Ausnahmen rütteln nicht an der Regel: sie beweisen nur, dass die Sprache nicht für sich allein, wo sonstige Bedingungen fehlen, politische Gemeinwesen von dem Umfang unserer heutigen Staaten entstehen lässt, sondern dass sie nur, sobald keine widerstrebenden Ursachen im Wege stehen, die Grenzen bezeichnet, innerhalb deren ein gemeinsames Staatsgefühl als Aequivalent des Stammesgefühls der Vorzeit entstehen kann. Im Vergleich zum letzteren aber ist jenes um so reicher geworden, je höher der Werth der geistigen Güter geschätzt wird, deren Erwerb die Gemeinschaft der Sprache ermöglicht hat. Die

Intensität dieses Werthes bietet einen Ersatz für den mangelnden Reichtum persönlicher Beziehungen, der dem Stammes- und Familiengefühl eigen ist; zugleich aber erhöht dieser unpersönliche Charakter des auf Grund gemeinsamer geistiger Güter erwachten Nationalbewusstseins den ethischen Werth der Affecte, da er ihn völlig befreit von jenen egoistischen Factoren, die den persönlichen Affecten niemals ganz fremd sind. Alle die natürlichen und geistigen Schätze, die wir dem Boden verdanken auf welchem wir gross geworden sind, vereinigen sich zu einem Totaleindruck, mit dessen Stärke die sittlichen Werthgefühle sich steigern, die uns an die politische Gemeinschaft fesseln welcher wir angehören. Je freier von persönlichen Beziehungen diese Affecte geworden sind, um so inniger knüpft sich an dieselben ein Pflichtgefühl, das sich ebenfalls mehr und mehr persönlicher Beziehungen entäussert. Der Naturmensch kann mitleidig, hilfsbereit, sogar aufopfernd sein für seinen Genossen; einer Handlung, deren Erfolge Niemandem den er kennt, ja überhaupt keiner bestimmten Person zu gute kommen, ist er unfähig. Ein Homerischer Held setzt für Ehre und Ruhm jeden Augenblick sein Leben aufs Spiel; unbeachtet und ohne irgend eine Aussicht auf Auszeichnung einen gefährvollen Posten behaupten, wie es heute jeder gemeine Soldat thut, wenn er kein Feigling ist, würde ihm vielleicht als Thorheit erschienen sein.

Man missverstehe diese Ausführungen, wenn man in ihnen eine Verherrlichung des sittlichen Zustandes moderner im Vergleich mit früheren Zeiten erblicken wollte. Die Frage, ob der Mensch als Persönlichkeit durch die Cultur besser geworden ist oder nicht, liegt uns hier ferne; sie soll uns noch im folgenden Capitel beschäftigen. Hier handelt es sich nicht um sittliche Thaten, sondern um sittliche Anschauungen. Der sittliche Werth der Persönlichkeit ist ein relativer: er richtet sich nach der Entwicklungsstufe der sittlichen Vorstellungen. Wer in der heutigen Culturgemeinschaft sein Interesse mit dem naiven und rücksichtslosen Egoismus des Wilden zur Geltung bringt, handelt unsittlicher als dieser. Manches was in den Augen Homerischer Helden als erlaubt oder sogar rühmwerth galt, erscheint uns heute verwerflich. Das Urtheil über den moralischen Werth des Einzelnen wie der Gesellschaft ist nicht von dem absoluten Werth ihrer Gesinnungen und Handlungen, sondern von deren Verhältniss zu der erreichten Stufe sittlicher Cultur abhängig. Nur darauf also bezieht sich unser Nachweis, dass die Entwicklung der sittlichen Anschauungen, trotz man-

nigfacher Schwankungen und Unterbrechungen, im ganzen eine continuirliche ist, in deren Ablauf sich zugleich überall wiederkehrende Gesetze des geistigen Geschehens bethätigen. Nicht darin also besteht der Vorzug des heutigen Menschen vor dem der Vorzeit, dass er besser ist, sondern darin, dass er besser sein kann, oder wenn wir die imperative Form des Sittengesetzes wählen, dass er besser sein soll als dieser. Gerade im Staate aber ist es durch die Wechselwirkung der zahllosen geistigen Kräfte, auf denen seine Erhaltung und Entwicklung beruht, am ehesten möglich, dass das Sein dem Sollen zwar nicht völlig gleichkomme, aber doch annähernd mit ihm Schritt halte. Hierauf beruht die ungeheure ethische Bedeutung, welche die Entwicklung der staatlichen Einrichtungen für alle andern Lebenskreise besitzt. In der Rechtsordnung, welcher der Staat alle seine Angehörigen unterwirft, stellt er Normen auf, in denen neben sonstigen Zwecken sittliche Anschauungen zum Ausdruck gelangen. Er bringt dadurch die für das Leben der Gemeinschaft unerlässlichsten Sittengesetze klarer zum Bewusstsein, und er schützt den Einzelnen gegen Gewalthandlungen, die zugleich dem sittlichen Gewissen widerstreiten.

h. Die Entstehung der Rechtsordnung.

Da das Recht der Inbegriff der Normen ist, denen der Staat bei den seiner Machtsphäre angehörigen Gliedern der Gesellschaft Geltung verschafft, und denen er zugleich in seinem Verhalten gegen sie wie in seinem Verkehr mit andern Staaten sich selbst unterwirft, so ist es an und für sich klar, dass das Recht nicht früher sein kann als der Staat — eine Regel, gegen die alle jene rechtsphilosophischen Theorien verstossen, die auf den Vertrag, also auf ein Rechtsgeschäft, den Staat gründen. Wie dieser allmählich aus dem ursprünglichen Stammesverbande, so sind die Normen des Rechts aus denen der Sitte entstanden. Staat und Recht sind daher innig verbundene Erzeugnisse des gemeinsamen Lebens, von denen keines dem andern, weder dem Begriff noch der Zeit nach, vorausgehen kann.

Unter den vielen irrigen Vorstellungen über den Naturzustand des Menschen ist keine verkehrter als diejenige, die jenen für einen Zustand ungezügelter Freiheit hält. Der Wilde ist ein Slave der Sitte. Die peinlichsten Regeln begleiten ihn bei allen Lebensverrichtungen; ihre Nichtbefolgung gilt meist zugleich als religiöse

Verschuldung und wird durch Verachtung, Aechtung oder thätliche Misshandlungen gestraft*). Die Art sich zu schmücken, zu kleiden, zu essen und eine Menge abergläubischer Gebräuche regelt die Sitte ebenso streng und nicht selten strenger als die Verhältnisse des Besitzes und die Verfolgung, die der Familie eines Ermordeten gegen den Mörder zusteht. Diese Zustände reichen noch tief in die Anfänge der Staatenbildung hinein. Ist doch der Staat zunächst nicht sowohl aus der Nöthigung hervorgegangen, diese durch die Sitte gegebenen Normen zu wahren, als aus dem Schutzbedürfniss gegen feindliche Angriffe, das entweder verwandte Stämme veranlasste sich unter einem Oberhaupt zusammenzuschliessen oder einem kriegstüchtigen Häuptling die Erringung der Oberherrschaft ermöglichte. Damit geht aber von selbst ein Theil der Gewalt, welche die Sitte dem Familienhaupt über seine Angehörigen zuweist, auf das Oberhaupt des Staates über. Beim Ausbruch von Streitigkeiten zwischen einzelnen Stammesgenossen ist jenes nun der natürliche Schiedsrichter, der seiner Entscheidung nöthigenfalls mit Gewalt Achtung verschaffen kann. Bildet sich eine despotische Regierungsform aus, so erweitert sich die Macht des Herrschers über diese Grenzen: er wird selbst der Träger einer Rechtsordnung, die seine persönlichen Anschauungen zum Ausdruck bringt, dabei aber leicht den Launen egoistischer Willkür unterliegt und nur in seltenen Glücksfällen dem Bedürfnisse einer geordneten Rechtspflege genügen wird. Es ist daher bezeichnend, dass schon bei den Naturvölkern gerade in despotischen Staaten anarchische Zustände oft mit einer gewissen Regelmässigkeit einreissen**). Anders wo die Macht rivalisirender Häuptlinge der Gewalt des Oberherrn bestimmte Schranken setzt. Hier wird dann nicht nur dem Einfluss desselben auf die unter ihm stehenden Gemeindeverbände ein Zügel angelegt, sondern es bildet sich auch leicht die Sitte aus, dass bei Besitz- oder sonstigen Rechtsstreitigkeiten der Einzelnen oder der Familienverbände die angesehensten Häuptlinge mitzurathen haben. So in dem Königthum der Hellenen, das uns Homer schildert. Oder die Beschränkung geht noch einen Schritt weiter: über wichtigere Fragen beschliesst, nachdem die Fürsten berathen und ihre Meinung vorgetragen, das versammelte Volk, während, entsprechend dieser Ausdehnung der Macht der Einzelnen, die Entscheidung über speciellere Fragen, insbesondere also die

*) Eine Zusammenstellung hierauf bezüglichlicher Thatsachen siehe bei Lubbock, Die Entstehung der Civilisation, S. 372 ff.

**) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 147.

individuelle Rechtssprechung, den beschränkteren Verbänden des Gaus oder der Gemeinde überlassen bleibt. So bei den Germanen *).

Hiermit ist zugleich die Stufe der eigentlichen Rechtsbildung erreicht: aus dem Umkreis der Regeln der Sitte haben sich gewisse Normen ausgeschieden, die unter den directen Schutz des Staates und seiner Organe gestellt werden, und denen daher dieser theils durch Verkündung seiner Vorschriften und Urtheile, theils, wo dies nicht genügt, durch die Anwendung von Zwang Geltung verschafft, während er sie zugleich als eine ihn selbst bindende Macht anerkennt. Zum vollen Begriff der Rechtsordnung sind diese beiden Seiten unerlässlich. Der Despotismus repräsentirt nur die eine, die Zwangsgewalt des Staates gegenüber dem Einzelnen: er ist ein Zustand beginnender, noch nicht vollendeter Rechtsordnung. Auch das nach jenen beiden Richtungen entwickelte Recht aber ist gemäss seinem Ursprung aus der Sitte zunächst ein ungeschriebenes. Das Constante dabei sind zuvörderst gewisse öffentliche Einrichtungen, die den Einzelnen in den Stand setzen Recht zu suchen und zu finden, und die dem Staat die Aufrechterhaltung der von ihm ausgehenden Rechtsordnung ermöglichen. Was Recht sei und was nicht, wird zum Theil unter Anlehnung an bestehende Sitten für den einzelnen Fall entschieden. Aus gleichartigen Fällen bildet sich dann eine Rechtsgewohnheit, die, sobald sie hinreichende Festigkeit erlangt hat um als bindende Norm auch für die Zukunft zu dienen, zum Gewohnheitsrecht wird. Allmählich entsteht endlich das Bedürfniss, die bisher im Gedächtniss festgehaltenen Normen des Gewohnheitsrechtes ausdrücklich zu sanctioniren und durch die Schrift zu fixiren: so bildet sich das Gesetzesrecht, das nun alsbald eine selbständige Triebkraft entfaltet, indem es theils die bisherigen Rechtsgebiete weiter ausbildet, theils aber sich neue schafft und damit den Umfang der staatlichen Rechtsordnung immer mehr erweitert, ein Streben das nur in verhältnissmässig beschränktem Masse durch Tendenzen entgegengesetzter Art, die auf die Loslösung gewisser Interessengebiete von der staatlichen Rechtsphäre ausgehen, gekreuzt wird.

Noch in höherem Masse als in der oben berührten Geschichte

*) Vgl. Buchholz, Homerische Realien, II, 1, S. 66 ff. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2. Ausg., S. 745 ff. Allerdings kennt auch die Homerische Staatsordnung die Agore oder Volksversammlung. Aber das Volk wird hier nur in zweifelhaften Fällen nach Willkür der Fürsten berufen, und es hat nur eine beratende Stimme. Vgl. Buchholz a. a. O. S. 24.

der formalen Rechtsentwicklung tritt in diesen realen Veränderungen der Rechtsgebiete eine Gesetzmässigkeit zu Tage, die auch in ethischer Beziehung von der höchsten Bedeutung ist. Denn indem jene Veränderungen unter den verschiedensten Verhältnissen in wesentlich übereinstimmender Weise erfolgen, bilden sie eines der gewichtigsten Zeugnisse für die ursprüngliche Gleichartigkeit der sittlichen Anlagen. Es ist bekannt, dass das Recht die privatrechtlichen Normen, namentlich insoweit sie sich auf die Verhältnisse des Eigenthums beziehen, in bewundernswerther Vollständigkeit ausgebildet hat, während das öffentliche Recht und selbst das Strafrecht der Römer noch einen fragmentarischen Charakter besitzt. Wenn die neuere Zeit hierin die Stufe des römischen Rechts weit überschritten hat, so ist gleichwohl ein Gebiet übrig geblieben, das einer zureichenden Codification noch ermangelt, das Völkerrecht. Hier spiegelt sich in der Rechtsbildung der Culturvölker ein Gesetz, das sich wie es scheint aller Orten bewährt findet: die Rechtsbildung schreitet allmählich von den engsten zu den weitesten Lebenssphären der Gesellschaft fort; sie beginnt mit der Regelung der Rechtsverhältnisse der Individuen zu einander, greift von da auf die Familie über; erst in einem späteren Stadium werden dann die bis dahin gewohnheitsrechtlich bestehenden Einrichtungen der Verwaltung und Verfassung bestimmten Gesetzesnormen unterworfen, und zuletzt bilden Verträge und Vereinbarungen der Staaten die Anfänge einer internationalen Rechtsordnung.

i. Die Strafgewalt des Staates.

Eine merkwürdige Stellung nimmt in dieser Entwicklung das Strafrecht ein. Seiner Natur nach greift es in die Rechtssphäre des Einzelnen wie in die des Staates ein. Denn das Verbrechen ist eine Verletzung der vom Staat geschützten öffentlichen Rechtsordnung, während es meist zugleich die persönlichen Rechte Einzelner antastet. Nach diesen beiden Seiten hat sich darum auch das Rechtsbewusstsein entwickelt. Indem aber das Moment der persönlichen Beeinträchtigung früher sich Geltung verschafft, fällt in den Urzuständen der Gesellschaft das Verbrechen unter den nämlichen Gesichtspunkt wie der Streit der Einzelnen — eine naturgemässe Folge der That- sache, dass das verbreitetste Verbrechen der Urzeit, der Mord, fast immer aus dem Streite hervorgeht. Der Staat überlässt hier die Rache dem Geschädigten oder seinen Angehörigen; höchstens trägt

er Sorge, dass diesem Streit der Geschlechter ein baldiges Ziel gesetzt werde, indem er ihn durch gewisse Normen beschränkt.

Für diese eigenthümliche Form der Entwicklung sind wiederum religiöse Motive ursprünglich bestimmend. Den Verhältnissen des Besitzes liegen diese am fernsten. Hier macht sich daher am frühesten das Bedürfniss eines staatlichen Zwanges fühlbar, und hier bildet sich derselbe überdies leicht aus den ursprünglichen Bedingungen einer patriarchalisch oder despotisch regierten Gemeinschaft. Schon die Theilung des Eigenthums, das anfänglich einer Familiengemeinschaft zu gemeinsamem Besitze gehört, erscheint als eine Rechtshandlung, die zunächst dem Familienhaupt zusteht, und die daher, sobald die Rechte desselben an eine höherstehende Instanz theilweise übergehen, auch dem Schutze der letzteren anheimfallen. Anders steht es mit der verbrecherischen Handlung. Insoweit sie eine Schädigung anderer Menschen zur Folge hat, bleibt diesen überlassen sich selbst Genugthuung zu verschaffen: dem Hausherrn steht es frei den Einbrecher den er auf der That ertappt zu erschlagen; die Sippe des Ermordeten nimmt an dem Mörder die Blutrache oder begnügt sich mit einem von diesem gezahlten Bussgeld. Insoweit aber das Verbrechen ein Verstoss gegen religiöse und sittliche Normen ist, bleibt die Strafe den Göttern. Ihr Zorn trifft den Schuldigen entweder in diesem oder in jenem Leben. Dabei bildet sich freilich gerade gegenüber den einem feineren sittlichen Gefühl besonders schwer erscheinenden Vergehen nur allmählich das Gefühl der sittlichen Schuld aus. Noch in der Homerischen Zeit gilt der Mord nur unter erschwerenden Bedingungen, namentlich wenn er an Blutsverwandten verübt wird, als ein schweres Verbrechen; anderseits aber werden Impietät gegen die Eltern, Nichtachtung der Pflichten gegen Gastfreunde und Schutzfliehende oder der Meineid, obgleich sie ebenfalls von keiner weltlichen Strafe bedroht sind, doch strenger beurtheilt, augenscheinlich weil ihnen unmittelbarer der Charakter der religiösen Verschuldung aufgeprägt ist. Dass eine harte kampfgeübte Zeit das Verbrechen der Tödtung mit milderem Augen betrachtet, ist begreiflich. Nicht die sittliche Verschuldung war es daher auch, die den Staat allmählig zwang, das Schwert der Blutrache den Händen der Einzelnen zu entreissen und sich zuletzt in den Alleinbesitz der Strafgewalt zu setzen, sondern der Staat handelte hier aus eigener Nothwehr, wie dies die geschichtliche Entstehung der Strafgesetze bezeugt. Die Sitte der Blutrache war eine fortwährende Gefahr für den öffentlichen Frieden, gegen welche die

ebenfalls zunächst der Sitte überlassene Ablösung durch das Wehrgeld, die Poena, nur einen ungenügenden Schutz bot. Das Streben die Kräfte des Staates durch eine festere Rechtsordnung zusammenzuhalten musste daher vor allem damit beginnen, dass der durch die Blutrache entzündete Kampf der Geschlechter unterdrückt wurde, indem der Staat jene Auferlegung der Busse, die bis dahin ein Werk freier Vereinbarung gewesen, zuerst als Vermittler in seine Hand nahm, um dann allmählich sich das ausschliessliche Strafrecht beizulegen und jeden Versuch die eigene Rechtnahme wieder einzuführen fortan selbst als strafbar zu verfolgen.

So ist zweifellos, wie auch der Ursprung der Wörter *ποινή* und *poena* dies andeutet*), das Strafrecht des Staates aus der Ablösung des dem Einzelnen zustehenden Rechtes, Vergütung für den ihm zugefügten Schaden zu fordern, hervorgegangen. Aber in den Händen des Staates hat sich dann von selbst die Bedeutung der Strafe geändert. Da er bei der Verfolgung des Verbrechens in erster Linie die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und erst an zweiter Stelle die Entschädigung der etwa Benachtheiligten im Auge hatte, so übertrug sich der Begriff der Strafe und demgemäss die Handhabung der Strafgewalt auf jede Art der Rechtsverletzung, auch wenn es sich dabei um eine gleichzeitige Entschädigung an Einzelne gar nicht handeln konnte; und da nun weiterhin diese Entschädigungspflicht auch in solchen Fällen bestand, wo ein wirkliches Verbrechen gar nicht vorlag, so musste sich mit innerer Nothwendigkeit die Strafe völlig von ihrer ursprünglichen Grundlage trennen. Mit seiner Strafgewalt wurde der Staat der wahre Rechtsnachfolger der religiösen Folgen des Verbrechens; die Entschädigungspflicht aber wurde fortan als eine nebenhergehende, von der eigentlichen Strafe unabhängige Folge anerkannt. Die beiden ursprünglich schon im Verbrechen gelegenen Elemente sind damit wiederhergestellt, das allgemeine der sittlichen Verschuldung und das besondere der Schädigung des Einzelnen. In den Urzuständen des Rechts entzieht sich das erstere der Verfolgung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, und das zweite gelangt allein zum Austrag, aber zunächst noch ohne Einmischung des Staates: daher die fahrlässige oder selbst die völlig schuldfreie Tödtung meist mit derselben Strenge gestühnt wird wie der absichtliche Mord. In der Entwicklung der Staatsidee gibt es für die sittliche Vertiefung der Staatszwecke keinen wichtigeren

*) Curtius, Griech. Etymologie, 5. Aufl., S. 472.

Schritt als diesen. Indem der Staat sich eine über aller Verfolgung persönlicher Interessen stehende Strafgewalt beilegte, hat er zum ersten Mal anerkannt, dass es für ihn sittliche Zwecke gibt, die um ihrer selbst, nicht um des Schadens oder Vortheils willen der durch sie Einzelnen oder Vielen zu Theil wird, erreicht werden müssen. Freilich verfolgt der Staat das Verbrechen als einen Bruch der äusseren sittlichen Rechtsordnung, über die er zu wachen hat; die inneren sittlichen und religiösen Folgen bleiben fortan ausserhalb seiner Machtsphäre. Aber in der Verfolgung des Verbrechens erkennt eben der Staat sich selbst als eine sittliche Institution an. Die Erwägung, dass dieser Schutz der Rechtsordnung für die Sicherheit der Einzelnen unerlässlich sei, ist hierbei nicht das Ausschlaggebende, weder für die ursprüngliche Entstehung der Strafgewalt noch für ihre Aufrechterhaltung. Für die erstere nicht: denn hier sind die Motive einer noch niedrigeren Sphäre eigennütziger Interessen entsprungen, da nur der Gedanke, eine Form der Entschädigung zu finden, welche gefahrloser sei als die individuelle Rache, dabei massgebend war. Für die zweite nicht, weil in der strafenden Verfolgung nicht die Gefahr der Handlung, sondern die Verschuldung des Thäters das entscheidende Moment ist. Für die Entstehung neuer Zwecke aus ursprünglich heterogenen Motiven bildet aber diese Entwicklung der Strafgewalt des Staates, die sich zum Theil mitten im Licht der Geschichte vollzogen hat, eines der überzeugendsten Beispiele.

k. Die Entstehung neuer Rechtsgebiete.

Das Beispiel der Strafgewalt des Staates ist folgenreich geworden für die ganze weitere Entwicklung der Rechtsordnung. Nachdem der Staat zuerst in ihr sein eigenstes Wesen als sittliche Rechtsgemeinschaft erfasst hatte, war der Weg gefunden, auf dem eine fortschreitende Erweiterung seiner Aufgaben eintreten konnte. Wenn die Aufklärungszeit in der Beschränkung der Staatsgewalt auf die unerlässlichsten Bedürfnisse der Sicherheit von Eigenthum und Person das ideale Ziel der Rechtsordnung erblickte, so entsprang diese Anschauung theils einer durch vorübergehende Zeitverhältnisse veranlassten Furcht vor der Willkür des Absolutismus theils einem falsch verstandenen Freiheitsbegriff. Nun ist es aber nicht der individuelle Wille, der den Despotismus in Schranken halten kann, sondern die staatliche Rechtsordnung, die dies zugleich um so sicherer erreicht,

je mehr sie alle Lebensgebiete durchdringt. Wo sie dagegen, um die Freiheit der Einzelnen nirgends zu hindern, dem Schwachen ihren Schutz entzieht, da tritt nur zu leicht an die Stelle des Despotismus der Grossen der unerträglichere Despotismus der Kleinen. Derartige Irrthümer sind so lange unschädlich oder selbst heilsam, als in der That die Gefahr des Missbrauchs der Gewalt von Seiten der Regierenden die grössere ist. Die Entwicklung der Rechtsordnung selbst widerlegt aber jene Vorurtheile, indem sie über zwei ursprünglich von ihr nicht beachtete Gebiete sich ausdehnt. Auf der einen Seite nimmt sie die Pflege einer grossen Zahl von Interessen in die Hand, für welche sowohl der Einzelne wie die private Genossenschaft nur in unzureichender Weise zu sorgen im Stande sind: so hat insbesondere in der Schaffung und Ueberwachung der Verkehrseinrichtungen der moderne Staat in der Wettbewerbung mit der privaten Thätigkeit schon jetzt unstreitig den Sieg davongetragen; und wie weit die fernere Entwicklung in dieser Beziehung noch führen kann, lässt sich nicht ermessen. Andererseits hat der Staat mehr und mehr den Arbeitsverkehr der Staatsbürger unter seinen Schutz genommen, indem er es als seine Aufgabe anerkennt, den Einzelnen der in diesen Verkehr eintritt gegen ungerechte Benachtheiligung zu sichern. Dazu kommt endlich noch eine dritte Classe von Rechtsnormen, die an sich eine secundäre, darum aber nicht minder wichtige Bedeutung besitzen: sie bestehen in Einrichtungen, die zum Schutz der Rechtsordnung selbst getroffen werden. Hierher gehören die Verfassungsgesetze, welche die Controle des Staatshaushalts und der Verwaltung durch eine Volksvertretung, die Betheiligung der letzteren an der Gesetzgebung, die gesetzliche Amtsführung der Beamten namentlich der Minister durch Disciplinar- und Verantwortlichkeitsgesetze, endlich die Unabhängigkeit der Richter durch besondere Bestimmungen sichern.

Was diese Entwicklung vor andern auszeichnet, ist die bewusste Erfassung und planmässige Ausführung bestimmter Zwecke. Der Staat ist in ungleich höherem Masse als irgend eine andere der socialen Institutionen ein Erzeugniss, bei dem Motiv und Erfolg in der Erreichung bestimmter Lebensgüter zusammentreffen. Diese Thatsache hat die Meinung begünstigt, als ob es in diesem Falle mehr als in irgend einem andern um eine völlige Identität der letzten Zwecke und der ursprünglichen Motive sich handle. Darin liegt ein doppelter Irrthum. Erstens gilt das zielbewusste Verfolgen von Zwecken nur von einem bestimmten Punkte der Entwicklung

an; in den Anfängen der Rechtsordnung übersteigen die erreichten Erfolge in der Regel weit die Absichten, aus denen sie hervorgingen. Zweitens aber ist auch im ferneren Verlauf die Congruenz von Zweck und Motiv immer nur für die nächsten Zwecke zutreffend, niemals für diejenigen, die dann im weiteren daraus hervorgehen, mag auch noch so sehr dem zurückschauenden Blick diese entferntere Folge als eine innerlich nothwendige erscheinen. Als der Staat die Blutrache ablöste, glaubte er nur als Schiedsrichter zu handeln zwischen streitenden Parteien: der politischen und sittlichen Bedeutung der Strafgewalt wurde er sich erst allmählich bewusst, während er sich in deren Besitz sah. Jene Fürsten, die zum ersten Mal ständische Vertretungen um sich sammelten, um von ihnen Geldbewilligungen für Kriegs- und sonstige Zwecke zu erlangen, thaten diesen ersten Schritt zur Begründung eines Repräsentativsystems ohne Ahnung der ungeheuren Folgen, die sich daran knüpften. Gewiss ist der heutige Staat ebenso wenig ein Werk des blinden Zufalls, wie der vielgegliederte Körper eines lebenden Wesens ein zufälliges Aggregat ist. Aber wie in dem Embryo der reife Organismus, ebenso schlummert die spätere politische Entwicklung als unsichtbarer Keim in ihren Anfängen. Nur der zurückschauende Blick kann die innere Gesetzmässigkeit des ganzen Verlaufes erkennen; der vorwärtsschauende hat immer nur die nächsten Stufen im Auge. Wohl mag sich diese Aussicht erweitern mit der Grösse des bereits zurückgelegten Weges. Namentlich in einer Beziehung liegt in der Geschichte selbst ein wichtiges Hülfsmittel zur Beseitigung von Täuschungen. Der menschliche Geist ist stets geneigt, das Unbekannte nach dem Bekannten zu beurtheilen. In Bezug auf die Vergangenheit wird dieser Irrthum langsam, viel langsamer als man gewöhnlich denkt, durch die geschichtliche Erfahrung beseitigt. In Bezug auf die Zukunft kann er nie widerlegt werden. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen stellt sich daher vor, dass die Zukunft im wesentlichen der Gegenwart gleichen werde. Nur eine kleine Zahl, die aus der Geschichte mehr als die blosse Kenntniss der Thatfachen gelernt hat, sieht ein, dass die Veränderungen der Zukunft nicht geringer, ja dass sie wahrscheinlich viel grösser sein werden als die der Vergangenheit, weil es in dem Wesen aller geistigen Entwicklungen liegt, dass sich die Zahl neuer entwicklungsfähiger Keime fortwährend vervielfältigt.

1. Die ethische Bedeutung der Rechtsordnung.

Gerade darin, dass das staatliche Leben immerhin in viel höherem Masse als andere Entwicklungen zweckbewusste Voraussicht in sich schliesst, liegt nun ein mächtiger Factor der ethischen Bedeutung desselben. Andere sociale Institutionen, wie die Familie, der Verkehr, die Umgangsformen, fördern das sittliche Leben mehr durch die Erfolge, die sie herbeiführen, als durch die Motive, aus denen sie hervorgehen. Der Staat dagegen ist erfüllt von zweckbewusster Thätigkeit. In der Rechtsordnung insbesondere verwirklicht sich ein System von Zwecken, welche direct oder indirect, durch die in der Beziehung auf das Gemeinwohl enthaltenen Ideen gemeinsamer sittlicher Arbeit und sittlicher Gleichberechtigung, den höchsten ethischen Werth besitzen. Darum ist der Staat der grösste Lehrmeister zweckbewusster sittlicher Pflichterfüllung. In jedem Strafgesetz redet die Stimme des objectiv gewordenen sittlichen Gewissens; die Normen des Privatrechts mahnen eindringlich an die Uebung der Gerechtigkeit und Vertragstreue; die Gesetze, die den Schutz der Rechtsordnung selber verbürgen, bringen jedem Einzelnen seine Pflicht gegen das Ganze zum Bewusstsein. Während in den gewöhnlichen Normen der Sitte der ethische Gehalt ein verborgener, erst aus fremdartigen Umhüllungen herauszuschälender Kern ist, ist in der Rechtsordnung des entwickelten Staates dieser ethische Gehalt zum offenen Ausdruck gekommen oder doch unter einer so leichten Hülle verdeckt, dass die sittliche Bedeutung der rechtlichen Anordnungen, auch wenn nicht ausdrücklich in ihnen selbst enthalten, doch ohne weiteres als ihre Voraussetzung zu erkennen ist. Denn allerdings bringt es der nächste Zweck der rechtlichen Normen, welcher in ihrem praktischen Erfolg besteht, mit sich, dass nur der Zweckeffect ausgesprochen wird, das Zweckmotiv aber verschwiegen bleibt. Kein Strafgesetz sagt, warum bestimmte Handlungen gestraft werden, kein Verfassungsgesetz erörtert, warum der Vollzug der Gesetze, die Führung der Verwaltung und die Rechtspflege von gewissen Bürgschaften umgeben werden.

So werden demnach die in der Rechtsordnung enthaltenen sittlichen Normen in ihr selbst nicht direct, sondern nur indirect ausgedrückt. Es wird in ihnen im allgemeinen nicht gesagt, welches die Aufgabe der staatlichen Rechtsordnung sei, sondern durch welche Massregeln sie ausgeübtⁿ und geschützt werden solle. Frägt man nach dem wirklichen sittlichen Inhalt jener Normen, so lässt sich darauf nicht eindeutig antworten; denn dieser Inhalt ist ein ver-

änderlicher mit der Entwicklung der Rechtsordnung selber. Die Existenz des Staates an sich weist nur auf Eines hin, was er, wie unvollkommen immerhin seine Zustände sein mögen, zum Ausdruck bringt: auf die Gemeinschaft des Lebens. Wie aber diese Gemeinschaft zu gestalten sei, darauf geben die im Lauf der Geschichte entstandenen Staatsordnungen die verschiedensten Antworten. Nur ein Zug ist dieser Entwicklung gemein, den wir daher wohl als den ausschlaggebenden betrachten dürfen; jedenfalls ist er derjenige, der in der Rechtsordnung des modernen Staates zur immer vollendeteren Gestaltung strebt, und der schon in den politischen Anschauungen des Alterthums, wenngleich getrübt durch nationale Vorurtheile, sich allmählich emporarbeitet. Es ist dies die Forderung der Rechtsgleichheit, hinter der als ihre selbstverständliche Voraussetzung die der sittlichen Gleichberechtigung steht. Natürlich schliesst die erstere ebenso wenig wie die letztere die factische Gleichheit der Menschen in sich. Da vielmehr die Begabungen und insbesondere auch die sittlichen Begabungen verschieden sind, und da demgemäss jenes Postulat der sittlichen Gleichheit Aller in einem unaufhörlichen Kampfe mit entgegenwirkenden Kräften, besonders mit dem das fremde Recht missachtenden Egoismus liegt, so ist die Aufgabe der Rechtsordnung eine äusserst verwickelte, nur allmählich erreichbare. Vorbereitet aber wird die Vollendung dieser Aufgabe, indem der Staat eine bewusste Erkenntniss der Pflichten, die der Einzelne gegenüber der Gesamtheit zu erfüllen hat, in seinen Gesetzen und Einrichtungen zum Ausdruck bringt. Die staatliche Rechtsordnung ist die mächtigste Schutzwehr gegen die Selbstsucht. Dass an diesem Schutze die Selbstsucht mitgearbeitet hat, kann nicht zweifelhaft sein; denn der Kampf verschiedener Interessen findet in einem annähernden Gleichgewichtszustand eine Lösung, die den Forderungen der Gleichheit der Rechte nothdürftig entsprechen kann. Aber dass dieser Kampf der Interessen der einzige oder auch nur der hauptsächlichste Motor gewesen sei, der schliesslich einen solchen Erfolg herbeigeführt, diese Hypothese ist psychologisch unmöglich. Der Satz: „Aus Nichts wird Nichts“ gilt auf geistigem so gut wie auf physischem Gebiete. Der Egoismus kann so wenig den Gemeinsinn gebären wie der Hass die Liebe. Ein solcher Effect konnte nur möglich erscheinen auf dem Standpunkte einer Reflexionstheorie, welche dem Menschen eine Voraussicht der Zwecke zutraute, die er weder jetzt besitzt noch jemals besessen hat.

Das Motiv, das ursprünglich den Willen des Einzelnen unter

einen über ihm stehenden Willen beugt, ist nicht die kluge Voraussicht, dass ein kleiner Verzicht auf eigene Freiheit vortheilhafter sei als ein ungezügelter Kampf selbstsüchtiger Triebe, sondern der Gehorsam gegen Gebote, die der Mensch als göttliche verehrt, und die Pietät, die er für das Haupt der Familie und für die Hervorragenden unter seinen Genossen empfindet. Erst in dem Conflict dieser Gefühle, in denen als unentwickelter Keim der Gemeinsinn schlummert, mit den selbstsüchtigen Trieben kommt allmählich das Gesetz zur Geltung, dass die zweckwidrigen und schädlichen Wirkungen den förderlichen und nützlichen unterliegen müssen; und erst nachdem dieser Erfolg in unzähligen Fällen als thatsächlicher eingetreten ist, gelangt eine spätere Stufe zur Erkenntniss der Zwecke, die bis dahin aus andern Motiven erstrebt wurden. Damit ist die Rechtsordnung in jenes Stadium zweckbewusster Rechtsbildungen eingetreten, welche nun ihrerseits wieder auch die ursprünglichen unegoistischen Antriebe zu geordnetem Zusammenleben in wachsendem Masse verstärken, indem sie die Lebensgüter, die allen Einzelnen durch die Rechtsordnung gesichert werden, zu immer höherer Schätzung gelangen lassen. Diese Schätzung selbst ist aber, wie das ganze sittliche Leben des Menschen, eine zwiespältige. Auf der einen Seite schätzt jeder von uns den Werth der sittlichen Lebensgemeinschaft als einen solchen der ihm selbst zu gute kommt, an dem das eigene Ich sich erfreut, und durch den es in seinen Bestrebungen gefördert wird. Auf der andern Seite gelten aber doch jene Lebensgüter Jedem zugleich als werthvoll durch das was sie allen Andern, was sie der Menschheit bedeuten. Diese Seite der Betrachtung, ursprünglich in die unbestimmten Stammesgefühle eingeschlossen, gewinnt einen immer grösseren Werth und Umfang. Bleiben auch die Rückschläge, die reicheren Hülfsmittel, die eine gesteigerte Cultur auch dem Egoismus zur Befriedigung seiner Interessen darbietet, nicht aus, so ist es doch vor allem die Entwicklung des Rechtsbewusstseins, das in der staatlichen Rechtsordnung seinen Ausdruck findet, welche gegen die düstere Auffassung, die in solchen schädlichen Nebenerfolgen die eigentliche Signatur des sittlichen Zustandes der Zeit erblicken möchte, ihr Veto einlegt.

In dem gemeinsamen Staatsbewusstsein bereitet sich schliesslich ein letzter und allgemeinsten sittlicher Verband vor, dem keine Gemeinschaft gesetzlicher Institutionen entspricht, der aber gerade wegen dieses Mangels zwingender Momente von besonderer Wichtigkeit ist. Es ist dies die von Stammesgenossenschaft, Familie

und Staat immer unabhängiger sich gestaltende Verbindung der Humanität. Auf die natürliche Verwandtschaft ohne Rücksicht auf nähere Beziehungen gemeinsamer Herkunft und gemeinsamer Sitte gegründet, ist sie der letzte und umfassendste der Verbände, die den Menschen an den Menschen fesseln.

5. Die humanen Lebensformen.

a. Die allgemeine Entwicklung der Humanitätsgefühle.

Dem wilden Zustande sind unsere Humanitätsvorstellungen und das von ihnen getragene Gefühl allgemeiner Menschenliebe völlig fremd. Die Regungen, die der Naturmensch dem Stammesfremden gegenüber empfindet, bewegen sich meist zwischen Furcht und Verachtung. Am ehesten ist er noch der Regung des Mitleids fähig. Der Anblick des sinnlichen Schmerzes erweist sich überall als das stärkste Mittel zur Erzeugung von Mitgefühl. Wo andere leidenschaftlichere Motive nicht im Wege stehen, kann sich aber dies Mitgefühl selbst bei unbedeutenderen Anlässen als gutmüthige Gefälligkeit, Gastlichkeit und Freigebigkeit äussern*).

Noch in dem sittlichen Bewusstsein der alten Culturvölker ist der Humanitätsbegriff ein unentwickelter. Die griechische Philanthropia geht mehr auf die besonderen Beziehungen zwischen einzelnen durch bestimmte Pflichten verbundenen Personen, die römische Humanitas mehr auf die äussere Form des Verhaltens im Verkehr der Menschen unter einander, als auf eine unserem heutigen Begriff der Menschenliebe oder Humanität entsprechende Gesinnung. Auch hier haben die Wörter eine Bedeutungsentwicklung erfahren, die dem veränderten sittlichen Bewusstsein sich anpasste. Zwei Züge sind es namentlich, in denen jene beschränktere Auffassung der antiken Sitte sich ausspricht: erstens das Fehlen jeder humanen Rücksicht Menschen fremder Abstammung gegenüber, und zweitens die Anerkennung der Vergeltungsidee als bestimmend für den persönlichen Verkehr und die damit zusammenhängende Billigung der Affecte der Rache und des Zorns innerhalb gewisser Schranken. Eine allmähliche Aenderung dieser Anschauungen hat sich jedoch schon in der alten Cultur vollzogen. Hier gerade haben Dichtkunst und Philosophie einen unverkennbaren Einfluss auf das Volksbewusstsein

*) Vgl. einzelne Züge bei Waitz a. a. O. II, S. 217, III, S. 165, VI, S. 105 f.

ausgeübt. Besonders die Philosophie war in dieser Beziehung weniger ein Spiegelbild geänderter Volksanschauungen als die Führerin auf dem Wege zu reineren und allgemeineren Humanitätsideen.

In der heroischen Zeit der Griechen und Römer wie der Germanen gilt es als ein selbstverständlicher Grundsatz, dass eroberte Städte und Dörfer mit allem was sie bergen dem Sieger gehören. Waffenfähige Männer werden getödtet, Kinder und Frauen mit der übrigen Beute vertheilt und in die Sklaverei geschleppt. Daneben gilt es freilich, namentlich bei den Griechen, als eine Regel, deren Befolgung rühmlich ist, in der Unterwerfung des Besiegten Mass zu halten, ohne dass jedoch dieses Verhalten eine eigentliche Pflicht oder gar ein Recht ist, auf das der Unterliegende Anspruch erheben könnte. Weniger um der Schonung willen, die er übt, als wegen der Besonnenheit, die er damit bethätigt, gilt das Masshalten des Siegers als rühmlich, und es wird überdies als ein Act der Klugheit geschätzt, da nur derjenige welcher Milde übt selber wieder, wenn das Kriegsglück sich wenden sollte, auf Schonung rechnen kann. Nie aber darf die Milde so weit gehen, dass erlittenes Unrecht ungerächt bleibt. Beleidigungen oder gar thätliche Misshandlungen hinzunehmen, ohne sie mit gleichem zu vergelten, wird noch bis in die späteren Zeiten für ein Zeichen unrühmlicher Schwäche gehalten. Selbst die Philosophen erheben sich höchstens zu der Anschauung, dass es von einer grossen Seele zeuge, wenn man kleine Unbill nicht beachte. So wird in näherer Ausführung des „Nichts zu sehr“ (*μηδὲν ἄγαν*), des obersten Wahlspruchs der sieben Weisen, dem Chilon das Wort in den Mund gelegt: „Wenn du beleidigt wirst, so versöhne dich, wenn du aber mit Uebermuth behandelt wirst, so räche dich.“ Und ähnlich lautet der Ausspruch des Thales: „Ertrage Kleines von deinem Nächsten.“ Noch Aristoteles meint, es sei Sklavenart sich selbst oder seine Angehörigen ruhig misshandeln zu lassen, aber tadelnswerth sei es, nicht Mass zu halten in seinem Zorn*). Wenn im Gegensatze zu diesen augenscheinlich mit dem nationalen Bewusstsein im Einklang stehenden Aeusserungen Plato schon ganz allgemein den Satz vertheidigt, dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, und wenn späterhin die Moral der Stoiker den Zorn unbedingt als eine unedle Leidenschaft verpönt, so reflectirt sich darin zwar eine allmähliche Aenderung in dem sittlichen Bewusstsein der Zeiten. Dennoch sind die Lehren dieser Philosophen

*) Aristoteles, Eth. Nicom. IV, 11 und 12.

auch für ihre Zeit sicherlich weit über die allgemeine Anschauung bezüglich dessen was lobenswerth sei hinausgegangen.

Die Veränderung in den Humanitätsvorstellungen, ohne die aber immerhin solche Lehren schwerlich möglich gewesen wären, hatte sich hauptsächlich von zwei Punkten aus vorbereitet. Diese einzelnen Gestaltungen, in denen die allgemeinere Humanität allmählich heranreifte, sind die Verhältnisse der Freundschaft und der Gastfreundschaft.

b. Die Freundschaft.

Welche grosse Rolle in der antiken, besonders der griechischen Welt die Freundschaft spielte, ist bekannt. Mythisch wird dieses Verhältniss verklärt in einem Theseus und Peirithoos, einem Achilleus und Patroklos, einem Orestes und Pylades*). Dies Bild des Freundespaares, das in den verschiedensten Theilen der Mythengeschichte wiederkehrt, ist zugleich Abbild und Vorbild des wirklichen Lebens. Die Beschränkung des Verhältnisses auf zwei mit einander verbundene Freunde verräth die Intensität eines Gefühls, das dem Griechen höher stand als die Bande der Familie. Bezeichnend für die allgemeine Würdigung dieses Lebensverhältnisses ist die eingehende und von einer bei ihm seltenen Gefühlswärme getragene Untersuchung des Aristoteles über die Freundschaft, eine Untersuchung, die gerade wegen ihrer realistischen Färbung durchaus das Gepräge einer Theorie an sich trägt, welche aus den allgemeinen Lebensanschauungen der Zeit hervorgegangen ist**). Wenn Sokrates seinen Schülern rieth, vor der Schliessung einer Freundschaft das Orakel zu befragen, so erscheint die religiöse Weihe, die er ihr damit zu geben wünschte, vollkommen der Bedeutung entsprechend, die sie in der allgemeinen Schätzung einnahm. Um so charakteristischer aber ist dieser Zug, als die Eingehung des Ehebündnisses einer religiösen Heiligung fast völlig ermangelte.

Für den idealen Werth, den sich das Verhältniss der Freundschaft schon so frühe errang, war es zweifellos besonders förderlich, dass unter allen Verbindungen zwischen Mensch und Mensch diejenige der Freundschaft am meisten auf freier Wahl beruht. Die Ehe erfreut sich der gleichen Freiheit nur in verhältnissmässig

*) Vgl. L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 337 ff.

**) Xenophon, Memor. II, 4—6. Aristoteles, Eth. Nicom. VIII und IX.

seltenen Fällen: Standes- und Besitzinteressen oder fremde Willenseinflüsse sind bei ihr ungleich mächtiger, namentlich auf früheren Culturstufen, als bei der Freundschaft. Ebenso ist die leichtere Lösbarkeit des Freundschaftsbündnisses der idealen Gestaltung desselben eher förderlich als hinderlich. Eine Freundschaft, der das Band wechselseitiger Zuneigung abhanden gekommen ist, erlischt von selbst. Die Ehe, die frühe schon sich zu einem Rechtsverhältniss gestaltet, bedarf zum mindesten der ausdrücklichen Willenserklärung zu ihrer Lösung, und diese ist meist von mancherlei äusseren Schwierigkeiten umgeben. Nun haben freilich gerade die Griechen, und zum Theil die besten unter ihnen, ein Sokrates und Aristoteles, nicht versäumt auch den Nutzen der Freundschaft hervorzuheben: das Beistehen in Gefahr, die wechselseitige Förderung die Freunde sich angeeignet lassen. Aber in dem Cultus der Freundschaft als solcher, in der Freude am Besitz des Freundes, der man ohne solche Nebenrück-sichten sich hingibt, liegt, ohne dass es dazu des ausdrücklichen Zugeständnisses bedürfte, der deutliche Beweis, dass uneigennützig-e Beweggründe als Elemente des Freundschaftsgefühls niemals gefehlt haben. Jene Utilitätsgründe sind eben die leichter zu erkennenden, auf die deshalb eine beginnende Reflexion immer zuerst verfällt. Die tiefer liegenden Motive können zwar nachempfunden und daher künstlerisch zur Darstellung gebracht werden, aber für den Verstand, der seine eigene berechnende Ueberlegung leicht auf die Objecte überträgt, sind sie so lange incommensurabel, als derselbe in der ausschliesslichen Zergliederung der äusseren Effecte der Handlungen befangen bleibt. Darum ist es nicht ohne Bedeutung, dass die erste philosophische Vertiefung in das Problem der Freundschaft, die sich über jenen äusserlichen Standpunkt völlig erhoben hat, die Rede auf die Liebe, die im Platonischen Phädrus dem Sokrates in den Mund gelegt wird, die poetische Form annimmt. Uebrigens beschränken sich selbst die nüchterneren Erörterungen des Aristoteles durchaus nicht auf die Schätzung des äusseren Glücks der Freundschaft, sondern die sittliche Gemeinschaft ist dem Stagiriten um ihrer selbst willen das höchste Gut. Er nennt daher nur die Freundschaft zwischen sittlichen Menschen selbst sittlich und zugleich das mächtigste Hilfsmittel für die Förderung der Sittlichkeit des Einzelnen.

Ueberspringt nun auch die Freundschaft kaum jemals die Schranken gleichen Standes und übereinstimmender Beschäftigung, so ist sie doch gerade vermöge der Freiheit der Neigung, welche in ihr den Menschen an den Menschen bindet, das natürliche Mittel-

glied zwischen dem durch die engsten Naturbedingungen hergestellten Verban­de der Stammesgenossenschaft und dem in der allgemeinen menschlichen Gattungsverwandtschaft begründeten Verban­de der Humanität. Die *Philia* wird zur Vorstufe der *Philanthropia*, indem jene den Nebenmenschen nicht mehr um seiner Blutverwandtschaft oder um der Gewohnheit des gemeinsamen Lebens willen, sondern wegen seiner allgemein menschlichen Eigenschaften schätzen lehrt. Dennoch bleibt ein Hinderniss, welches der Entwicklung dieser letzten und höchsten Stufe sittlich-socialer Verpflichtung lange Zeit im Wege steht, und welches durch die Freundschaft als solche nicht überwunden wird: dieses besteht in dem natürlichen Widerstreben, das der Mensch gegen alles Fremdartige, und das er so insbesondere auch gegen den in Sprache, Sitte und äusserem Habitus fremdartig erscheinenden Nebenmenschen empfindet. Hier tritt nun ein anderes Verhältniss vermittelnd ein, welches als vorbereitendes für die Entstehung der Humanität auf früheren Culturstufen eine grosse Rolle spielt, während es später, nachdem es seine Mission erfüllt hat, verschwindet oder eine völlig andere Bedeutung gewinnt. Dies Verhältniss ist die Gastfreundschaft.

c. Die Gastfreundschaft

Schon unser Wort „Gastfreund“ schliesst eine Wortverbindung in sich, welche auf eine Veränderung des sittlichen Bewusstseins der Zeiten hinweist. Denn der „Gast“, derselben Wurzel wie das lateinische „*hostis*“ entstammend, ist der Feind und der Fremdling zugleich. Bei den Römern blieb dem „*hostis*“ die Bedeutung des Feindes erhalten, dem sich dann in scharfer Begriffsscheidung der „*hospes*“ als der Gast, der „*peregrinus*“ als der gleichgültige Fremdling gegenüberstellte. Der Grieche endlich behielt für den Fremdling, den Gast und den Gastfreund fortan nur das eine Wort „*Xenos*“, dessen Bedeutung seiner Erweiterung entsprechend sich milderte. Nie kann in ursprünglicheren Verhältnissen der Bürger für den Mitbürger ein Gastfreund werden. Wohl aber gewährt dem wandernden Fremdling das Haus ein schützendes Obdach und, so lange er in ihm weilt, den nämlichen Schutz wie den eigenen Insassen. Bis in die älteste Zeit hinauf reicht bei den Griechen diese Hochschätzung der Gastfreundschaft*). Die Odyssee rühmt es als eine der hervorragendsten

*) Vgl. L. Schmidt a. a. O. S. 325 ff. Buchholz, Homerische Realien, II, 2, S. 38 ff. und III, 2, S. 361 ff.

Tugenden des Odysseus, dass er wie kein Anderer Fremdlinge gastlich empfangen und entlassen habe. Es gilt als Pflicht, für die Bedürfnisse des Gastes Sorge zu tragen und ihm Ehre zu erweisen, aber nach seinem Namen erst zu fragen, nachdem man alle Obliegenheiten gegen ihn erfüllt hat. Hierin liegt nicht bloss eine äussere Rücksicht auf die Gefühle und eigenen Wünsche des Gastes, sondern es kommt in dieser mit der Redseligkeit der heroischen Zeit so auffallend contrastirenden Zurückhaltung namentlich auch die Idee zum Ausdruck, dass das Gastverhältniss als solches, ohne Ansehen der Person und der Abstammung, einen gewissen Rechtsschutz mit sich führe.

In der Entwicklung dieser Sitte der Hospitalität wird aber wiederum der Einfluss religiöser Vorstellungen bemerkbar. Die Person des Gastfreundes gilt als heilig, weil sein Verhältniss als identisch mit dem des Schutzfliehenden aufgefasst wird. Ja in gewissem Sinne vereinigt der Fremdling, der das Obdach des Hauses aufsucht, die zwei Gestaltungen in sich, in denen das Verhältniss des Schutzfliehenden auftreten kann: die persönliche, indem er sich vertrauensvoll in den Schutz des Hausherrn begibt, und die religiöse, da das Haus selbst als heilig, und der Bruch des Hausfriedens als ein religiöser Frevel gilt, so dass die Verletzung des Gastes in die nämliche Linie rückt mit der Nichtachtung des Schutzrechtes, welches derjenige Schutzfliehende geniesst, der unmittelbar in dem Tempel eines Gottes Zuflucht findet. Der Zusammenhang dieser Ideen beruht auf dem Cultus der Hausgötter, deren Bilder in einem heilig gehaltenen Theil des Hauses aufgestellt waren. Ein weiteres Band entstand durch die Gemeinschaft des Mahles, welches in der alten Zeit untrennbar ist von dem gemeinsamen Opfer, das, als ein Ausdruck übereinstimmender religiöser Gesinnung, den Fremdling dem Familiengenossen gleichstellt.

Ursprünglich ist diese religiöse Seite in der Auffassung der Gastfreundschaft durchaus die vorwiegende. Noch in den Homerischen Gedichten wird die Verletzung des Gastrechts nicht so sehr als Unrecht gegen die Person des Gastfreundes denn als ein Frevel gegen die Götter aufgefasst. Aber das persönliche Band, welches unter dem Schutze der religiösen Vorstellungen geknüpft wurde, konnte nicht verfehlen allmählich einen selbständigen Werth zu erlangen, der mit dem Fortschritt der Cultur und dem wachsenden Verkehr zwischen verschiedenen Stämmen immer mehr an Bedeutung zunahm. Die Pflicht des Gastfreundes gewann nun einen doppelten Inhalt,

einen religiösen und einen sittlich-socialen. Ganz hatte wohl der letztere in dem allgemeinen Bewusstsein sich niemals von dem ersteren gelöst; wohl aber war dies mindestens bei Einzelnen geschehen. Sonst hätte die spätere Philosophie die humane Hospitalität nicht zu einer von religiösen Beziehungen völlig unabhängigen Pflicht erheben können. Ueberdies fehlte es ja schon dem frühesten Alterthum nicht an mannigfachem Handelsverkehr, und mit der allmählichen Zunahme des letzteren mussten auch jene praktischen Motive für die Ausübung des Gastrechts zwischen den verkehrenden Nationen einen wachsenden Einfluss gewinnen*).

Immerhin blieb die Idee einer allgemeinen Humanität in der antiken Welt das Eigenthum Einzelner. Im Volksbewusstsein vermochte sie sich gegenüber den nationalen Vorurtheilen und egoistischen Interessen niemals allgemeine Geltung zu verschaffen. Das unleugbare Verdienst des Christenthums ist es, jene Idee in der Form einer sittlich-religiösen Forderung zum Gemeingut seiner Bekenner gemacht zu haben. Die Veränderungen der politischen und socialen Bedingungen arbeiteten der humanen Tendenz des Christenthums in die Hände. Während die Enge des antiken Gemeinwesens der freieren Entwicklung des Humanitätsgefühls als unübersteigbare Schranke im Wege stand, musste umgekehrt die Gründung weit umfassender politischer Verbände dem Staatsgefühl selbst schon einen humaneren Inhalt geben. Gleichwohl hat sich jene Entwicklung nur allmählich vollzogen. Stand doch in dem Christenthum selbst ursprünglich eine national beschränkttere Auffassung, die jüdenchristliche, der weitherzigeren, als deren Träger der Apostel Paulus gilt, gegenüber. Und auch als die letztere zum Siege gelangt war, erfuhren die humanen Anschauungen, die in der praktischen Moral des Christenthums niedergelegt sind, unausgesetzte Beeinträchtigungen durch das immer stärker werdende Bewusstsein der besonderen göttlichen Gnade, die den Bekennern der christlichen Lehre zu Theil geworden sei. Diese Vorstellungen liessen allenfalls dem Mitleid mit Andersgläubigen Raum; sie liehen aber nicht minder der Grausamkeit der Glaubensverfolgungen einen rechtsgültigen Vorwand. Wie in der Vorzeit das gemeinsame Stammesgefühl, so wurde nun das

*) R. von Jhering, Die Gastfreundschaft im Alterthum, Deutsche Rundschau, XIII, 1887, S. 357 ff. Im Hinblick auf diese Bedeutung des Handels schreibt Jhering den Phöniziern den hervorragendsten Einfluss auf die Entwicklung der Gastfreundschaft zu und bringt dafür beachtenswerthe Zeugnisse bei. (S. 382 ff.)

gemeinsame Glaubensbewusstsein ein Hinderniss für die Entwicklung einer freieren Humanität. Aber die Ueberwindung der Hemmungen, welche die nationalen Schranken von Sprache und Sitte der Verbreitung der humanen Ideen entgegensetzten, bleibt eine so ungeheure That, dass dagegen jene Mängel, mochten sie auch zeitweilig grösser gewesen sein als die Uebel an deren Stelle sie traten, im Lichte einer umfassenderen Betrachtung verschwinden. Sie ordnen sich dem allgemeinen Gesichtspunkte unter, dass die sittliche Entwicklung überall aus Gegenwirkungen hervorgeht, die Störungen unvermeidlich machen. Die Zurücklenkung in die ursprüngliche Bahn pflegt dann durch den Hinzutritt neuer Momente entschieden zu werden. Ein Moment dieser Art ist in der modernen Welt der einen immer grösseren Umfang annehmende Verkehr der Völker. Auch hier werden nicht selten weit abliegende Triebfedern des Handelns den geschichtlichen Zwecken dienstbar gemacht. Als der einst der Hass gegen die Ungläubigen, vereint mit einem unbestimmten idealen Streben und gelegentlich mit manchen andern der Sache fremden Motiven, die Christenheit des Abendlandes zu den Unternehmungen der Kreuzzüge begeisterte, da ahnte sie nicht, dass sich in diesen Unternehmungen ein lebendiges Interesse an den Völkern und Ländern des fernen Ostens entzünden werde, welches bis in das Zeitalter der Entdeckungen nicht mehr erlöschen sollte. Das Werk des Fanatismus wurde so weitergeführt durch das intellectuelle Interesse, und den Spuren des letzteren folgten die Bestrebungen einer allmählich zu rein humaner Begeisterung sich erhebenden Menschenliebe. Diese Entwicklung geht Hand in Hand mit der Ausbildung derjenigen Form humaner Bethätigung, die ursprünglich aus der antiken Gastfreundschaft hervorgegangen, in unserer heutigen Cultur die wahre Stellvertreterin derselben geworden ist, der Wohlthätigkeit.

d. Die Wohlthätigkeit.

Einfachere Verhältnisse des Lebens kennen, da in ihnen die Unterschiede des Besitzes noch nicht dauernd das drückende Gefühl des Mangels entstehen lassen, die Wohlthätigkeit nur in keimartigen Anfängen und, wie dies namentlich das Verhältniss der Gastfreundschaft zeigt, in vorübergehenden und rein individuellen Handlungen. Aber es hat der antiken Welt nicht bloss ursprünglich am Anlass,

sondern auch, als jener Anlass in reichlichem Masse vorhanden war, an den subjectiven Bedingungen zur Entwicklung einer vollkommeneren Humanität gefehlt. In Rom begann erst in der Kaiserzeit, unter dem sichtlichen Einflusse des Gefühls persönlicher Verpflichtung für das Wohl Aller, welches die Alleinherrschaft in edleren Naturen erweckt, eine freilich immer nothdürftig bleibende Fürsorge für Arme, Kranke und Hülflöse. Die Besten unter den Kaisern, ein Nerva, Trajan und Marc Aurel, haben sich durch solche Handlungen hervorgethan. Auch hier bedurfte es der religiösen Motive, damit sich die Bethätigung der Humanität nicht bloss in gelegentlichen Aeusserungen des Mitleids erschöpfte, sondern damit die Aufopferung für den Mitmenschen, ohne Rücksicht auf Stammes- und Standesunterschiede, zu einer sittlichen Lebenspflicht erhoben wurde, hinter der alle andern, ausser der unmittelbaren religiösen Demüthigung, zurücktraten. In diesem höchsten Sinne hat erst das Christenthum die Humanität in die Welt gebracht. Obgleich es auch in dieser Beziehung Züge an sich trägt, die schon dem Judenthum nicht fremd sind, so wird doch jener Ruhm der Barmherzigkeit, der bei dem Juden immer noch in die Fesseln des Stammesgefühls gebannt bleibt, durch das Christenthum erst zu einem Gebot der Menschenliebe, welches allen andern Pflichten, ausser denen gegen Gott selbst, vorausgeht.

Die nächste Form, in der sich die christliche Wohlthätigkeit äussert, ist die Krankenpflege. In den frühesten Christengemeinden noch in der individuellen Form der unmittelbaren Fürsorge für den leidenden Nächsten ausgeübt, nahm sie schon in den ersten Jahrhunderten, im Orient unter dem Einflusse weit verbreiteter Epidemien, umfassendere Gestalten an. Die Gründung von Leprosenhäusern und die Bildung geistlicher Körperschaften, die ihr Leben ausschliesslich der Krankenpflege widmeten, bilden die beiden wichtigsten Momente dieser Entwicklung. In doppelter Beziehung verliert hier die Wohlthätigkeit ihren individuellen Charakter: einmal durch die zur Gesamtverpflegung eingerichteten Anstalten, und sodann durch den Zusammenschluss der die Pflege Uebernehmenden oder Leitenden zu Corporationen, die eigens für diesen Zweck organisirt sind. Dabei bildet es einen bedeutsamen Zug, dass Jahrhunderte lang die geistlichen Ritterorden, Bruderschaften an denen die Abkömmlinge der vornehmsten Geschlechter theilnahmen, die Träger dieser Bestrebungen sind. In dem Namen „Xenodochien“, der den ersten so gegründeten Pflegeanstalten bei-

gelegt wurde, hatte sich aber immer noch eine Spur des Ursprungs aus der alten Pflege der Gastfreundschaft erhalten.

Die zweite umfassendere Bethätigung der christlichen Humanität bestand in der Entstehung der Missionen. Die Heidenmission gehörte, seit die universellere christliche Glaubensauffassung gegen die engere jüdische zum Siege gelangt war, zu den wichtigsten Glaubensinteressen. Mochte auch den eifrigen Missionaren die Bekehrung der Heiden zumeist mehr am Herzen liegen als die grosse Culturaufgabe die sie erfüllten, so musste doch nothwendig hier wieder der erreichte Zweck die Motive veredeln und durch das Beispiel selbstloser Hingabe an eine ideale Aufgabe die tiefste Wirkung äussern. Wenn wir es noch heute gelegentlich erfahren, dass begeisterte Missionare ihre Erfolge vor allem dem Eindruck verdanken, dessen selbstlose Pflichterfüllung auch auf rohe Gemüther sicher ist, so lassen sich daraus einigermassen die ungeheuren Wirkungen ermessen, die dieses Beispiel dereinst bei besser beanlagten, aber noch unverdorbenen Völkern ausüben musste.

In den Wohlthätigkeitsorden des christlichen Mittelalters bereiten sich allmählich diejenigen Gestaltungen vor, welche in der modernen Gesellschaft die humanen Bestrebungen anzunehmen beginnen und sicherlich mehr noch in der Zukunft annehmen werden. Denn das Bedürfniss und die Antriebe zu dessen Befriedigung halten hier noch keineswegs gleichen Schritt. Die verwickelteren Bedingungen der Cultur und die grösseren Glücksfälle wie Gefahren, die dieselbe für die Einzelnen mit sich führt, haben Armuth und Elend heute vielleicht mehr als je zu einem weit verbreiteten Uebel gemacht, während zugleich durch die Zunahme der intellectuellen Bildung dem Besitzlosen seine ungünstige Glückslage empfindlicher wird, als es ehemals der Fall war. Nun ist es eines der schönsten Vorrechte des Einzelbesitzes und zugleich einer der gewichtigsten Gründe seiner Existenz, dass er nach freier Wahl Werke der Wohlthätigkeit gestattet und auf diese Weise nicht bloss eine gewisse Ausgleichung der durch die Lebensbedingungen entstandenen Unterschiede der Glücksumstände möglich macht, sondern auch durch die persönliche Form, in der sich die Humanitätsleistung vollzieht, besonders geeignet ist auf den Gebenden wie auf den Nehmenden sittlich veredelnd zurückzuwirken. Aber schon heute hat unter dem zerstreuen-den Einflusse namentlich des grossstädtischen Lebens diese persönliche Ausübung der Humanität mit immer grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen, und ihre planlose Thätigkeit führt unvermeidlich Erfolge

herbei, die zu den ächten Wirkungen individueller Humanität im schneidenden Gegensatze stehen. Was die corporativen christlichen Wohlthätigkeitsanstalten vorbereitet, das wird daher ohne Zweifel in grösserem Massstabe und in der Form eines strengeren Zwangs der Staat in Zukunft weiterzuführen berufen sein. Was der Einzelne verlieren mag, indem die Hauptleistungen der Humanität von ihm auf die Gemeinschaft übergehen, das wird dann vielleicht um so mehr der Sache zu Gute kommen. Unser heutiges Verwaltungssystem enthält bereits mannigfaltige Anfänge zu diesen caritativen Formen gesellschaftlicher Thätigkeit. Aber kein Einsichtiger kann zweifeln, dass es sich hier vor allem darum handelt die materielle und moralische Leistungsfähigkeit des Staates zu steigern, wenn er jenen humanen Aufgaben in vollem Umfange gerecht werden soll.

Viertes Capitel.

Die Natur- und Culturbedingungen der sittlichen Entwicklung.

1. Der Mensch und die Natur.

Die Annahme, dass der geistige Charakter des Menschen durch die Einwirkungen bestimmt werde, welche die umgebende Natur auf ihn ausübt, ist eine so naheliegende, dass die philosophische wie die historische Betrachtung schon häufig die Naturbestimmtheit der Volkscharaktere sowie die geschichtlichen Wirkungen derselben nachzuweisen versucht hat. Dass auch der sittliche Charakter solchen Wirkungen der Naturumgebung unterworfen sei, wird sich nun nicht bestreiten lassen, wenn man auch über deren Bedeutung möglicher Weise verschiedener Meinung sein kann. Dabei spalten sich aber jene Wirkungen sichtlich wieder in zwei wesentlich verschiedene Einflüsse. Der erste ist ein objectiver: er besteht in den physischen Lebensbedingungen, in welche die Natur den Menschen bringt. Der zweite ist von subjectiver Art: er besteht in der Wirkung, welche die Anschauung der Natur auf das menschliche Gemüth äussert. Die natürlichen Lebensbedingungen herrschen auf den niedrigeren Stufen materieller und geistiger Cultur vor; ihr Einfluss schwindet allmählich, indem die Hilfsmittel zunehmen, mit denen der menschliche Erfindungs-

geist das Leben vor äusseren Gefahren sichert und es unabhängiger macht von der Gunst und Ungunst der Bodenbeschaffenheit und des Klimas. Dagegen wachsen die geistigen Wirkungen, welche die Natur durch ihren unmittelbaren Eindruck auf das menschliche Gefühl hervorbringt, in dem Masse, als die geistige Bildung die Empfänglichkeit verstärkt. Hierdurch geschieht es, dass beiderlei Bedingungen in gewissem Grade einander ablösen: auf den Naturmenschen wirkt die Natur fast nur in der Form der natürlichen Lebenseinflüsse, auf den Culturmenschen wirkt sie ausserdem durch das Medium des ästhetischen Natursinns.

a. Die natürlichen Lebensbedingungen.

Ihre frühesten und fühlbarsten Einwirkungen übt die Natur durch die Anforderungen aus, die sie an die körperliche und geistige Leistung des Einzelnen stellt, indem sie ihn in die Nothwendigkeit versetzt durch Arbeit sein Leben zu fristen. Keinen Fluch gibt es, der zu so reichem Segen geworden wäre wie jener Fluch der biblischen Schöpfungssage: „Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brod essen.“ Wenn der Mensch ein sittliches Wesen geworden ist, so verdankt er dies nicht zum wenigsten der Thatsache, dass die Erde für ihn kein Paradies ist. Bedarf es eines äusseren Zeugnisses für diese Wahrheit, so liegt dasselbe vor allem in der Erfahrung, dass, wo der Mensch mühelos von den Erzeugnissen der Natur sein Leben fristet, wo gleichzeitig das Klima Bekleidung und Obdach nicht dringend erforderlich machen, wie auf vielen der Südseeinseln, unter allen Elementen der Cultur die sittlichen am meisten verkümmert geblieben sind. Nicht dort wo die Natur Jedem in Fülle gibt was er bedarf, sondern wo die harte Noth des Daseins Jeden zum feindlichen Mitbewerber des Andern macht, haben die Tugenden des Mitleids und der thätigen Mithülfe sich entwickelt. Aber auch in den besonderen Richtungen, welche die sittliche Cultur genommen, verrathen sich überall die Einflüsse, die die Naturumgebung auf die Lebensführung ausübt.

Die niederste Stufe innerhalb der primitiven Cultur des Naturmenschen nimmt das Leben des Jägers ein, wie es der Ureinwohner Nordamerikas überall führte und zum Theil heute noch führt. Zumeist ohne festere Wohnsitze erlegt der Jäger das Wild, das sein Leben fristet, wo er es finden kann. Für die Zukunft zu sorgen, verbietet die Natur dieses dem Augenblick dienenden Erwerbs. Die

Felle der erlegten Thiere gewähren die nothdürftigste Kleidung, das Holz der durchstreiften Wälder liefert die Hütte, die als Obdach dient. Die Gefahren, die der stete Kampf mit den Thieren und der leicht sich daraus entwickelnde Kampf mit fremden Stammesverbänden mit sich bringt, fördern das Gefühl der Treue gegen den Genossen und machen, im Verein mit der Abhärtung, der Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, Züge heroischer Aufopferung zu einer nicht ungewöhnlichen Erscheinung. Dabei stählt die Gewohnheit einsamen Auflauerns auf das zu erspähende Wild die Beharrlichkeit und macht zugleich abhold geräuschvollem Verkehr. Ausdauer, Festigkeit, Treue, Verslossenheit, Gleichmuth in den Wechselfällen des Schicksals sind daher die ethischen Charakterzüge, die unter solchen Bedingungen die Natur dem Menschen aufgeprägt hat.

Eine Stufe höher steht das Leben des Nomaden. Zwar zwingt ihn seine Lebensweise mehr noch als den Jäger zu einem Wandern ohne festes Obdach, da die Nahrung der Viehherden, die ihm seinen Unterhalt liefern, schneller erschöpft ist als das Wild des Jagdbezirks, der die Hütte des Jägers umgibt. Weit ausgedehnte Steppenlandschaften, wie sie die nomadisirenden Mongolenstämme Centralasiens durchstreifen, erscheinen daher von der Natur vorausbestimmt zur Nomadenwirthschaft. Aber diese letztere bedingt zugleich ein dauernderes Zusammenleben und eine festere Verbindung der Genossen, während sich unter ihrem Einflusse ausgedehntere Handels- und Verkehrsverhältnisse entwickeln. Die sittlichen Vorzüge einer solchen Cultur bleiben nicht aus. Während die Treue gegen den Stamm und namentlich der Gehorsam gegen den Vorgesetzten die hauptsächlich gepflegten socialen Tugenden sind, gegenüber denen die mehr individuellen sittlichen Eigenschaften der vorangegangenen Stufe, die Verschwiegenheit, der Heroismus im Unglück, zurücktreten, entwickeln sich gleichzeitig List, Verschlagenheit, Betrug und Lüge als die niemals ausbleibenden Nachtheile eines friedlichen Verkehrs zwischen verschiedenen, zum Theil einander stammesfremden Völkern.

Die dritte und höchste Stufe innerhalb dieser durch die Einflüsse der Naturumgebung bestimmten primitiven Entwicklung wird erreicht durch die Anfänge des Landbaus. Hier erst wird die Arbeit zu einer strenger geregelten, anhaltenderen. Zugleich wird der Mensch an den Boden gefesselt, den er bebaut. Eine ausgebildete und stabilere staatliche Organisation, ein geregelterer Verkehr ver-

stärken die Motive zur Ausübung socialer Pflichten; sie vergrössern aber freilich auch die Antriebe zu manchen verwerflichen Eigenschaften. Wo die Bebauung des Bodens, wie bei den Völkern Innerafrikas, ganz in die Hände des Menschen gelegt ist, weil man die Züchtung des Thieres für diesen Zweck noch nicht kennt, da drängt die Schwere dieser Arbeit zu jener Ständescheidung, die den Arbeitenden zum unterjochten Lastthier und den Gebietenden zum launenhaften Despoten macht. Wenn die Gewohnheit den Mitmenschen als Arbeitsthier zu gebrauchen durch das Gefühl der Stammesgemeinschaft einigermaßen gezügelt wird, so rückt um so mehr der Kriegsgefangene oder selbst der um Geld erkaufte Stammesfremde fast völlig auf die Stufe des Thieres herab, dessen Kräfte auszunützen man sich berechtigt glaubt. So ist die Sklaverei, welche das Jäger- und Nomadenleben nicht kennen, überall an die Anfänge des Landbaus geknüpft*). Soweit heute noch Sklaverei besteht, ist Innerafrika mit seiner primitiven Bodenwirthschaft ihre Wiege. Auf der nämlichen Grundlage hat sich dann bei den Griechen und Römern die Anschauung entwickelt, dass überhaupt die Beschäftigung mit den der Nothdurft des Lebens bestimmten Arbeiten des freien Mannes unwürdig sei, eine Anschauung, die in dem sittlichen Bewusstsein des Alterthums so fest wurzelte, dass selbst die Philosophen, die eine humanere sittliche Lebensauffassung vorbereiteten, ein Plato und Aristoteles, die Sklaverei für eine naturgemässe, also sittlich gerechtfertigte Institution erklärten.

Sicherlich thun wir von unserm heutigen Standpunkte aus recht, diese Anschauung zu missbilligen. Aber zugleich ist kein Punkt so sehr wie dieser geeignet die Lehre einzuprägen, dass in dem allgemeinen Verlauf der Entwicklung sittliche Güter nur durch das Opfer vorübergehender sittlicher Mängel erreichbar sind. Man kann sagen, dass die Ethik der Griechen schon um deswillen eine unvollkommene bleiben musste, weil sie auf der Voraussetzung des Gegensatzes der freien Arbeit und der Sklavenarbeit aufgebaut war. Aber man muss zugleich hinzufügen, dass alles was die geistige Cultur des Alterthums Grosses hervorgebracht hat, und darum auch alles was unsere eigene sittliche Lebensanschauung jener Cultur verdankt, schwerlich anders als eben unter den äusseren Bedingungen möglich war, unter denen sich dieselbe thatsächlich entwickelte.

*) Vgl. oben S. 160 f. die hier ergänzend sich anschliessende Besprechung der socialen Bedeutung der Sklaverei.

b. Die Entwicklung des Naturgefühls.

Wie der Mensch in seinen äusseren Lebensbedürfnissen von der Natur abhängt, von den Hilfsmitteln, die sie ihm bietet, und von den Gefahren, mit denen sie ihn bedroht, ebenso wird er in seiner inneren Anschauungswelt bestimmt von der Naturumgebung. Diese Wirkungen stehen im innigsten Zusammenhange mit dem geistigen Sein des Menschen, wie dasselbe in Mythos, Religion und Sitte sowie in den ästhetischen Bedürfnissen des Gemüths zu Tage tritt. Auch hier ist aber der Einfluss der Natur kein unveränderlicher. Auf den modernen Europäer wirken dieselben Berge, Flüsse und Wälder anders ein, als sie vor Jahrtausenden auf seine Vorfahren gewirkt haben. In diesem Wechsel spiegeln sich Veränderungen der ästhetischen Weltanschauung, die zugleich mit Veränderungen der sittlichen Lebensansicht verbunden sind*).

Man hat vielfach angenommen, dass der Natursinn ein Erzeugniss der modernen Cultur sei, oder dass er mindestens noch der Blüthezeit des antiken Lebens gefehlt habe, um sich erst bei dem Verfall desselben, ähnlich wie so manche andere Spuren moderner Anschauungen, zu zeigen. Der ursprüngliche verhalte sich, so meinte man, in dieser Beziehung zu dem heutigen Menschen ähnlich wie noch jetzt der Landmann zu dem gebildeten Städter, wo ebenfalls der erstere an den Schönheiten einer Landschaft, die den zweiten entzückt, gleichgültig vorübergeht. Aber diese Vergleichung ist in keiner Beziehung zutreffend. Sie übersieht, dass es die uns völlig verloren gegangene mythologische Form des Denkens ist, in welcher das ursprüngliche Naturgefühl sich bethätigt. Aus dem so bis in die Anfänge menschlicher Cultur zurückreichenden mythologischen ist aber das ästhetische Naturgefühl, dessen Wirkungen wir heute empfinden, selbst erst durch eine allmähliche Entwicklung hervorgegangen. Die hauptsächlichste Vorbedingung dieser Entwicklung bildete die Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte, eine Umwandlung, in deren Folge sich die Götter von der Natur lösten, um in unsichtbare, aber im Schicksal und in der Stimme des Gewissens noch immer allgegenwärtige Mächte überzugehen. In dem Masse als dadurch die Natur ihre unmittelbare lebendige Wirklich-

*) Vgl. A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern. 1882—84. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. 1888.

Wundt, Ethik. 2. Aufl.

keit verlor, bemächtigte sich nun das menschliche Gemüth derselben, um seine inneren Zustände in ihr wiederzufinden. Der Trieb die eigenen Gefühle nach aussen zu tragen, um sie dann wieder auf sich wirken zu lassen, bleibt so dieser ganzen Entwicklung gemein. Nur ist er auf der mythologischen Stufe ein unbewusster, so dass dem Menschen die Gefühle die sein Inneres bewegen aus der Natur als fremde und doch verwandte Wesen entgegentreten. Nachdem der Zauber dieser der lebendigen Wirklichkeit gleichgestellten Vorstellungen allmählich verblasst ist, bietet sich gleichwohl die Verwandtschaft der Gefühlswirkungen gewisser Naturerscheinungen mit selbständig entstandenen Seelenstimmungen noch ungesucht dar; ja nur um so freier bethätigt sich diese Verwandtschaft, da sie sich des Zwangs bestimmter mythologischer Verkörperungen entledigt hat. In natürlichen Gleichnissen und Bildern fliesst nun dem Dichter aus der Natur ein Reichthum sinnlicher Verkörperungen eigener Gemüthsbewegungen zu, wobei zugleich das Einzelne die mannigfaltigsten Bedeutungen annehmen kann, je nach den besonderen Bedingungen der Seelenstimmung und den wechselnden Verbindungen, deren die Eindrücke fähig sind. So entledigt sich das ästhetische Naturgefühl der Fesseln, die ihm die mythologische Vorstellung auferlegte, um in jedem Augenblick nach freiem Bedürfniss mythische Anschauungen hervorzubringen, die mit dem seelischen Zweck, dem sie gedient haben, vergehen und neuen Bildungen Platz machen. Auf jeder dieser Stufen übt aber der Eindruck der Natur ethische Wirkungen aus, die eine ähnliche Entwicklung wie die ihnen zu Grunde liegenden Gefühle zurücklegen.

Das mythologische Naturgefühl, dem die Naturerscheinungen vollkommen gegenständlich gewordene innere Triebe sind, gewinnt aus der Anschauung der unabänderlichen Regelmässigkeit der Naturvorgänge für die ähnlich gesetzmässige Normirung der eigenen Lebensverrichtungen eine mächtige Anregung, welche der durch die physischen Bedürfnisse selbst geforderten Regelmässigkeit des Lebens zu Hilfe kommt (vgl. Cap. III, S. 140). Mit dem äusseren Zwang verbindet sich so ein inneres Gemüthsbedürfniss, das sein eigenes Thun als ein dem Naturprocess verwandtes auffasst. Das Göttliche, das der Mensch in die Natur verlegt, nimmt er wieder aus ihr, indem ihm die Handlungen der Götter als Vorbilder menschlichen Thuns erscheinen. So werden ihm die Ordnungen der Natur zu Vorbildern geordneter menschlicher Sitte, und der

Begriff des Gesetzes, der in der menschlichen Gesellschaft erst sein eigentliches Wesen entfaltet, um durch eine späte Reflexion endlich noch einmal auf die Natur übertragen zu werden, ist daher im ersten Anfang doch aus dieser hervorgegangen. Deutlich hat sich dieser Zusammenhang der natürlichen Ordnung mit den Ordnungen der Sitte namentlich in der Religionsanschauung der Inder erhalten. In zahlreichen symbolischen Handlungen äussert sich hier das Gefühl einer gesetzlichen Ordnung, welche die himmlische und irdische Welt mit einander verbindet, und welche jenem lebendigen Naturgefühl, das in den Gestirnen und Elementen dem eigenen Geiste wesensgleiche Kräfte wiedererkennt, im Grunde eine und dieselbe Ordnung ist. In den Opferleistungen vor allem werden die himmlischen Phänomene, in denen die Gesetzmässigkeit der Natur sich ausprägt, nachgebildet, worauf dann die Opferhandlungen selbst wieder an den Himmel verlegt werden, um als Naturprocesse nun für um so unverbrüchlichere Gesetze menschlichen Handelns zu gelten. So sind Agni und Soma, das Opferfeuer und der Opfertrank, zuerst Nachbildungen der Naturgottheiten, worauf dann die Himmelserscheinungen in denen sich die letzteren verkörpern selbst als Handlungen eines von den Göttern begangenen Cultus geschaut und verehrt werden *).

Indem die Lebendigkeit dieser Vorstellungen, die unmittelbar in die Ordnungen der Natur Vorbilder menschlicher Lebensordnung hineinlegen, allmählich abnimmt, bleibt ein Rest dieser Anschauung am längsten noch in jener Scheu vor der Natur erhalten, die den Menschen von gewalthätigen Eingriffen in dieselbe zurückhält. Für dieses aus religiöser Ehrfurcht und ästhetischem Natursinn gemischte Gefühl bietet vor allem die Naturanschauung der Griechen das hervorragendste Beispiel. In einem Prometheus, Ikaros, Phaëthon schildert schon der Mythos die warnende Geschichte eines heroischen Thatendrangs, welcher den Helden zu Grunde richtet, weil dieser die ewigen Ordnungen der Natur in blinder Ueberhebung nicht achtet. In gleichem Sinn beurtheilt ein Herodot solche Thaten wie den Versuch des Xerxes, das Vorgebirge Athos zu durchstechen und die beiden Küsten des Hellespont durch Schiffbrücken zu verbinden. Da es die nämlichen Götter sind, welche über der Natur und über dem menschlichen Leben walten, so gilt der Bruch der Naturordnung zugleich als ein Verstoß gegen die sittlichen Weltgesetze; ja

*) Abel Bergaigne, Religion védique, p. 224.

die Meinung leuchtet durch, dass mit der Störung der ersteren auch die letzteren ihre Macht einbüßen *).

Eine verbreitete, aber freilich meist bald durch die Noth des Daseins zurückgedrängte Form dieser Scheu vor der Natur besteht in der Schonung der Thiere. Auch die Tödtung des Thieres ist ja ein Verstoß gegen die natürliche Ordnung, der um so tiefer empfunden wird, je mehr entweder specielle Gestaltungen des mythologischen Denkens bestimmte Thiere mit den Göttern in directe Beziehung bringen, oder je mehr die Gleichartigkeit des Fühlens und Handelns der Thiere mit dem menschlichen sich einprägt. Wahrscheinlich hat zuerst das Thieropfer dem Menschen über das widerstrebende Gefühl hinweggeholfen. Die Tödtung des Thieres, unerlaubt zu eigenen Zwecken, galt als gottgefällig in der Form des religiösen Opfers, und das dem Gott geweihte Thier konnte nun auch von dem Menschen verzehrt werden. Darum so vielfach, zum Theil bis in unsere Zeiten, der Cultus das Schlachten der Thiere, auch wo es zu alltäglichen Zwecken geschieht, mit besonderen religiösen Ceremonien umgibt. Für die Beziehung zum Naturgefühl ist es bezeichnend, dass sich in jenen philosophischen Secten, in denen der Natursinn zu einem Bestandtheil mystischer religiöser Ideen geworden war, die Scheu vor der Tödtung der Mitgeschöpfe am längsten erhalten hat. So empfahlen die Pythagoreer und noch in späterer Zeit die Neuplatoniker die Enthaltung vom Fleischgenusse. Hier wird der Natursinn zu einer Quelle der Askese, welche in ihren ersten Motiven von den sonstigen Ursachen dieser Lebensanschauung weit abliegt, aber, da sie in ihrem Effect mit den letzteren zusammentrifft, vermöge der unvermeidlichen Rückwirkung des Zwecks auf das Motiv schliesslich selbst in diesem übereinstimmend wird. Auch der schwärmerische Anhänger des naturalistischen Pantheismus übt zuletzt die Askese nicht um des Objectes sondern um der beseligenden Folgen willen, die er für sich selbst zu gewinnen sucht.

Dem mythologischen Denken, das die ewigen Ordnungen der Natur als innig verwebt mit der sittlichen Weltordnung vorstellt, wird so die Natur eine äussere Erzieherin zur Sittlichkeit, ähnlich wie die religiösen Gefühle die frühesten inneren Beweggründe sittlicher Lebensführung bilden. Beide Motive aber verschmelzen wieder für das naive Bewusstsein zu einer übereinstimmenden Ge-

*) Vgl. L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 80 ff.

samtwirkung. Wenn man daher vom philosophischen wie vom religiösen Standpunkte aus die Unvollkommenheiten dieser Stufe, den Mangel intellectueller Cultur und selbstloser Religiosität hervorhebt, so sollte darüber nicht vergessen werden, dass das sittliche Gefühl ebenso wie das Gefühl für das Schöne auf dem Boden des Mythos entstanden ist und, soweit wir die menschliche Natur kennen, auch nur entstehen konnte.

Der erste Schritt zu einem Wandel dieser Anschauung vollzieht sich, indem nicht mehr, wie im ursprünglichen Mythos, natürliche und sittliche Weltordnung mit einander verschmelzen, sondern indem die äussere Ordnung der Dinge nur noch als ein Symbol oder auch als ein sinnenfälliges Zeugniß der inneren sittlichen Ordnung des Lebens erscheint, ein Schritt der mit der Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte unmittelbar zusammenfällt. Das befreite Naturgefühl, das nun um so inniger die Verwandtschaft äusserer Eindrücke mit den inneren Seelenstimmungen sympathetisch empfindet, ist darum jener Scheu vor gewaltsamen Veränderungen der Naturordnung keineswegs ledig geworden. Ja der Uebergang der mythologischen in die ästhetische Stimmung macht, wie die Verwandtschaft mit den eigenen Gefühlen, so auch die vorbildliche ethische Bedeutung der Naturordnungen nur zu einer um so tiefer empfundenen. Aus der selbst entgötterten Welt ist darum der göttliche Hauch nicht gewichen. Er ist nur allgegenwärtiger, freier von äusserlich überkommenem, aber innerlich nicht nachempfundenem Glauben geworden. Noch wird in Wahrheit die Natur selbst als ein Göttliches empfunden; nur die einzelnen Naturgegenstände hören auf als menschenähnliche Götter zu gelten. Die religiöse Bedeutung dieser Anschauung tritt überall bei den Dichtern und Philosophen der classischen Zeit, am sprechendsten aber im Platonischen Timäus, diesem vollendeten Beispiel einer das Mythische zu ästhetischer Symbolik erhebenden philosophischen Dichtung, hervor. In der Weltordnung hat die schöpferische Gottheit das Sittengesetz verkörpert. Die Natur wird daher bewusster denn früher als Versinnlichung des Göttlichen, das selbst wieder mit dem sittlich Guten eins ist, erfasst; und sie vermag um so mehr durch diesen Gedanken, der in sie gelegt wird ästhetisch erhebend zurückzuwirken, da sie der menschenähnlichen Bewegter ledig geworden ist, die in ihrer gesetzlosen Willkür allzu sehr Ebenbilder menschlichen Lebens waren, als dass sie sich überall zu Vorbildern desselben geeignet hätten. Es ist

nicht bedeutungslos, dass dieser Uebergang der mythologischen in die ästhetische Naturanschauung mit der ersten Erkenntniss physischer Weltgesetze zusammenfällt. Indem diese die mythologische Anschauung unwiederbringlich zerstört, steigert sie zugleich die Erhabenheit des Bildes, das sich der ästhetischen Betrachtung darbietet.

Dennoch brachte die wissenschaftliche Vertiefung in die Naturprobleme unvermeidlich zugleich eine Gefahr mit sich, die bald der erhabenen Naturanschauung die sie gewährte entgegenwirkte: diese Gefahr entsprang aus der verstandesmässigen Betrachtung der Natur, welche allmählich auch die Wirkung auf den Betrachtenden in ihrem Sinne umgestalten und so jenem ethischen Eindruck, den das Ganze der Naturordnung dereinst auf das menschliche Gemüth ausgeübt, ein Ende bereiten musste. Wie an die erste wissenschaftliche Erfassung der Gesetzmässigkeit der Weltordnung der Uebergang der mythologischen in die ästhetisch-religiöse Betrachtung, so ist daher an die exactere Entwicklung der Naturwissenschaft der allmähliche Untergang auch dieser späteren noch immer den objectiven ethischen Werth der Natur anerkennenden Auffassung geknüpft. Die Natur hört darum nicht auf, durch die ästhetischen Wirkungen die sie hervorbringt auch ethisch zu wirken; aber sie entfaltet diese Wirkungen nur durch die ethischen Gedanken, die das dichterisch gestimmte Gemüth willkürlich in sie hineinlegt; und dieses ist sich seines Thuns mindestens insofern bewusst, als es an den objectiv ethischen Gehalt der Naturerscheinungen selbst nicht mehr glaubt. Die Zeit hat aufgehört, wo zwar der mythologische Inhalt der Naturanschauung verloren gegangen, dafür aber der religiöse in einer um so reineren, weil ausschliesslich ästhetischen Form erhalten geblieben war. Die Natur ist jetzt nicht bloss entgöttert, sondern auch entgöttlicht: sie spiegelt, wie in der mythologischen Periode, in allen ihren Gestaltungen nur menschliche Gefühle und Leidenschaften wieder, aber sie spiegelt sie als menschliche und darum kann die Phantasie hier, wie auf der vorangegangenen Stufe, frei sich bethätigen, ohne an überkommene Vorstellungen gebunden zu sein.

Mit dem mythologischen Denken hat so diese letzte Stufe die liebevolle Vertiefung in das Einzelne, mit der unmittelbar vorangegangenen hat sie die subjective Freiheit des Geistes gemein. Ueber beiden steht sie dadurch, dass der Mensch in der Natur nur sich selbst wiederfindet. Er sucht sie auf, um in seinem eigenen Wesen

von ihr erregt zu werden, und, wo sie ihm nicht von selbst diesen Wunsch erfüllt, da gestaltet er sie um nach seinen Bedürfnissen. Darum ist hier die Scheu vor der Natur ebenso wie das religiöse Gefühl, das sich an ihre Gesetzmässigkeit knüpft, geschwunden, und den menschlichen Zwecken, denen die Natur dienen muss, entspricht es, dass in ihr das Liebliche und Rührende mehr als das einfach Schöne, das Furchtbare und Ueberraschende mehr als das ruhig Erhabene die Phantasie, die nach äussern Bildern ihrer inneren Stimmungen sucht, gefangen nimmt.

Dem Ineinsleben mit der Natur, welches so dieser Form des Natursinns eigen ist, entsprechen aber neue ethische Wirkungen, die gerade aus der Unmittelbarkeit, mit der das menschliche Gefühl mit dem äusserlich Angeschauten verschmilzt, ihre Macht über das Gemüth gewinnen. Doch wegen ihrer bloss subjectiven Bedeutung sind eben diese Wirkungen so vielgestaltig wie die menschlichen Gemüthsbewegungen selber. Sie können sittliche Triebe verstärken und der künstlerischen Darstellung ethischer Motive eine zuvor nicht erreichte Lebendigkeit verleihen; aber die zwingende Gewalt, mit welcher dereinst die Idee einer Natur und Leben umfassenden Weltordnung in der Naturanschauung gegenständlich sich einprägte, hat aufgehört. Auch darin bethätigt sich innerhalb der grösseren Mannigfaltigkeit die grössere Freiheit dieses Naturgefühls. In der Kunst tritt der Gegensatz zu den vorangegangenen Entwicklungsstufen besonders in der innigen Verwebung der Naturschilderung mit der Darstellung menschlicher Gefühle und Leidenschaften hervor, wobei bald das menschliche Gemüth, bald umgekehrt die Natur als das *primum movens* erscheint, bald aber auch beide, Inneres und Aeusseres, so unmittelbar in einander fliessen, dass von einem Früher oder Später nicht geredet werden kann. Für die Macht dieser Naturstimmung legt die Thatsache das lauteste Zeugniß ab, dass sich nun zum ersten Male Poesie und bildende Kunst Lebensgebiete erobern, die im wirklichen Leben freilich nie ohne eine ethische Bedeutung gewesen waren, die aber doch jetzt erst der dichterischen Idealisierung allgemeiner zugänglich werden. Das wichtigste dieser von der Kunst neu eroberten Lebensgebiete ist das der Liebe. Wie wäre die Liebe, wie sie die moderne Kunst als ihr unerschöpfliches Grundthema namentlich in Lyrik und Roman verwerthet, denkbar ohne unser modernes Naturgefühl, ohne jene unmittelbare Verschmelzung des äusseren Eindrucks und der inneren Stimmung, von der die Goethe'sche Dichtung ein so unnachahmliches Beispiel gibt?

Und wie sehr steht hinter der ethischen Bedeutung der Liebe in der heutigen Dichtung die Rolle zurück, die dem Liebesgott Eros in der antiken Kunst zufällt! Eine Ahnung der ungeheuren ethischen Macht dieses Motivs begegnet uns wohl zum ersten Male in dem wunderbaren Dithyrambus auf den Eros, den Plato im Phädrus seinem Sokrates in den Mund legt. Auch hier ist es diesem Philosophen vor andern geglückt, die Gedankenwelt künftiger Zeiten voranzunehmen.

Der grösseren Freiheit und Vielgestaltigkeit, in der sich das bloss noch von subjectiven Seelenstimmungen geleitete Naturgefühl bethätigt, entspricht nun freilich nicht allein die Fähigkeit dieses Gefühls ethischen Motiven jeden Inhalts sich anzupassen, sondern es entspringt daraus auch ein Umschmelzen der Natureindrücke im Interesse der subjectiven Individualität, welches den guten wie den schlimmen Seiten der letzteren gleichmässig gerecht wird. Dem subjectiv gewordenen Naturgefühl haben sich früher unbekannte Beziehungen der Natur zum Gemüthsleben offenbart, aber jene objective Bedeutung, die dereinst die Naturordnung als ein Vorbild sittlicher Weltordnung besass, ist ihm unverständlich geworden. So kommt es, dass gerade auf dieser Stufe mit dem tiefsten Naturgefühl und dem feinsten Sinn für gewisse ethische Lebensrichtungen schwere sittliche Mängel sich verbinden können. Kleinlicher Egoismus und aufopfernde Liebe, hartherzige Grausamkeit und zarte Empfindsamkeit wohnen häufiger im modernen als im antiken Charakter beisammen; ja manche dieser Verbindungen sind gerade wegen des Strebens der Contraste nach Ausgleichung nicht ungewöhnlich: die Mischung sentimentaler Gefühlschwelgerei und blutdürstigen Menschenhasses, wie sie der Charakter eines Robespierre in sich birgt, ist ein echtes Erzeugniss jener modernen Naturschwärmerei, welche für die Gefühle die sie zu pflegen wünscht Anregungen aus der Natur schöpft, aber ausserhalb dieser Sphäre ästhetischen Genusses und einseitiger sittlicher Herzensbildung die Scheu vor der Natur nicht mehr kennt, welche den vielleicht minder gefühlsstarken, dafür aber keuscheren und reineren Natursinn früherer Zeiten beseelt hatte. So sind auch hier den Vorzügen grösserer Freiheit und Mannigfaltigkeit der Entwicklungen Gefahren beigesellt, die eine rohere Stufe nicht kannte.



2. Die Cultur und die Sittlichkeit.

a. Der Begriff der Cultur.

Der Begriff der Cultur ist von der *Cultura agri*, der Bebauung und Bewirthschaftung des Bodens ausgegangen. Dieser ursprünglich engeren Bedeutung entspricht zugleich der Anfang der Cultur selbst. Denn alle Cultur hat mit dem Uebergang zum Ackerbau und zur sesshaften Lebensweise begonnen. Hier stehen daher Natur- und Culturbedingungen des sittlichen Lebens in unmittelbarem Zusammenhange. Indem die Anfänge der Cultur mit innerer Nothwendigkeit aus den Veränderungen der äusseren Lebensverhältnisse hervorgehen, setzen sie aber zugleich ein geistiges Leben voraus, welches sich nicht passiv den Natureinflüssen hingibt, sondern diese selbstthätig nach menschlichen Lebenszwecken zu gestalten und umzuwandeln sucht. Darum nimmt nun in seiner erweiterten Bedeutung der Begriff der Cultur jene Veränderungen in sich auf, welche aus der allmählich über alle Lebensgebiete sich ausbreitenden Beherrschung der natürlichen Bedingungen entspringen. Der ursprünglichen Naturbestimmtheit tritt so die Cultur als active Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke gegenüber. Diese Wirkung des Geistes auf die Natur ist von tiefgehenden Rückwirkungen auf das geistige Leben selber begleitet, indem die Erfindung der Hilfsmittel, die der Beherrschung der Natur dienen sollen, eine fortwährende Steigerung und Vervollkommnung der geistigen Fähigkeiten herbeiführen. So kommt es, dass schliesslich der Begriff der Cultur auf alle diese Enderfolge der Culturthätigkeit, auf die intellectuellen, sittlichen und ästhetischen Erwerbungen menschlicher Geistesarbeit nicht minder wie auf die äussere Vervollkommnung des Daseins angewandt wird. An die Stelle der Natur ist so der menschliche Geist selbst als das zu verändernde Object getreten. Die *cultura mentis* wird hier als ein der *cultura agri* analoger Vorgang gedacht, und rein intellectuelle, von dem Zweck der Beherrschung der Natur weit abliegende Beschäftigungen treten mit ein in die Reihe der Cultureinflüsse.

Eine Untersuchung der ethischen Wirkungen der Cultur wird zunächst von der ursprünglichen Bedeutung derselben auszugehen haben. Die Regelung des Besitzes, die Erfindung der Werkzeuge, die Vervollkommnung der Verkehrsmittel sind die hauptsächlichsten

dieser primitiven Culturfactoren, an welche dann aber als eine Rückwirkung derselben jene Cultur des Geistes sich anschliesst, die auf den höheren Stufen dieser Entwicklung den Hauptinhalt des Culturbegriffs für sich in Anspruch nimmt.

b. Die Regelung des Besitzes.

Unter allen Culturbedingungen die früheste ist die Ausbildung geordneter Besitzverhältnisse. Die Regelung des Besitzes erscheint überall unter den ältesten Normen der Sitte, und sie erweist sich als die hauptsächlichste Aufgabe einer beginnenden Gesetzgebung. Derjenige Besitz aber, der sich zunächst eine gesicherte Anerkennung erringt, ist der Grundbesitz. In seinen Anfängen ist er wahrscheinlich überall Gesamteigenthum. Der Stammesverband betrachtet den Boden, den er urbar gemacht hat und den er mit gemeinsamen Kräften gegen äussere Feinde vertheidigt, als einen gemeinsamen Besitz, von dem er jedem seiner Angehörigen einen Theil zur Benutzung zuweist. Auf doppelte Weise ändern sich diese primitiven Verhältnisse, von denen sich bei Natur- und Culturvölkern da und dort noch Spuren erhalten haben*). Einerseits geht das den Einzelfamilien zur Benützung zugewiesene Land allmählich in deren freies Eigenthum über; anderseits führt die eintretende Ständescheidung zur Entstehung eines herrschenden und zugleich besitzenden Standes und eines dienenden oder hörigen Standes, dem dann allmählich ein Theil des Bodens als Lehen zugewiesen wird, um schliesslich, ähnlich wie im vorigen Falle, in seinen freien Besitz überzugehen**). Die Bildung des Privateigenthums auf dem Wege einer Ausscheidung aus dem Gesamteigenthum und die allmähliche Befreiung desselben von den ihm noch längere Zeit anhaftenden Lasten und Beschränkungen ist demnach beiden Entwicklungen gemeinsam. Eine Erinnerung an

*) Vgl. E. de Laveleye, das Ureigenthum. Deutsch von Karl Bücher. 1873. Ueber hierhergehörige Erscheinungen in Polynesien Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 168, 792. Ueber den Gemeindebesitz in Russland v. Haxthausen, Die ländliche Verfassung Russlands. Leipzig 1866, und die hierauf bezüglichen Bemerkungen von Eckardt, in Baltische und russische Culturstudien, S. 480 ff.

**) Vgl. hierzu J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2. Ausg. S. 491 ff. W. Arnold, Zur Geschichte des Eigenthums in den deutschen Städten. Basel 1861.

diese mühsame Erringung des eigenen Bodens ist aber in den Vorrechten und Schutzmassregeln, mit denen überall die frühesten Rechtsordnungen den Grundbesitz umgeben, erhalten geblieben. So erkennt noch die Solonische Gesetzgebung den beweglichen Besitz nicht als dauerndes Eigenthum an, und sie ist daher bemüht die Verpflichtungen die sich auf denselben beziehen ebenso zu mildern, wie sie umgekehrt auf den Schutz und die Erhaltung des Landbesitzes bedacht ist; und nicht minder beruht der dem Servius Tullius zugeschriebene Vermögenscensus durchaus auf der Voraussetzung, dass der Landbesitz ausschliesslich die Grösse des Vermögens bestimme.

Schon im Alterthum ist aber allmählich, innig zusammenhängend mit der Scheidung der Stände und namentlich mit der Bildung einer Classe freier Arbeiter, die neue Form des beweglichen Capitalbesitzes entstanden. Das Privatcapital, dieser in der Form von Tauschmitteln niedergelegte Ueberschuss ersparter Arbeit, hat dann eine wachsende Bedeutung gewonnen und besonders in der römischen Gesetzgebung Einrichtungen zu seiner Anerkennung und seinem Schutze und nebenbei auch solche zur Verhütung seines Missbrauchs hervorgerufen. Sobald nun diese beiden Formen des Eigenthums, Grundbesitz und bewegliches Capital, unter annähernd gleichen Bedingungen des rechtlichen Schutzes in Concurrrenz mit einander traten, musste unvermeidlich der bewegliche allmählich über den unbeweglichen Besitz den Sieg davon tragen, da jener einer vielgestaltigeren Verwerthung und einer fast unbegrenzten Anhäufung fähig war. Diese Verschiebung der Werthverhältnisse des Besitzes, wie sie in der Neuzeit eingetreten ist und durch die sonstigen Fortschritte der materiellen Cultur befördert wurde, ist aber von den weittragendsten ethischen Folgen begleitet gewesen. So lange der Grund und Boden vorzugsweise als gesichertes Eigenthum gilt, wird dem ererbten Vermögen, gegenüber dem erworbenen, der Vorzug eingeräumt. Ja an das letztere heftet sich leicht, wie dies vor allem in der besten hellenischen Zeit geschah, die Vorstellung einer des freien Mannes nicht würdigen Beschäftigung und Lebensstellung. Diese Anschauung, aus dem fortwirkenden Gefühl der Stammes- und Familiengemeinschaft hervorgegangen, ist ihrerseits ganz dazu angethan dasselbe zu stärken. Den ererbten Besitz zu bewahren und ihn ungeschmälert den Nachkommen zu hinterlassen, gilt als Pflicht der Pietät gegen die Vorfahren*). In diesem Sinne rühmt

*) L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 390.

sich der alte Kephalos im Eingange der Platonischen Republik, dass er zwischen seinem Reichthümer erwerbenden Grossvater und seinem verschwenderischen Vater die rechte Mitte gehalten, da er seinen Söhnen etwas wenigens mehr hinterlasse, als er selbst empfangen habe*). Bis in unsere Tage hat sich ein Rest dieser Anschauungen, zum Theil untermischt mit der älteren Bevorzugung des Grundbesitzes, in allen denjenigen gesetzlichen Bestimmungen und wirthschaftlichen Bestrebungen erhalten, welche eine Theilung des Grundbesitzes zu verhüten suchen. Aber die vorwaltende Entwicklung der Cultur hat mehr und mehr dazu geführt, den Werth des Erwerbs in den Vordergrund zu rücken und damit dem beweglichen vor dem festen Besitz auch in ethischer Beziehung den Vorrang zu verschaffen. Der antike Mensch arbeitet für die Gegenwart, der moderne für die Zukunft. Jener sucht durch den Gebrauch, den er von seinem Eigenthum zu persönlichen und gemeinnützigen Zwecken macht, der Tradition seiner Vorfahren treu zu bleiben; dieser wünscht, wo er über die Befriedigung der Ansprüche, die er selbst und die Gesellschaft an den Ertrag seiner Arbeit stellen, hinauszugehen vermag, für seine Kinder zurückzulegen, und nicht selten leitet ihn dabei der Wunsch, dass ihnen das Leben müheloser werden möchte, als es ihm selber geworden ist. Dass jede dieser Anschauungen ihre sittlichen Vorzüge und Nachtheile hat, wird Niemand bestreiten. Für uns gilt es nicht zwischen ihnen zu wählen, da der Gang der Cultur niemals umgekehrt werden kann. Wenn die sittlichen Grundlagen der Besitzverhältnisse in der Zukunft Aenderungen erfahren sollen, wie es wahrscheinlich der Fall ist, so kann dies nicht geschehen, indem das Alte wiederum neu wird, sondern nur indem aus dem Neuen abermals Neues hervorgeht. Liegt der sittliche Werth der antiken Anschauung in Gemeinsinn und Pietätsgefühl, so ist die moderne dagegen von einem lebendigeren Interesse für den engeren Kreis der Familie erfüllt, einem Interesse, das in gleichem Masse zunahm, als die Kreise der bürgerlichen und politischen Gemeinschaft sich erweitert haben. Dadurch liegt aber allerdings auch die Gefahr egoistischer Engherzigkeit dem modernen Menschen näher, und der gesteigerte Erwerbstrieb führt, indem er die Leistungsfähigkeit für sittliche Zwecke vergrössert, gleichzeitig sittliche Gefahren herbei. Geiz, Habsucht, Ausbeutung und Uebervortheilung Anderer, Genusssucht und völliges Versinken in materielle Interessen sind

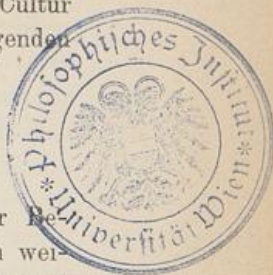
*) Plato, Republ. I. 4.

sicherlich Eigenschaften, zu deren Ausbildung die moderne Cultur ebenso reiche Hilfsmittel wie zur Bethätigung sittlicher Tugenden geschaffen hat.

c. Die Erfindung der Werkzeuge.

Mit den Besitz- und Erwerbsverhältnissen in nächster Beziehung steht das Werkzeug. Zu den Arbeitswerkzeugen im weiteren Sinne gehört auch das Hausthier. Seine Zähmung und Züchtung ist eine der frühesten erfinderischen Thaten, die von der Begründung des Landbaues ausgegangen sind. Indem das arbeitende Thier den Menschen entlastet, mildert es den Unterschied zwischen dem Freien und Unfreien. Hat auch die Slaverei lange noch neben der Benutzung der Zugthiere fortbestanden, so ist doch das Loos der Slaven von dem Augenblick an ein menschlicheres geworden, wo sie nicht mehr selbst den Pflug über das Feld führten oder, wie im alten Aegypten, die Steine zu den Bauten der Könige und Vornehmen herbeischleppten. Dem Naturmenschen ist das Thier der gefährlichste Feind: vor ihm sucht er Zuflucht in finsternen Höhlen oder auf dem ungesunden Pfahlwerk, das er in Seen und Sümpfen errichtet. Dem beginnenden Culturmenschen ist es der grösste Wohlthäter: es hat ihn mit Nahrung versorgt, ihm den Pflug aus der Hand genommen, seinen Rücken entlastet, und zu allem dem hat es seinen Erfindungsgeist zur Schaffung künstlicher Werkzeuge angetrieben, die es möglich machten die thierische Muskelkraft zweckmässig zu verwerthen. Uralt ist die Erfindung der Ackerbauwerkzeuge und des Wagens; aber wo der Mensch auf die Ausnützung seiner eigenen Kraft beschränkt blieb, wie noch heute in manchen Gegenden Innerafrikas, da sind diese Werkzeuge auf ihrer primitivsten Stufe verblieben. Erst das Zugthier hat durch seine grössere Leistungsfähigkeit auch jene ersten Erfindungen der Technik leistungsfähiger gemacht.

Weit überholt freilich hat alles wozu im Laufe einer langen Cultur thierische Arbeit den Menschen angeregt die Verwerthung der todten Naturkräfte, die so sehr ein Werk der neuesten Cultur ist, dass die sittlichen Folgen, die aus diesem Umschwung hervorgehen müssen, heute höchstens in ihren Anfängen sich übersehen lassen. Nicht nur das Thier, auch der Mensch selbst ist aus lange gewohnten Gebieten der Arbeit verdrängt worden. Der rein mechanischen ist allmählich ein Theil jener Leistung gefolgt, die



eine frühere Zeit nicht ohne eine fortwährende Bethätigung intellectueller Kräfte auszuführen vermochte. Unsere Maschine sucht nicht bloss die Muskelkraft sondern auch die Intelligenz des Handwerkers zu ersetzen. Die unzähligen kleinen Summen geistiger Arbeit, die das alte Handwerk in der Einzelproduction verausgabte, werden durch jenen einmaligen Act erfinderischer Leistung erspart, der sich in der Construction der Maschine bethätigt. Dadurch ist die Einzelarbeit des Menschen wieder auf die rein mechanische Stufe herabgedrückt, nur dass gegen früher diese mechanische Leistung selbst auf das kleinste Mass beschränkt wurde. Die Intelligenz und Kraft eines Kindes, das auf wenige leichte Handgriffe eingeübt ist, können unter Umständen eine schwierige technische Leistung zu Stande bringen. Unvermeidlich steigt und sinkt aber nicht nur der äussere Werth sondern auch die sittliche Schätzung der Arbeit mit der Höhe individueller Leistungsfähigkeit, die zu ihr erfordert wird. In dem technischen Fortschritt der Cultur liegt daher die schwere Gefahr eines gewaltigen sittlichen Rückschritts. Hat das arbeitende Thier dereinst den Unterdrückten aus der Slaverei befreit, so droht die Maschine den Besitzlosen wieder zum Slaven zu machen. Dieser Gefahr kann nur derjenige sein Auge verschliessen, der die Schläge nicht merkt die den Rücken des Andern treffen. Aber verkehrt wäre es freilich, auch hier Hülfe zu hoffen, indem man den vergeblichen Versuch machte das Rad der Weltgeschichte wieder rückwärts zu drehen. Die Gefahren, welche die Cultur mit sich führt, kann nur der weitere Fortschritt der Cultur wieder beseitigen. Zum Theil mag hier die Hülfe von der Vervollkommnung der technischen Werkzeuge selbst kommen, die, indem sie die Aufgabe der Entlastung von mechanischer Arbeit vollenden, der Bethätigung jener intellectuellen Kräfte um so freieren Raum lassen, die niemals durch todte Werkzeuge zu ersetzen und daher niemals in ihrem Werthe herabzudrücken sind.

In einer, freilich äusserlichen Richtung hat dieser ihre eigenen Nachtheile ausgleichende Einfluss der Technik längst schon begonnen: in dem umfassenderen materiellen und geistigen Verkehr, der sich durch die maschinenmässige Verwendung der bewegenden Naturkräfte entwickelt, besteht sicherlich ein befreiender Fortschritt. Das Beste aber wird auch hier der sittlichen Gesinnung zu thun bleiben, wie sie theils in dem freien gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zu einander theils in der Gesetzgebung sich bethätigt. Sind doch auch jene älteren Formen sittlicher Gebunden-

heit, welche eine nun grossentheils hinter uns liegende Culturentwicklung mit sich führte, die Sklaverei und die Leibeigenschaft, vor allen Dingen dem Machtgebot der sittlichen Pflicht gewichen.

d. Die Vervollkommnung der Verkehrsmittel.

Zwischen der technischen Verbesserung der Hilfsmittel des Daseins und der Veredlung desselben durch die geistige Cultur nimmt der Verkehr eine mittlere Stellung ein. Er selbst beruht ganz und gar auf der Anwendung bestimmter technischer Hilfsmittel. Ein Verkehr, der über die engsten und vorübergehendsten Beziehungen hinausging, hat sich erst mittelst des Wagens und der Schifffahrt zu entwickeln begonnen. Das Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität aber nähert sich mit raschen Schritten dem Ziel, wo die auf unserer Erde vorhandenen Entfernungen kein erhebliches Hinderniss für ihre Durchmessung mehr abgeben, und wo alle Theile der dem Einflusse der Cultur unterworfenen Menschheit in einem ununterbrochenen geistigen Zusammenhange mit einander stehen.

Auch hier hat sich das Hilfsmittel den Zweck erst geschaffen. Noch als die ersten schüchternen Versuche mit den neuen Hilfsmitteln des Verkehrs gemacht wurden, bewegten sich bekanntlich die Vorstellungen über ihre Tragweite in den engen Grenzen der früheren Erfahrung. Das Hilfsmittel hat aber hier nicht nur ungeahnt und fast ungewollt den Zweck geschaffen, sondern es hat auch immer mehr die Hindernisse beseitigt, die ältere Lebensgewohnheiten und internationale Rechtszustände demselben bereiteten. In diesem Wechselspiel der Erfolge hat sich der Verkehr selbst wieder als ein Hilfsmittel erwiesen, das neue, ungeahnte und in der Regel erst kurz vor ihrem Eintritt mit Bewusstsein gewollte Erfolge herbeiführte. Wir sind noch heute mitten in dieser durch den schnell wachsenden Verkehr entstandenen socialen und internationalen Umwälzung begriffen und vermögen daher deren letzte Erfolge nicht zu übersehen. Nur zwei Ergebnisse, die zugleich eine theilweise Ausgleichung mancher Uebelstände enthalten, welche die Vervollkommnung der mechanischen Technik begleiteten, sind nicht zu verkennen. Das eine besteht in der Erweiterung des wirthschaftlichen Güterverkehrs, wodurch partielle Nothlagen immer leichter ausgeglichen und namentlich diejenigen Existenzen, die von ihrer Arbeit lebend der Gunst und Ungunst wirthschaftlicher Verhältnisse am meisten ausgesetzt sind, vor verderblichen Schwankungen ihrer Lebenslage ge-

schützt werden. Die Erde ist gross genug, um alle Nothstände ausgleichen zu können, die sie im einzelnen vermöge der Naturbedingungen unter denen sie steht hervorbringt; aber erst der Verkehr lässt diese Eigenschaft allmählich zur Wirkung kommen. Das zweite, in seinen weiteren Folgen vielleicht noch wichtigere Resultat ist der ungleich grössere Umfang persönlicher Bethätigungen, der dem Einzelnen erschlossen wird. Der Arbeitsmarkt, dereinst ein örtlich oder mindestens provinziell beschränkter, ist allmählich ein nationaler und theilweise selbst internationaler geworden. Je weniger in Folge dessen das Interesse der Völker Störungen dieses wachsenden friedlichen Verkehrs erträgt, um so stärker werden die Bürgschaften gegen kriegerische Verwicklungen. Der Gedanke internationaler Schiedsgerichte, vor einem Jahrhundert noch als utopische Träumerei verspottet, ist unter der zwingenden Macht der Verkehrsinteressen schon mehr als einmal zur Wirklichkeit geworden. Die grössere Freiheit des persönlichen Verkehrs zusammen mit der gesteigerten Erzeugung und Bewegung materieller Güter hat endlich jenes Aufblühen und Anwachsen der Städte verursacht, welches, so schlimm die Schattenseiten des grossstädtischen Lebens auch sein mögen, doch der Anspannung technischer Erfindungskraft und der Verbreitung intellectuellen Bildung die grössten Dienste geleistet hat. Wenn in älteren Zeiten Kunst und Wissenschaft nur unter dem Schutz der Höfe gedeihen konnten, so bieten sich heute der Entfaltung derselben fast ebenso viele Stätten dar, als Centren städtischen Lebens einen grösseren Aufwand für öffentliche Zwecke möglich machen. In Folge dieser umfassenderen Zwecke findet aber zugleich das gemeinnützige Wirken der Einzelnen reichere Gelegenheit sich zu bethätigen, und die Grösse der allgemeinen Interessen lässt leichter engherzige Sonderbestrebungen verstummen. Denn das Wort des Dichters: „Es wächst der Mensch mit seinen grössern Zwecken“ bewährt sich hier ebenso wie auf allen anderen Gebieten des sittlichen Lebens.

Dass freilich gerade der Verkehr auch sittliche Nachtheile mit sich führt, die seine Vortheile in Schatten stellen können, wird Niemand bestreiten; ja es mag sein, dass dadurch für ganze Zeiten der Vorzug der gesteigerten Cultur ein fragwürdiger ist. Abgesehen von den sittlichen Gefahren, die das städtische Leben durch die allzuleichte Gelegenheit zur Befriedigung persönlicher Wünsche, durch die Verführung zu gewinnbringenden Beschäftigungen ohne solide Arbeit, durch den Zusammenfluss unsittlicher Elemente, welche das Getreibe der Stadt als den günstigsten Boden für ihre der Gesell-

schaft feindlichen Bestrebungen aufsuchen, mit sich bringt — die ungeheure Schnelligkeit, mit welcher der moderne Verkehr materielle Güter wie Gedanken in Umlauf setzt, übt an und für sich schon auf Jeden eine zerstreue Wirkung aus, so dass die moralische Kraft, deren der Einzelne bedarf um sich auf die Verfolgung bestimmter Lebensziele zu richten, vielleicht eine grössere ist als ehemals, während zugleich theils die öffentliche Pflicht theils der eigene Lebensberuf eine gewisse Aufmerksamkeit für alle jene unzähligen Angelegenheiten verlangt, die das allgemeine Interesse beschäftigen. Nimmt man hinzu, dass überall die geistige Production mindestens dem Umfang nach gewachsen ist, und dass die Hilfsmittel, die den neuen geistigen Erwerb bald in die zunächst dabei betheiligten bald aber auch in die weitesten Kreise verbreiten, unendlich geschäftiger sind als früher, so wird man sich der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass das Leben für den modernen Menschen zwar im einzelnen leichter, im ganzen aber um vieles schwerer geworden ist. Es stellt ihm grössere Aufgaben, und es stellt an ihn grössere Forderungen selbst ausserhalb der ihm zunächstliegenden Lebensziele. Ein Mass von Kraft, das ehemals dem Mittel der Ansprüche genügen mochte, kann heute unter der Last derselben zusammenbrechen. Gleichwohl lassen diese Schatten der Cultur den Wunsch nicht aufkommen, dass das Werk derselben ungethan geblieben wäre. Wie für den Einzelnen grosse Unternehmungen nicht möglich sind ohne grosse Gefahren, so ist die Cultur kein Gut, das Allen die von ihm berührt werden auch unmittelbar reife sittliche Früchte bescheert, sondern dieses Gut setzt nur in den Stand im Guten wie im Schlimmen mehr zu erreichen, als ohne dasselbe erreichbar wäre.

e. Die geistige Cultur.

In dieser Beziehung steht mit der Entwicklung der Besitzverhältnisse, der technischen Hilfsmittel und des Verkehrs auf einer Linie der von ihnen bestimmte letzte Factor der Cultur, der die Effecte aller andern zusammenfasst, die geistige Cultur. Je allgemeiner die intellectuelle Bildung ist, je mehr ein gewisses Mass derselben zur Forderung wird, die nicht nur der Einzelne an sich selbst, die Familie an ihre Glieder, sondern sogar der Staat an seine Bürger stellt, um so mehr wird dadurch das hauptsächlichste Hinderniss beseitigt, welches der praktischen Humanität die thatsächliche

Ungleichheit der Menschen in den Weg legt. Die Forderung der allgemeinen Menschenliebe behält immer den Charakter eines theoretischen Postulates, so lange eine tiefe Kluft geistiger Bildung den Menschen vom Menschen trennt. Ein weitgereister Naturforscher hat die Aeusserung gethan, er liebe den Neger, wenn er sich in einer möglichst grossen räumlichen Distanz von ihm befinde; doch diese theoretische Liebe verwandle sich in instinctive Abneigung, sobald er dem schwarzen Menschenkind unmittelbar gegenüberstehe. Es ist aber nicht sowohl der abweichende physische Habitus als die völlige Verschiedenheit des Denkens und Fühlens, welche die Annäherung erschwert. Sobald die gemeinsame Bildung übereinstimmende Vorstellungen und Interessen erweckt hat, lernen wir allmählich über jene äusseren Unterschiede hinwegsehen.

Doch die Gleichheit der Bildung schliesst nicht etwa Gleichheit des Wissens und Könnens in sich. Diese findet nicht bloss an der thatsächlichen Ungleichheit der menschlichen Anlagen ihre Schranken, sondern sie verträgt sich auch schlechterdings nicht mit jener Vielseitigkeit der Bestrebungen, welche ihrerseits eine nothwendige Folge der Entwicklung der Cultur und der Bildung ist. Vielmehr beschränkt sich die Forderung der Gleichheit naturgemäss auf diejenigen Lebensgebiete, die wirklich Allen gemeinsam sind, auf die allgemein menschlichen Interessen also, die theils aus der Zugehörigkeit zur nämlichen bürgerlichen Gesellschaft theils aber, über diese hinausreichend, aus den übereinstimmenden sittlichen und ästhetischen Anschauungen und Gefühlen entspringen. Unsere modernen Bildungsbestrebungen wandeln darin nicht selten auf Irrwegen, dass sie diese Gemeinschaft der Bildung, die allein erstrebenswerth und beglückend ist, mit einer Uebereinstimmung des Wissens und Könnens verwechseln, die, wenn überhaupt erreichbar, für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ein Unglück oder mindestens eine überflüssige Last wäre. Hand in Hand mit jenen falschen Bildungsbestrebungen geht aber das falsche Streben nach Gleichheit, welches nicht in den von Beruf, Lebensstellung und äusseren Glücksgütern unabhängigen sittlichen Eigenschaften, sondern umgekehrt gerade in diesen äusseren Dingen die Gleichheit herzustellen sucht. Auch dieses Streben freilich ist nicht ganz ohne ein sittliches Motiv. Insoweit es aus der Ansicht entspringt, dass eine gewisse Sicherheit der äusseren Lebensführung erforderlich sei, wenn jene Gleichheit der sittlichen Bildung wirklich ermöglicht werden solle, hat es in der Beschränkung auf diese Forderung seine volle Berechtigung. Unter

allen bedenklichen Moralprincipien ist das der sogenannten Selbsthülfe eines der zweideutigsten. Vortrefflich für den, der den Willen und die Kraft hat sich selbst zu helfen, heilsam für den, dem es nur an der nöthigen Energie des Handelns fehlt, aber werthlos für jenen, der zu schwach ist um den Kampf zu bestehen, ist es ein Verbrechen im Munde desjenigen, der es auf Andere anwendet denen er nicht helfen will. Da die Gleichheit der Bildung sich niemals auf die Gleichheit des Wissens und Könnens beziehen kann, so wird sie auch niemals die Unterschiede der Leistungsfähigkeit der Menschen, der Stellung und des Einflusses, die sie sich durch jene erringen, beseitigen können. Es sei denn dass es möglich wäre der Fiction gewaltsam Geltung zu schaffen, dass alle Anlagen und alle Leistungen einander gleichwerthig seien. Gegen die Gleichheit der Anlagen hat aber die Natur ihr Veto eingelegt, und die gleiche Werthschätzung aller Leistungen kann gegen unsere intellectuellen, ästhetischen und ethischen Urtheile nicht Stand halten. So bleibt denn nur eine Gleichheit als möglicher und wirklicher Zweck übrig: sie besteht in dem gleichen Recht zur Erwerbung der geistigen Güter, welche die Cultur hervorgebracht hat. Dieses Recht schliesst, wenn es nicht eine leere Form bleiben soll, die Forderung ein, dass, so verschieden die Lebensstellungen der Einzelnen auch sein mögen, Keinem durch den Kampf mit der Noth des Daseins die Theilnahme an jenem der Menschheit gemeinsamen Besitze versagt sei. Diese Forderung bleibt jedoch ein sittliches Postulat, welches von der Cultur selbst ebenso sehr bedroht wie unterstützt wird, und welches daher nicht als ihr Ergebniss, sondern als ihre nothwendige ethische Ergänzung sich darstellt.

f. Die sittlichen Vortheile und Nachtheile der Cultur.

Hierin ist die Antwort schon angedeutet, welche uns die Betrachtung der Thatfachen des sittlichen Lebens auf die alte Streitfrage gibt, ob die Cultur die Sittlichkeit fördere oder nicht. Der ethische Einfluss der Cultur ist überall ein doppelseitiger. Wie sie der Vertiefung und Verfeinerung der sittlichen Begriffe Vorschub leistet, so eröffnet sie nicht minder der Abweichung vom Guten die mannigfaltigsten Wege. Sie schafft neue Verbrechen, die, wie verschiedene Gestalten des Betrugs und der Fälschung, erst durch die Bedingungen der Cultur hervorgerufen werden; und sie gibt den ältesten Formen der Rechtsverletzung, dem Raub und dem Mord,

neue Waffen in die Hand, die, in dem Masse als sie selbst Erfindungskraft und planmässige Vorausberechnung in Anspruch nehmen, die moralische Schwere des Verbrechens vergrössern. Dazu kommt, dass Motive, die auf einer früheren Stufe ihre moralische Wirkung nicht verfehlen, auf einer späteren unwirksamer werden. Indem die verwickelten Verhältnisse der Gesellschaft die Aussicht eröffnen, dass der Urheber einer That unerkannt bleibe, bösst die Furcht vor der Strafe ihre abschreckende Wirkung ein. Von den schlimmsten Folgen wird aber namentlich die Erschütterung der religiösen Beweggründe des sittlichen Handelns. Für denjenigen, dessen Sittlichkeit bloss in der Furcht vor einer künftigen Wiedervergeltung ihre Quelle hat, fällt jede Veranlassung weg sich vor der Schuld zu bewahren, wenn ihm der Glaube an diese Wiedervergeltung verloren ging. Nun bringt freilich die geistige Cultur neue und unegoistische Triebfedern der Sittlichkeit hervor, die im einzelnen Fall jenen Verlust wohl ersetzen können. Aber nicht immer halten Gewinn und Verlust sich die Wage. Ganze Zeitalter leiden, wie der Sittenverfall in der römischen Kaiserzeit eindringlich lehrt, unter der Schwere des Schicksals, dass ihnen die alten Motive der Sittlichkeit verloren gegangen sind und sie neue noch nicht gewonnen haben.

So stehen überall der höheren ethischen Vervollkommnung, zu der die Cultur die Hülfsmittel bietet, die stärkeren Antriebe zur Immoralität und die Hülfe, die sie bereitwillig auch dieser gewährt, gegenüber. Hierdurch kommt es, dass auf einer primitiven Culturstufe der moralische Zustand ein gleichförmiger ist. Wie der Naturmensch schon in seinem physischen Habitus geringe individuelle Unterschiede darbietet, so sind auch auf moralischem Gebiet die Abweichungen nach oben und unten von einem mittleren Zustande unerheblichere. Könnte darum nicht, wenn man nur auf die Gesamtsumme der Güter und Uebel blickt, der grössere Werth des Guten, der auf der Höhe der Cultur erreichbar ist, durch die Steigerung des Schlechten überwogen werden? Und würde dann nicht jener ursprüngliche Zustand, wo der Mensch zwar das Gute noch nicht in seinen schönsten, aber auch das Schlechte nicht in seinen hässlichsten Formen kennt, an sich vorzuziehen sein? In der That, diese Frage ist aufzuwerfen. Aber es ist ebenso gewiss, dass sie niemals zu beantworten ist, wenigstens in dem Sinne nicht, in dem eine solche Antwort allein einen ethischen Werth hätte, unter der Voraussetzung nämlich, dass dem Menschen die Wahl zwischen verschiedenen Cultur-

stufen freistünde, ähnlich wie er zwischen verschiedenen möglichen Handlungen die bessere wählen kann. Niemand aber kann sich das Zeitalter wählen, in dem er zu leben wünscht. Wir können die Helden der Homerischen Welt oder das Ritterthum des Mittelalters bewundern; wir können sogar subjectiv der sittlichen Anschauungsweise der einen vor der einer andern Zeit, ja vor der unserer eigenen den Vorzug geben. Aber es gibt keine Zeit und keine Cultur, die wir als ein allgemein gültiges Vorbild für alle Zeit hinstellen können. Denn dies würde das Verlangen in sich schliessen, dass das geistige Leben rückwärts gehe oder stille stehe. Darin bestand das Ungesunde und bisweilen Lächerliche der Bestrebungen der Romantik, dass sie das Mittelalter nicht bloss bewunderte, sondern es in der modernen Kunst und sogar in dem modernen Leben wiederherstellen wollte, dass also z. B. Protestanten katholisch wurden, weil das Mittelalter katholisch gewesen war. Jeder Mensch steht in seiner Zeit und innerhalb ihrer Cultur, und eine andere ist für ihn ausser Frage. Wenn diese Cultur sittliche Gefahren in sich birgt, die eine andere nicht gekannt, so liegt also darin nur eine Aufforderung für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft, diesen Gefahren entgegenzuwirken und mitzuhelfen, dass die günstigen Elemente der Cultur über die ungünstigen den Sieg davon tragen.

Selbst vom Standpunkte jener bloss subjectiven Werthschätzung aus, die gewisse Culturstufen um ihrer sittlichen Eigenschaften willen bevorzugt, ohne sie darum wieder zurückrufen zu wollen, ist aber zu beachten, dass wir die sittlichen Thatfachen nicht, wie etwa die Gegenstände der Natur, als in allen ihren Eigenschaften gegeben ansehen dürfen, die so wie sie sind angenommen oder verworfen werden müssen. Wie das sittliche Leben des Einzelnen in dem freien Willen seine ursprüngliche Quelle hat, so unterliegen auch die äusseren Bedingungen desselben wieder der freien Wahl dessen, der sie auf sich einwirken lässt. Wenn die höhere Cultur ebenso wohl grössere Gefahren wie reichere Hilfsmittel zur Vervollkommenung des sittlichen Lebens darbietet, so sind dies nicht Naturkräfte, die unter allen Umständen einander ganz oder theilweise aufheben müssen, sondern entgegengesetzte Motive, zwischen denen zu wählen ist. Frägt man daher nicht, welche Folgen die Cultur überhaupt mit sich führen kann, sondern — wie die Frage, da Cultur und Sittlichkeit einander durchkreuzende, nicht sich deckende Gebiete sind, von Rechts wegen allein gestellt werden darf — welche Hilfsmittel sie dem Willen zur Verfügung stellt, der sich zum

Guten entschieden hat, so kann nicht mehr bezweifelt werden, auf welcher Seite der Vorzug zu suchen sei.

3. Allgemeine Ergebnisse.

a. Die psychologischen Elemente der Sittlichkeit.

Die Begriffe gut und böse, sittlich und unsittlich sind in den vorangegangenen Betrachtungen vorläufig überall in ihrem einem ziemlich unbestimmten Sprachgebrauch entnommenen Sinne verwendet worden, wobei dahingestellt bleiben musste, ob diese Begriffe wirklich in dem allgemeinen Bewusstsein hinreichende Klarheit besitzen, und ob sie überhaupt bestimmt zu begrenzen sind. Da nun die sittlichen Vorstellungen, wie wir sahen, mit den veränderlichen Bedingungen der Naturumgebung wie des Cultureinflusses selbst sich verändern, so liegt in der That der Zweifel nahe, ob das sittliche Leben ein zusammenhängender Thatbestand sei, und nicht vielmehr in verschiedene, zum Theil gar nicht sich deckende Erscheinungen zerfalle. Wechseln nicht gut und böse, Tugend und Laster so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, dass diese Begriffe immer nur innerhalb beschränkterer Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich von einander abweichen, ja möglicher Weise in Gegensätze sich umwandeln? Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den Homerischen Gedichten lauschte, Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, denen Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese in dem Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuenswerthe Verbrechen gelten! Gegenüber dieser so schwankenden Natur der sittlichen Vorstellungen im allgemeinen Bewusstsein erhebt sich dringend die Frage, ob es überhaupt allgemeingültige Elemente des Sittlichen gibt, oder ob nicht vielleicht das Einzige was als ein gemeinsames Merkmal anzuerkennen ist sich darauf beschränkt, dass überall gewisse Handlungen gebilligt und andere missbilligt werden, wobei aber der Inhalt dieser einem verschiedenen Werthurtheil unterworfenen Thatfachen der allerverschiedenste sein könnte. Diese Frage ist um so wichtiger, als offenbar die allgemeinen Elemente der sittlichen Vorstellungen, sofern dieselben über-

haupt existiren, diejenigen sein müssen, von denen die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Normen auszugehen hat.

Die Bemerkung liegt nahe, die Veränderlichkeit der sittlichen Vorstellungen möge ihren Grund darin haben, dass alle geistigen Vorgänge der Entwicklung unterworfen sind, und dass daher eine, zwar nicht allgemeingültige, so doch alleingültige Bedeutung jenen Elementen des Sittlichen zukomme, welche sich bei der letzten und höchsten Entwicklungsstufe desselben als die massgebenden erkennen lassen. Aber auch diesem Gesichtspunkte gegenüber kann wieder die Frage erhoben werden, ob denn schon mit Sicherheit irgendwo diese letzte und höchste Stufe erreicht ist, und ob nicht hier, wie bei andern Entwicklungen, mindestens die Keime zu den späteren Zuständen in den früheren bereits gelegen sind. Keine geistige Entwicklung ist denkbar ohne eine bestimmte Continuität der Ideen. Wie das Denken des Mannes mit dem des Kindes trotz aller Verschiedenheit durch zahlreiche Fäden verbunden ist, so werden daher auch auf sittlichem Gebiete Elemente nicht fehlen können, die hier einen ähnlichen Zusammenhang bewirken, und denen in diesem Sinne Allgemeingültigkeit zukommt.

Als solche allen Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens gemeinsame Elemente werden vor allen Dingen gewisse formale Eigenschaften der sittlichen Vorstellungen anzuerkennen sein. Eine formale Bedeutung besitzt aber zunächst die Thatsache, dass das Sittliche in Gegensätzen sich ausprägt, an welche überall die Urtheile der Billigung und Missbilligung geknüpft sind. Hierzu kommt als zweite formale Eigenschaft die, dass als sittlich erstrebenswerth gewisse Güter gelten, deren Genuss eine dauernde Befriedigung verspricht. Dieser Gedanke der Dauer prägt sich namentlich in den religiösen Vorstellungen aus, welche unter Zuhülfenahme der Vergeltungs- und der Unsterblichkeitsidee die sittliche Befriedigung zu einer zeitlich unbegrenzten, also absolut dauernden zu erheben bestrebt sind.

Doch diese formalen Bestimmungen reichen nicht zu, um das sittliche Lebensgebiet von andern abzugrenzen, und sie weisen selbst über sich hinaus. Unsere Billigung und Missbilligung ist stets bedingt durch einen bestimmten Inhalt werthvoller Handlungen, und jene Eigenschaft der Dauer, welche der sittlichen Befriedigung vor andern Affecten zukommt, kann gleichfalls nur aus der eigenthümlichen Natur des Sittlichen entspringen. Nun ist es von vornherein unzulässig, den allgemeingültigen Inhalt des Sittlichen Be-

dingungen zu unterwerfen, die nicht selbst schon allgemein menschlicher Art sind, also z. B. solchen, die einer bestimmten, wenn auch noch so frühen Culturstufe angehören. In so ferner Vorzeit auch Familie, Staat und äussere Rechtsordnung sich gebildet haben, ihre Ursprünglichkeit ist allzuwenig sichergestellt, als dass wir sie mit der Entstehung der sittlichen Vorstellungen auf gleiche Linie stellen oder gar die letzteren aus ihnen ableiten dürften. Vielmehr müssen wir umgekehrt annehmen, dass alle jene gesellschaftlichen Formen, in denen sich die sittlichen Anschauungen bethätigen, erst aus diesen oder mindestens unter ihrer Mitwirkung entsprungen sind. Was bleibt uns aber dann als specifischer Inhalt des Sittlichen anderes übrig als gewisse psychologische Elemente, die keine speciellen äusseren Bedingungen sondern nur die überall gleiche Natur des Menschen selber voraussetzen? In der That sind uns nun solche Elemente in gewissen sittlichen Trieben entgegengetreten, die zwar in sehr verschiedener Weise entwickelt sein können und darum auch sehr vielgestaltig in der Erfahrung sich äussern, die aber doch an sich immer und überall die nämlichen bleiben. Sie sind es, die jene beiden grossen Erscheinungsgebiete hervorbringen, welche wir als die hauptsächlichsten und zugleich als die niemals fehlenden Aeusserungsformen des sittlichen Lebens kennen lernten: die religiösen Anschauungen und das gesellschaftliche Leben, Gebiete, die dann freilich wieder in der mannigfaltigsten Weise sich gestalten und in die vielseitigsten Wechselwirkungen mit einander treten können.

Diesen zwei grossen Gruppen allgemeiner Thatsachen entsprechen nun zwei psychologische Grundmotive, deren allgemeingültige Natur auf der Constanz beruht, mit der sie im menschlichen Bewusstsein wirksam sind: die Ehrfurchts- und Neigungsgefühle. Beide beziehen sich ursprünglich auf gänzlich verschiedene Objecte: die Ehrfurchtsgefühle auf übermenschliche Wesen und Kräfte, die Neigungsgefühle auf die Mitmenschen. Auf den ersteren beruht zunächst das religiöse, auf den letzteren das sociale Leben des Menschen. Beide Grundtriebe treten dann aber in die mannigfaltigsten Verbindungen und gewinnen so einen sich wechselseitig verstärkenden Einfluss auf die von ihnen abhängigen Lebensgestaltungen; insbesondere erwächst jene erweiterte Humanität, welche die höchsten Blüthen des gesellschaftlichen Lebens hervorbringt, ursprünglich auf religiösem Boden. Die ganze Entwicklung der Sittlichkeit, so ungeheuer weit die Stufen derselben in Folge der an-

gedeuteten Wechselwirkungen und des Einflusses nebenhergehender intellectueller Momente von einander abliegen, beruht auf der Bethätigung jener beiden Grundtriebe der menschlichen Natur. Die Entwicklung der letzteren führt aber nicht bloss auf übereinstimmende psychologische Elemente zurück, sondern sie ist auch bestimmten psychologischen Gesetzen unterworfen, die trotz aller Verschiedenheit der Einzelgestaltungen des Lebens, einen nicht minder allgemeingültigen Charakter besitzen.

b. Die psychologischen Gesetze der sittlichen Entwicklung.

Die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerfällt, wo immer sie uns in zureichender Vollständigkeit gegeben ist, in drei Stadien, deren charakteristische Merkmale hauptsächlich durch das wechselseitige Verhältniss der verschiedenen neben einander herlaufenden Einzelentwicklungen bestimmt werden. Die Anfänge des sittlichen Lebens sind überall von höchst gleichartiger Beschaffenheit: die socialen Triebe sind hier von beschränkter Natur, durch ein rohes Selbstgefühl überwuchert, und in Folge dessen werden hauptsächlich äussere Vorzüge als Tugenden geschätzt, die dem Träger selbst und seinen Genossen nützlich sind. Dieser Zustand fast noch gänzlich schlummernder sittlicher Regungen wird zumeist durch den Einfluss religiöser Vorstellungen und durch die Wechselwirkungen überwunden, in welche die religiösen Gefühle mit den socialen Trieben treten. Es beginnt damit das zweite Stadium, in dem zugleich, den Unterschieden religiöser und socialer Bedingungen entsprechend, eine wachsende Differenzirung der Lebensanschauungen eintritt, so dass dieses Zeitalter als das der Trennung der sittlichen Begriffe bezeichnet werden kann. Das dritte Stadium wird sodann wiederum durch einen Wandel der religiösen Anschauungen eingeleitet, mit dem sich in allmählich wachsendem Masse der Einfluss der Philosophie verbindet. Indem beide dem sittlichen Leben jene humane Tendenz verleihen, die überall einer gereiften Stufe des sittlichen Bewusstseins entspricht, verwischen sich unter ihrem Einflusse wieder die Unterschiede nationaler Anschauungen. Dieses Gesetz der drei Stadien oder der successiven Differenzirung und Unificirung der sittlichen Begriffe wird gleicher Weise durch den Bedeutungswandel der sprachlichen Bezeichnungen wie durch die Geschichte der religiösen und socialen Cultur bezeugt.

Innerhalb der durch dies Gesetz bestimmten Entwicklung macht aber noch ein zweites wichtiges Gesetz seine Einflüsse geltend, dessen Verkennung, wie man wohl sagen darf, die Hauptschuld trägt an so manchen verfehlten ethischen Theorien. Es ist dies das Gesetz der Heterogonie der Zwecke. Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, dass in dem gesammten Umfang freier menschlicher Willenshandlungen die Bethätigungen des Willens immer in der Weise erfolgen, dass die Effecte der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, und dass hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effecte hervorbringen.

Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, dass der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schliesslich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muss, ja nicht einmal darin, dass die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, dass der Effect jeder Wahlhandlung in Folge nie fehlender Nebeneinflüsse mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt. Gerade solche ausserhalb des ursprünglichen Motivs gelegene Bestandtheile des Effects können aber zu neuen Motiven oder Motivelementen werden, aus denen neue Zwecke oder Veränderungen des ursprünglichen Zweckes entspringen. Diese durch den Effect der Handlungen bedingten Veränderungen der Motive können bald allmählich, bald plötzlich erfolgen, und theils hiervon theils von dem Umfang der Zweckreihe hängt es ab, wie nahe oder wie ferne das erste Motiv und der zuletzt erstrebte Zweck einander liegen.

Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist es, welches hauptsächlich über den wachsenden Reichthum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung bethätigt. Auch geht aus ihm hervor, wie falsch man diese Entwicklung auffasst, wenn man, wie es so oft geschieht, annimmt, dass was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund bestimmter sittlicher Handlungen entgegentritt oder wahrscheinlich dünkt, von Anfang an dieselben erzeugt habe. Nicht bloss auf die hinter uns liegende, sondern auch auf die zukünftige Entwicklung des sittlichen Lebens wirft aber dieses Gesetz sein Licht. Indem es jede Stufe als die nothwendige Vorbereitung auf die folgenden ansehen lehrt, verbietet es zugleich, dem zukünftigen Ge-

schehen irgend welche Grenzen zu ziehen, die nur in unserer gegenwärtigen Auffassung begründet sind. Die Wirklichkeit ist immer reicher als die Theorie. Darum ist es uns höchstens gestattet, in allgemeinen Umrissen den Weg vorauszuerkennen, den die nächste Zukunft nehmen wird. So enthält dies Gesetz schon einen deutlichen Hinweis darauf, dass wir die sittlichen Zwecke überhaupt nicht in den engen Umkreis der uns unmittelbar naheliegenden Wünsche und Hoffnungen bannen sollen. Das Einzelne will betrachtet sein „sub specie aeternitatis“. Dabei dürfen wir freilich nicht mit dem Philosophen, der diesen Ausspruch geschaffen, die Unendlichkeit als eine gegebene und darum von uns unmittelbar im Begriff zu erfassende, sondern wir müssen sie als eine werdende betrachten, als eine unendliche Aufgabe, deren Theile wir erkennen, indem wir sie lösen*).

4. Das sittliche Leben und die sittlichen Weltanschauungen.

In den psychologischen Elementen und Gesetzen des sittlichen Lebens sind die unmittelbaren Grundlagen für die Untersuchung der Motive, Zwecke und Normen des sittlichen Handelns enthalten. Indem aber diese Untersuchung vor allem über den Grund und Zweck der sittlichen Forderungen Rechenschaft abzulegen hat, tritt die im Völkerbewusstsein verbreitete und dann durch die ethische Wissenschaft zu Ende geführte Ausbildung sittlicher Weltanschauungen den Thatsachen des sittlichen Lebens ergänzend zur Seite.

Gliedern wir die Entwicklung der ethischen Systeme in die drei grossen Perioden der antiken, der christlichen und der neueren Ethik, so schöpft unter ihnen die erstere am unmittelbarsten aus dem Volksbewusstsein. Erst gegen ihr Ende trennt sie sich von der nationalen Sitte, aus der sie hervorgegangen, um eine allgemein humane und zugleich religiöse Richtung einzuschlagen. So bildet sie die Vorbereitung zur christlichen Ethik. Diese erhebt sich im Unterschiede von jener nicht aus der Volkssitte,

*) Wenn von einigen Kritikern das Princip der Heterogonie der Zwecke gelegentlich so verstanden wurde, als solle durch dasselbe behauptet werden, dass den Motiven überhaupt gar keine innere Beziehung zu den aus ihnen entspringenden Zwecken zukomme, so brauche ich dem aufmerksamen und unbefangenen Leser der obigen Erörterungen wohl nicht erst zu sagen, dass dies ein Irrthum ist.

sondern sucht derselben von Anfang an gesetzgebend gegenüber zu treten. Sie steht daher in einem geflissentlichen Gegensatze zu der Unvollkommenheit des wirklichen Lebens, dem sie das Vorbild einer idealen sittlichen Welt entgegenhält. Die neuere Ethik endlich tritt wieder in nähere Beziehung zu den realen Grundlagen des sittlichen Lebens. Sie verbindet so im allgemeinen den beschreibenden Standpunkt der antiken mit dem normativen der christlichen Ethik. Zugleich geht sie in vielen ihrer Richtungen darauf aus, das sittliche von dem religiösen Gebiete zu scheiden, trennt sich dabei aber in eine grosse Zahl einzelner Strömungen, in welchen die realen Factoren wirksam werden, aus denen das sittliche Leben der Neuzeit sich aufbaut.

Gemäss ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit den sittlichen Lebensanschauungen setzt die antike Ethik namentlich in ihren Anfängen das Sittliche als gegeben voraus: es besteht ihr in den Gütern des wirklichen Lebens, wie sie durch die Bedingungen des persönlichen und staatlichen Daseins geboten werden. Sie ist daher vorherrschend Tugendlehre. Ihre Frage lautet nicht: was ist das Gute? sondern: wie muss der Mensch handeln, um gut und glücklich zu sein? Aber bald taucht schon in ihr der Gedanke auf, dass das höchste Gut und das vollkommenste Glück im wirklichen Leben unerreichbar seien. Diese Auffassung wird dann zur herrschenden in der christlichen Ethik. Ihr liegt der Zweck des menschlichen Strebens in einer jenseitigen Welt. Sittlich ist was die Güter dieses Jenseits erreichen hilft, unsittlich alles was das Streben nach ihnen beeinträchtigt, unsittlich daher jedes Trachten nach irdischen Glücksgütern. Was muss der Mensch thun, um die ewige Seligkeit zu erringen? Das ist die Frage, hinter der nunmehr alle andern zurücktreten. Die christliche ist darum ganz und gar religiöse Ethik, und in erster Linie ist sie sittlich-religiöse Pflichtenlehre. Die neuere Ethik endlich nimmt, hierin an die antike anknüpfend, in ihren vorherrschenden Richtungen wieder ihren Standpunkt inmitten des wirklichen Lebens. Sie sucht der sittlichen Weltbetrachtung ihre Selbständigkeit zu sichern, indem sie entweder Sittlichkeit und Religion als völlig getrennte Gebiete behandelt, oder das von der christlichen Moral festgehaltene Verhältniss umkehrend nicht die Sittlichkeit auf religiöse Pflichten, sondern die Religion auf ideale sittliche Forderungen gründet. Indem so die moderne Ethik auf die Scheidung der Gebiete den Nachdruck legt, lautet ihre Hauptfrage: Was ist sittlich? Erst aus dem Begriff des Sitt-

lichen sucht sie den der Tugend und der Pflicht abzuleiten. Darum ist sie vor allem Güterlehre, und in der Frage nach dem Wesen des sittlich Guten, nach seinem Verhältniss zu andern Gütern trennen sich ihre Hauptrichtungen.

Die sittliche Weltanschauung des Alterthums ist für uns vollständig enthalten in der Ethik der beiden klassischen Völker, der Griechen und Römer. Bei den Griechen hat die Selbstbesinnung über das Sittliche ihren Ursprung genommen. Die Römer, auf dem Gebiet der ethischen Reflexion ganz und gar die Schüler der Griechen, haben dagegen durch ihren Sinn für das Nützliche und Gemeinnützige und durch ihr hoch entwickeltes Rechtsgefühl den Anwendungsgebieten der Ethik in Sitte und Recht mächtig vorgearbeitet. Erst als die antike Cultur ihrem Ende sich zuneigte, beginnen die sittlichen und religiösen Anschauungen des Orients einen tiefer gehenden Einfluss auszuüben. Unter diesen Einwirkungen ist der Antheil, den das Judenthum an der Entstehung der christlichen Anschauungen nimmt, der äusserlich hervortretendste. Zu allen diesen Elementen aber, welche die Bildung der Zeit mit sich führt, kommt dann als das Gewaltigste die Macht einer sittlichen Persönlichkeit, die, wie sie selbst die Schranken nationaler Sitte überwunden hatte, so auch der von ihr getragenen Lebensanschauung die Kraft verlieh alle Widerstände zu beseitigen, die abweichende Abstammung und Ueberlieferung ihr entgegenstellten. So ist denn die christliche Ethik nicht nationale, sondern humane Ethik. Die Weltanschauung der Neuzeit endlich hat diese allgemein humane Tendenz zu bewahren gesucht während sie die religiöse und dogmatische Gebundenheit allmählich beseitigte. Wie jedoch die neuere Cultur überhaupt an die Stelle der Gleichförmigkeit des Wissens und des Glaubens wieder die nationale Mannigfaltigkeit setzt, die aber nun, im Unterschied von der antiken Welt, in dem Verkehr der Nationen ihr Gegengewicht findet, so nimmt auch die neuere Ethik mannigfaltigere, zugleich durch nationale Eigenthümlichkeiten bedingte Gestaltungen an, ohne dass solche Vielheit der Richtungen auch auf diesem Gebiete den Zusammenhang der Culturarbeit hindern könnte.
