

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. Mythos 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 bahrend, 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 Thatsache 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 Verstorbenen 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 Zaubenhaftes. 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 Priestergenossenschaft 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, $\psi\upsilon\chi\eta$, 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 ebenso, 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 streng 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,