

Dr. F. H. Ritter von Arneht:

Das classische Heidenthum und die christliche Religion.

I. Band.

13-C-73/1
1-2

IR 86/4



Das
classische Heidenthum
und die
Wolo 2313/I
christliche Religion.

Von

Dr. Franz Hektor Ritter von Arneth.

I. Band.



Wien.
Verlag von Carl Konegen.
1895.

Vorwort.

Seit langer Zeit hat mich der Gedanke beschäftigt, die hellenische und die römische Religion eingehend zu schildern und zu untersuchen, was von Anschauungen, Culturfortschritten und staatlichen Einrichtungen der ältesten Zeit später dem Christenthume zugute kam, seine schnelle Verbreitung so sehr erleichterte, dass es nach drei Jahrhunderten seines Bestehens zur herrschenden Religion werden und nach abermals zwei Jahrhunderten das Heidenthum in den Hintergrund drängen konnte.

Die Lösung der Aufgabe, wie ich sie erfasste, liegt hier vor.

Nach einer, „Gedanken über Religion im Allgemeinen“ gewidmeten Einleitung wurde in die Charakteristik der hellenischen und der römischen Religion nach ihren anfänglich so grossen Verschiedenheiten eingegangen und gezeigt, welche bedeutende Wandlungen sie durch Berührung mit anderen Völkern in Kriegen, durch Handel und Colonisationen, durch Staatenbildungen, durch Dichter und namentlich durch Philosophen erfuhren.

Drei Vorkommnisse wurden besonders eingehend erörtert und es wurde versucht, sie verständlich zu machen, weil sie unserer heutigen Auffassung so fern liegen: es sind die Orakel, die Sibyllen und die Apotheosen.

Eine Reihe der früher erwähnten staatlichen Ereignisse und geistigen Fortschritte müssen wir als Vorbereitungen zur schnelleren Verbreitung des Christenthums ansehen. Unter den geistigen Factoren erlangte keiner eine höhere Bedeutung als das Judenthum, jener, lange Jahrhunderte hindurch, ausschliessliche Träger des Monotheismus; auf seinem Boden erwuchs das Christenthum.



Wir haben getrachtet, das Charakteristische der hehren Erscheinung Jesu Christi, seine Lehre und Lehrweise, sowie seine Stellung unter dem jüdischen Volke darzulegen. Hieran reiht sich die erste Aufnahme seiner Lehre und ihrer Anhänger durch Juden und Heiden, das spätere Vorgehen der römischen Gesetzgebung, die Polemik zwischen christlichen und heidnischen Schriftstellern, die verschiedenen Versuche, das heidnische Cultuswesen wieder zu veredeln, die Verfolgungen, denen die Christen gerade durch kräftige Regenten ausgesetzt waren. Hierauf kommen die ersten Schritte einer anfangs widerwilligen Duldung zur Betrachtung, denen, durch mancherlei Umstände begünstigt, bald Massregeln zum ausgesprochenen Vortheile des Christenthums folgten. Diese, im Beginn mit Weisheit und Mässigung, später, wie sich zeigen wird, oft mit grosser Härte ausgeführt, bewirkten endlich den Zusammensturz des innerlich morschen Heidenthums. — Gleichsam wie ein Rückblick auf das in dem Werke Geschilderte, zeigt das letzte Capitel mehrere, einst hochgefeierte Cultusstätten in ihrem heutigen Zustande.

Der „Rückgang des Hellenismus“ in den einzelnen Provinzen des weiten römischen Reiches, dem Victor Schultze so eingehende und gründliche Studien gewidmet hat, die Geschichte der Anfänge der christlichen Poesie und Literatur, welcher Gaston Boissier anziehende Seiten abzugewinnen verstand, und die eigentliche Kirchengeschichte liegen ausserhalb des Rahmens meines Werkes.

Es wird gewiss von jedermann zugegeben werden, dass die Aufgabe, deren Lösung ich mir vorsetzte, eine schwierige und in viele Zweige des Wissens eingreifende ist. Die vorliegende Arbeit dürfte demnach wohl die Nachsicht gewiegter Kenner in Anspruch nehmen.

So viel in Kürze über den Inhalt.

Hinsichtlich des Formellen mag bemerkt werden, dass die wichtigeren Texte wörtlich angeführt sind. Ich habe wiederholt gefunden, dass besonders die, classischen Autoren entlehnten Citate — nach meiner Auffassung — eine ganz andere als die ihnen gegebene Auslegung erheischen, und dass nicht selten ihre Tragweite viel geringer ist als die, welche ihnen von neueren Schriftstellern hie und da ein-

geräumt wird. Ich weiss wohl, dass die einem „alten“ Autor entnommene Sprechweise bisweilen etwas Befremdendes hat, bin aber der Ansicht, dass sie durch das Charakteristische derselben trotzdem eher gewinnen wird. Besonders bei Besprechung der Ansichten des Plato und des Aristoteles sind in der nachstehenden Arbeit, der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes wegen, von beiden lange Entlehnungen, — die aber als solche bezeichnet sind, — gemacht worden. Man geht ja in ähnlicher Weise und aus gleichem Grunde mit der heiligen Schrift vor, und kann sich nicht an der Einwendung stossen, dass, der Natur der Sache nach, die einzelnen Übersetzungen nicht genau übereinstimmen, da sonst nichts übrig bliebe, als den Originaltext zu citieren, was aus leicht einzusehenden Gründen nicht angeht. Anzuführen wäre auch noch, dass die Citate fast ohne Ausnahme verificiert wurden; desgleichen wurde besonders bei jenen Übersetzungen, wo es nicht nur auf die thatsächlichen Angaben, sondern noch mehr auf die Anschauungsweise des angezogenen Autors (besonders bei Plato, Aristoteles und bei Plutarch's sogenannten „moralischen Schriften“) ankam, auch der Name des Übersetzers beigefügt.

Es schien mir angenehmer für den Leser, die Citate unter Einschliessungszeichen dem Texte sogleich beizugeben, als sie etwa erst in einem Anhang nachzutragen. Hievon wurde nur dann eine Ausnahme gemacht, wenn der zu nennenden Belegstellen mehrere waren; in diesem Falle wurden sie bisweilen in einer Note beigefügt. Wenn mir die Quellen nicht zugänglich waren, so nannte ich den Autor, bei welchem ich die Citate gefunden hatte, unter Vorsetzung des Wörtchens „bei“, z. B. „bei Lasaulx“.

Wien, im Mai 1895.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
Einleitung.	
Gedanken über Religion im Allgemeinen	1
Religion zunächst Sache des Gefühles. 1. — Überzeugung bei den Alten, dass Religion allgemein sei. 1. — Religion bei civilisirten Völkern allgemein. 3. — Auch bei allen uncivilisirten Völkern Spuren von Religion. 4. — Wo Zweifel über das Bestehen des Religionsgeföhles eintreten kann. 8. — Gebet und Opfer als allgemeiner Ausdruck des Religionsgeföhles. 8. — Haben alle Personen höherer Bildung religiöses Gefühl? 10. — J. J. Rousseau und Religion. 11. — Voltaire und Religion. 11. — H. Heine und Religion. 13—15. — Ch. Darwin und Religion. 15—17. — Ranke und Religion. 17. — Bismarck und Religion. 18—20. — Moltke und Religion. 20. — Scheinbare Ausnahmen von der Allgemeinheit des Religionsgeföhles. 21. — (In Anmerkung 21. Verschiedene Gattungen von Aberglauben. Hesiod's ausführliche Angaben über glückliche und unglückliche Tage.) — Kurze Zusammenfassung. 22. — Ideen, deren Lösung der Mensch immer — und vergeblich — wieder anstrebt. 24. — Wie entstand zuerst Religion? 27. — Anregung des Religionsgeföhles: a) durch Naturerscheinungen. 27. — b) Durch den Tod. 28. — In welcher Weise wirken diese Anregungen? 29. — Formen, in denen sich das Religionsgeföhle äussert. 31. — Naturdienst im Allgemeinen und im Besonderen. 31. — Geheiligte griechische, semitische Steine, „Coronation-Stone“ in der Westminster-Abtei in London. Cultussteine in Transbalkalien. 32. — Haine und Bäume. 35. — Thiercult. Totenismus. Antiker Thiercultus in Ägypten. 35. — Die ursprünglich durch Naturerscheinungen angeregte Phantasie bildet und dichtet in verschiedenster Weise fort. 37. — Verschiedene Behandlung der eigentlichen Mythologie. 38. — Todtendienst nach verschiedenen Weisen (Animismus, Fetischismus, Zauberei, Mysterien). 41. — Wiederkehr genau verwandter Sagen bei sehr verschiedenen Völkern. 44. — Entwicklungsstufen der Religion bei verschiedenen Völkern. 46. — Gewaltames Aufeinanderfolgen verschiedener Religionen bei demselben Volke. 49. — Nuancen derselben Religion bei verschiedenen Stämmen. 49. — Religion ein Element der Cultur. 50. — Zeitweiliges Vorherrschen des einen oder anderen Culturelementes. 50. — Unabweisliche Veränderungen im Religionswesen. 52. — Ein Culturelement wirkt auf die übrigen bisweilen als Correctiv. 54. —	

	Seite
Cap. 1. Hellas in ältester Zeit. Religion während der Sagenzeit	56
Erste Bevölkerung von Hellas. Pelasger. 56. — Agrarische Göttheiten. 58. — Arische Einwanderungen, durch das Wesen der hellenischen Sprache bezeugt. 59. — Erste arisch-griechische Götterwelt. 61. — Götterwelt, Naturanschauung und Poesie. 64. — Götternamen. 64. — Götterbilder. 66. — Aneignung, zum grossen Theile Veredlung fremder Culte. 66. — Einfluss der ältesten Heldenzeit auf die hellenische Religion. 73. — Religiöse Vereinigungen (Amphiktyonien; olympische Spiele). 74. — Spätere Heldenzeit. 76. — Götter-Anthropomorphisierung. 76. — Olympische Götter aus Naturkräften. Beinamen der Götter. 79. — Örtliche Culte. 80. — Abschluss der religiösen Dichtungen durch Homer und Hesiod. 82.	
Cap. 2. Keime der Zersetzung des hellenischen Cultuswesens	88
a) Abschluss der religiösen Dichtungen. 88. — b) Directer Zweifel. Allegorie. 88. — c) Philosophische Systeme dem Götterwesen feindlich. 89. — d) Götterleugner. 93. — e) Mysterien. 95. — Zusammenfassung 97.	
Cap. 3. Einfluss des griechischen Götterglaubens auf die Sittlichkeit und den Charakter der Hellenen. Die Moral bei den Dichtern der älteren Jahrhunderte	102
Mythen und Moral. 102. — Kein beengendes Priestertum. 104. — Götterglaube und Vaterland. 105. — Moral bei Homer und Hesiod. 106. — Moral bei den Dichtern des 8., 7. und 6. Jahrhunderts. 110. — Moral bei den jonischen Philosophen. 117. — Moral bei Pythagoras. 117. —	
Cap. 4. Einfluss der politischen Ereignisse und des Fortganges der Cultur im Allgemeinen auf die hellenische Religion	119
Einfluss der Staatsverfassungen auf die hellenische Religion. 120. — Heldenzeitalter. Mythisches. 121. — Phöniker. 122. (In Anmerkung: Purpur.) 122. — Dorische Wanderungen. 124. — Colonisationen und ihr Einfluss auf das hellenische Cultuswesen. 124. — Könige der Heldenzeit. 128. — Aristokratien. 128. — Tyrannis. 131. — Neuerliche asiatische Einflüsse. 132. — Starkes Hervortreten der Mysterien. 132. — Pisistratos und Onomakritos um 560. 133. — Arion. 136. — Pythagoras. 138. — Demokratien. 139. — Kleisthenes in Athen 509 v. Chr. 139. — Cheilon in Sparta (um 580 v. Chr.). Des Epimenides Einfluss auch in Sparta. 141. — Übersicht der Ereignisse des 6. Jahrhunderts in Bezug auf den Cultus. 143.	
Cap. 5. Anfänge der Prosa. — Anfänge der hellenischen Philosophie. — Ansichten hervorragender Männer des 6., 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. über die hellenische Religion	144
Überhandnehmen der Reflexion. 144. — Erste Anfänge der Prosa. Logographen. 145. — Thales und die „Sieben Weisen“. Naturerkenntnis. Jonische Philosophie. 146. — Demokratien (Perserkriege, 500 v. Chr.). 152. — Die Zeit der Perserkriege und Religion. Überhandnehmen der Idee des Monotheismus bei Pindar und Äschylos. 153. — Pindar. 154. — Äschylos. 156. — Religion bei Herodot. 159. — Religion bei Thukydidēs.	

163. — Religion bei Sophokles. 164. — Religion bei Anaxagoras und seinen nächsten Nachfolgern. 167. — Die Sophisten. 169. — Religion bei Euripides. 171. — Religion und Aristophanes. 174. — Philosophische Ideen, nicht mehr im Besitze weniger Adepten, interessieren hinfort eine grosse Anzahl Hellenen. 176.

Cap. 6. Religion und Sittlichkeit bei Sokrates, Plato und Aristoteles, und den sogenannten nacharistotelischen Schulen (Stoicismus, Epikuräismus und Skepsis) 177

Religion und Moral bei Sokrates. Ansichten des Sokrates. 177. — Zeitverhältnisse beim Tode des Sokrates. 181. — Die letzten Tage im Leben des Sokrates. 182. — Religion und Moral bei Plato. 187. — Anwendung seiner Ansichten auf den Staat. 194. — Unsterblichkeitslehre. 195. — (In Anmerkung: Anklänge an Pessimismus bei Sokrates, Plato und Epikur.) 198. — Aristoteles. 207. — Naturforschung. 208. — Wissenschaftslehre. 209. — Des Aristoteles Lehren über Religion und Moral. 209. — Des Aristoteles Ansichten über Cultus und Moral in Anwendung auf den Staat. 225. — Des Plato und Aristoteles Einfluss auf spätere Zeiten. 228. — Nach-aristotelische Systeme. Vorherrschen der praktischen Richtung in ihnen. 229. — Religion und die Stoiker. 230. — Religion und die Epikuräer. 231. — Religion und die Skeptiker. 232. — Punkte, in denen die nach-aristotelischen Systeme übereinstimmen. 234. — Die Stoiker und die Moral. 235. — Ideen über den Selbstmord bei Stoikern und anderen Philosophen. 236. — Epikuräer und Moral. 238. — Skeptiker und Moral. 241.

Cap. 7. Alte römische Religion und ihre Wandlungen 242

Numa Pompilius. 244. — Genius. 245. — Penaten und Sühnopfer. 246. — Einzelne Verrichtungen und ihre Gottheiten; Abstractionen und ihre Gottheiten. 246. — Weitergehende Bildung von Gottheiten. 247. — Evocation. 248. — Deutliche Oberherrschaft Jupiter's. 249. Vorrechte der Aristokratie im Cultus. Quälende Ängstlichkeit im Cultuswesen. 250. — Sehr frühe griechische Einflüsse auf das römische Religionswesen. 251. — Erneuerter griechischer Einfluss auf den römischen Cultus. 256. — Versuche zur Bildung einer römischen Literatur zumeist nach griechischen Mustern. 258. — Eroberung griechischer Länder durch die Römer, und Folgen davon. 261. — Rückwirkung von Rom auf die Entwicklung der griechischen Philosophie. 268. — Äusserster Eklekticismus in Philosophie und Religion. 270. — Umschau. 272.

Cap. 8. Zwei Wege, die Rathschläge der Gottheit zu erkunden . . . 273

1. Sibyllen.

Sitze der Sibyllen. 273. — Früheste Sammlungen der Sprüche der Sibyllen. 276. — Ältere sibyllinische Bücher in Rom. 277. — Jüngere sibyllinische Bücher in Rom und ihre Schicksale. 277. — Die sibyllinischen Bücher und das Christenthum. 281. — Die uns heutzutage vorliegende Sammlung der sibyllinischen Bücher. 287. — Die Sibyllen in der christlichen bildenden Kunst. 292. — Anklänge der Sibyllen noch in der heutigen Zeit. 298.

2. Orakel. (300.)

Verschiedenheit der Wirksamkeit der Sibyllen von jener der Orakel. 301. — Mannigfaltige an die Orakel gestellte Fragen. 301. — Dodona. 302. — Delphi. 306. — Ansehen der Pythia. 307. — Sage über die Auffindung von Delphi, und damit zusammenhängend die Art, in welcher die Orakelsprüche ertheilt wurden. 308. — Des Plutarch Deutung des Zustandekommens der Orakel sowie der Ursachen des Verfalls derselben und Verwandtes. 308. — Griechische Orakel ausserhalb Dodona und Delphi. 317.

Cap. 9. Israel 318

Monotheismus. 319. — Staat unter Jehovah gestellt. 321. — Propheten. 321. — Theilung in zwei Reiche. 326. — Reich Israel von Salomanassar erobert (722 v. Chr.); Exil der 10 Stämme. 326. — Rettung des Reiches Juda. 327. — Auch in Juda Götzendienst. 328. — Deuteronomium und seine Verschiedenheit von den früheren Büchern Mosis. (In der Anmerkung: Geschichtliches über die fünf Bücher Mosis.) 329. — König Josia. Schlacht bei Megiddo. 334. — Zwei Wegführungen der Bewohner Judas ins Exil. 335. — Babylonische Gefangenschaft und die durch sie bewirkte Umwandlung des Volkes. 336. — Rückkehr nach Jerusalem. 339. — Serubabel's und Josua's gemeinsame Arbeit; Einfluss auf die Israeliten. 341. — Spätere Rückwanderungen aus Persien. Esra. Nehemia 344—345. — Name „Juden“ statt „Israeliten“ wird allgemein. 346. — Einfluss der persischen Gefangenschaft auf die Wandlung der Gemüther. 346. — Auslegung der Schrift für die mit ihrer Nationalsprache nicht mehr hinlänglich Vertrauten wird nothwendig; Folgen davon. 347. — Persische Einflüsse auf das jüdische Religionswesen. 347. — Ein für die Geschichte fast dunkles Jahrhundert nach Nehemia. Aussterben des Prophetenthums. 348. — Gründung von Alexandrien; Einfluss auf die Juden. 349. — Septuaginta (LXX). Allegorisierung. Erstes Aufdämmern der späteren neuplatonischen Schule. 351. — Judäa abwechselnd unter ägyptischem und syrischem Einfluss. 353. — Antiochus Epiphanes (176—164) und sein Wüthen. 355. — Die Makkabäer und die Befreiung vom syrischen Joche. 356. — Des alten Priesters Sohn Judas und sein Wirken. Nach dessen Tode wird sein Bruder Jonathan Hoherpriester. Gesandtschaft nach Rom um die Symmachie. 356. — Der Makkabäer Simon, Mattathias' dritter Sohn, Hoherpriester und Fürst (von 143 an). 358. — Der Makkabäer Johannes Hyrkanus und seine Eroberung. 358. — Gründung eines zweiten jüdischen Tempels (in Leontopolis). 359. — Während des Johannes Hyrkanus Regierung (135—106) kommen Pharisäer, Sadducäer, Essäer auf. Die Unterscheidungszeichen dieser Parteien. 359. — Ihr Einfluss auf das Religionswesen. 361. — Annahme des Königstitels durch die Hasmonäer. Gräuelt in ihrem Geschlechte. 370. — Die Römer und ihre Oberherrschaft. 371. — Der Idumäer Antipater. 372. — Herodes, König von Judäa. 373. — Trennung des Hohepriesterthums vom Königthum. 374. — Zweideutigkeit des Herodes; seine Hinneigung

zum Heidenthum. 374. — Gräuel in der Familie des Herodes. Tod des Herodes. Des Augustus Massnahmen für des Herodes Söhne. 375. — Römische Procuratoren. 376. — Willkürliche Anordnungen betreffs des Hohenpriesterthums. 376. — Proselytenthum der Juden unter den Heiden. 376. — Nachgiebigkeit und Zugeständnisse der Römer für die Juden. 378. — Schwerverträglichkeit der Juden im Allgemeinen. 380. — Specielle Abneigung zwischen Juden und Römern, und ihre Gründe. 381. — Kleinliche Richtung der jüdischen Theologie zur Zeit der Geburt Christi; ihre durch die Zeitverhältnisse sehr schwierig gewordene Stellung. Hillel und Shammai. 382. — Häufiger Zusammenstoss zwischen Juden und Römern; endliche Zerstörung Jerusalems (in Anmerkung: Die Geräthschaften aus dem Tempel von Jerusalem; Darstellungen derselben in Rom; Ihre letzten Schicksale. 387.) 386. — Messianische Weissagungen. 388.

Seite

Einleitung.

Gedanken über Religion im allgemeinen.

Während die Welt der Begriffe vom Verstande abhängig ist, Objectives behandelt, in feste Grenzen gebannt erscheint, entstammen die Gefühle dem Gemüthe, sind subjectiv, ihr Gebiet schwer bestimmbar, schwankend. Religion zunächst Sache des Gefühles.

Natürlich geht das nicht so weit, dass man nicht das einzelnen Gefühlsrichtungen Zukommende benennen könnte. Doch werden wir wohl thun, immerhin die Grenzen so weit als möglich abzustecken, besonders wenn sich dieselben auf viele Individuen von verschiedenem Bildungsgrade und in verschiedenen Zeiten lebend beziehen.

Jene Gefühle, die uns sagen, dass ausser uns und unseresgleichen eine andere Welt besteht, die auf uns einwirkt, mit der wir im Zusammenhange stehen (religio), heissen religiöse Gefühle.

Sind dieselben auch vor allem ursprünglich und bleibend Gefühle, so ist es doch klar, dass sich ihnen, wenn das Denken sich überhaupt mehr entwickelt, Begriffe zugesellen; ja, es gibt Zeiten, in welchen das Begriffsleben in der Religion das Gemüthliche, die Gefühle, sogar überwuchern kann.

Schon im Alterthume war man davon überzeugt, dass Religion unter allen Völkern verbreitet sei. So sagt Cicero (de legg. I. 24): „Es ist kein Volk so roh und wild, dass es nicht den Glauben an Gott hätte, wenn es auch sein Wesen nicht kennt.“ — Plutarch äussert (wider Kolotes, 31): „Du magst Städte ohne Mauern, ohne Häuser, ohne Gymnasien, ohne Gesetze, ohne den Gebrauch der Münzen, ohne Kenntnis der Schiffe antreffen, aber ein Volk ohne Gott, ohne Gebet, ohne Eid, ohne religiöse Gebräuche und Opfer sah noch keiner.“ Niemand hat der Überzeugung, dass die Vorstellung von Göttern den Menschen tief eingepägt sei, schöneren Ausdruck verliehen, als Aristoteles in jener Stelle, die uns Cicero (de nat. deor. II. 37) aufbewahrt hat: „Wenn Überzeugung bei den Alten, dass Religion allgemein sei.

„es Menschen gäbe, die immer unter der Erde in guten und
 „prachtvollen Wohnungen gelebt hätten, wo sich zur Aus-
 „schmückung der Räume Bildsäulen und Gemälde und alle
 „diejenigen Dinge befänden, woran die einen Überfluss haben,
 „und welche man die Beglückten nennt, — die aber dennoch
 „niemals auf die Oberfläche der Erde gekommen wären, jedoch
 „durch Gerücht und Sage etwas von dem Dasein eines gött-
 „lichen Wesens und göttlicher Kraft vernommen hätten, und
 „es öffnete sich nun auf einmal ihr verschlossener Raum nach
 „oben und sie kämen hervor aus ihrem unterirdischen Wohn-
 „platze an die Orte, die wir bewohnen, und es wäre ihnen
 „vergönnt, heraufzusteigen, und sie erblickten dann auf ein-
 „mal Erde und Meer und Himmel, erkannten die ungeheuren
 „Wolkenzüge und der Winde Gewalt, und sie sähen die Sonne
 „und begriffen nicht nur ihre Grösse und Schönheit, sondern
 „auch ihre Wirksamkeit, wie sie durch Verbreitung des Lichtes
 „am ganzen Himmel Tag macht; und wenn dann Nacht die
 „Erde beschattet hätte und sie sähen, wie der ganze Himmel
 „mit Sternen besäet und geschmückt ist, und wie der Mond
 „mit seinem Lichte wechselt und bald wächst, bald schwindet,
 „und wie alle diese Himmelskörper auf- und untergehen und
 „ihre Bahnen sich durch alle Ewigkeiten fest und unver-
 „änderlich erhalten: wenn sie dies alles erschauten; — wahr-
 „haftig, sie müssten glauben, dass es Götter gebe, und dass
 „diese so unermesslich grossen Werke — Werke der Götter
 „seien.“ — Epikur und seine Schule sind der Ansicht, dass
 man Götter schon deshalb annehmen müsse, weil die Natur
 selbst den Gemüthern aller Menschen einen Begriff
 von ihnen eingepflanzt hat; denn da der Glaube an die Götter
 nicht auf irgendeiner Veranstaltung, einem Herkommen oder
 auf Gesetzen beruhe, und dennoch durchaus allgemeine
 feste Übereinstimmung herrsche, so müsse nothwendig in uns
 die Überzeugung feststehen, dass es Götter gebe (Cic. de
 nat. deor. 17, 18). — In warmer Weise gibt diesem Gedanken
 Homer Ausdruck . . . „auch dieser, vermüthe ich, werde die Götter
 gern anfehn; es bedürfen die Sterblichen alle der Götter“ *)
 (Odyss. III., 47 Voss).

*) . . . πάντες δὲ θεῶν κατέουσ' ἀνθρώποι (κατέω, γάνω), eigentlich, sie
 sperren den Mund nach ihnen auf, wie junge Vögel, sie verlangen nach ihnen.

Noch heute haben wir überall in prachtvoller, gross-
 artiger Weise in Stein den Beweis von dieser allgemeinen
 Verbreitung religiöser Gefühle vor Augen; so im Bereiche
 unserer geschichtlichen Kenntnisse, in Ägypten die Tempel
 von Karnak, Elefantine, Dendera u. s. w.; so Tempelreste in
 Assyrien; so in Indien die Topen, Vihara's und Grotten-
 tempel (Chaitja's) und Pagoden.

Wenn wir in der Gegenwart bei civilisierten Völkern<sup>Religion bei
civilisierten
Völkern
allgemein.</sup> Umschau halten, so bleibt uns in allen Welttheilen der Ein-
 druck, wie tief überall die Völker unter dem Einflusse religi-
 öser Gefühle stehen, wie sehr sie mit denselben beschäftigt
 sind: überall Tempel, Kirchen, Bethäuser von grosser Pracht
 und bedeutendem Umfang; in sie drängt sich die grosse
 Menge; sie sind, besonders an gewissen Tagen, bis zum
 Erdrücken voll; überall Glocken, die in die Kirche und
 zum Gebete rufen; durch Stadt und Flur wallende Proces-
 sionen; an Tagen, die mit religiösen Erinnerungen zu-
 sammenhängen, feiert die Arbeit. Doch nicht bloss in das
 eigentlichste Gebiet der Gefühle, in das ganze Leben der
 Länder und Staaten hat sich Religiöses, sei es in Wirklich-
 keit oder als Vorwand gemischt: die Frage, wer die Schlüssel
 zum heiligen Grabe bewahren solle, führte zum Krimkriege;
 der Anspruch auf das Protectorat der christlichen Glaubens-
 genossen zum letzten Russisch-türkischen Kriege; religiöse
 Ansprüche machte der Mahdi geltend; religiöse Gefühle geben
 wenigstens den Vorwand zum Antisemitismus; der Cultur-
 kampf bewegt sich in gleicher Richtung; nichts aber scheint
 mehr den Beweis zu liefern, wie sehr man auch in unserer
 Zeit mit religiösen Dingen beschäftigt ist, als der ungeheuere
 Einfluss, den das Papstthum noch heute behauptet, und zwar
 mit ausschliesslich geistigen Waffen; und dass derselbe, gerade
 seitdem die weltliche Herrschaft geschwunden ist, nach der
 Meinung vieler nicht nur nichts eingebüsst hat, sondern
 geradezu noch im Wachsen begriffen ist. Auf der anderen
 Seite spricht auch der Umstand für das tiefgehende Interesse,
 das man an religiösen Dingen nimmt, dass selbst in der fest-
 gegliederten katholischen Kirche seit Menschengedenken zwei
 Versuche gemacht wurden, Secten zu bilden (Deutsch-katho-
 lische, Alt-katholische Gemeinde), um von den so viele bewe-

genden Lehren des Hermes, Günther und mancher anderer zu schweigen.

Auch bei allen uncivilisierten Völkern Spuren von Religion.

Dass bei civilisierten Völkern religiöse Gefühle herrschen, hat wohl niemand bezweifelt; dieser Zweifel könnte nur hinsichtlich uncivilisierter Völker aufgeworfen werden; es ist hiefür bezeichnend, dass eine — gewiss unverdächtige — Autorität (Dav. Friedr. Strauss: Der alte und neue Glaube) geradezu erklärt, dass Völker, welche die Reisenden in Zweifel liessen, ob bei ihnen Religion anzutreffen sei, immer auch in jeder anderen Hinsicht als die armseligsten und thierähnlichsten befunden wurden. Es liegt übrigens nahe, wie schwierig es bei ganz uncivilisierten Völkern ist, sich die Überzeugung zu verschaffen, ob sie religiöse Bedürfnisse haben oder nicht. In der Regel hegen die sogenannten „Wilden“ Furcht vor den Reisenden, die ihnen durch ihr fremdartiges Auftreten, durch Kenntnisse, durch Hilfsmittel verschiedener Art, durch Waffen so häufig den Eindruck höherer Wesen machen, Grund genug, um nicht mittheilend zu sein, besonders in Betreff von Dingen, die ihnen am Herzen liegen und ihr tiefstes Innere und Interesse berühren; fernere Schwierigkeiten bilden nicht selten der oft flüchtige Aufenthalt der Fremden, die Unzweckmässigkeit der Fragen in Bezug auf Religionswesen; die Voraussetzung, dass die religiösen Gefühle ähnlich sich verhalten müssten, wie jene der Civilisierten; die den Fremden, besonders den Missionären unverständlichen Cultushandlungen sind hierin ebensoviele Hemmnisse. Es ist geradezu unglaublich, in welchen Zauberkünsten, Beschwörungen, obscönen, widerlichen und ekelhaften Handlungen noch religiöse Gefühle verborgen liegen. J. G. Bourke („upon the use of human ordure and human urine,“ Washington 1888) hat uns den Beweis geliefert, dass im Titel angeführte Gebräuche noch jetzt in Neu-Mexiko bestehen, und hat uns gezeigt, wie weit Ähnliches in Cultushandlungen der Völker über einen grossen Theil des Erdkreises verbreitet war, und Max Müller („Chips from a German Workshop.“ „Essay upon the Parsees,“ pag. 163) sagt, dass Ähnliches unter den Parsis noch heutzutage vorsichgeht. Kein Wunder, dass ein Uneingeweihter darin keine Cultushandlung erblickt! Wenn übrigens Quatrefages („Das Menschengeschlecht“, Inter-

nat. wissensch. Bibl., 31. Bd., Leipzig 1878) die Bemerkung macht, dass es einem Pariser schwer genug fällt, in Frankreich selbst über die abergläubischen Ansichten des baskischen Matrosen oder des bretagnischen Bauern etwas herauszubringen — so lässt sich leicht denken, wie übelberathen der Fremde unter den „Wilden“ bei Beurtheilung ähnlicher Dinge sein mag. So klagt auch der Dominicanermönch Diego Duran (bei Bourke l. c.), ein Missionär bald nach der Entdeckungszeit (etwa 1581), dass man durch die unkluge Zerstörung der mexikanischen bildlichen Darstellungen die Missionäre ganz der Mittel beraubt habe, zu beurtheilen, was im Zusammenhang mit ihrer alten Religion stehe, was nicht; dass die Indianer nicht dahin gebracht werden konnten, einzugestehen, „dass sie ihrem alten Aberglauben anhängen und dass oft, während sie nur zu spielen schienen, sie Cultushandlungen vornahmen, oder vor den Augen der Priester (abergläubische) Lose warfen; dass sie in Wirklichkeit ihren Götzen opferten, während sie sich Bussübungen hinzugeben schienen; bei Tänzen, sagt er, während sie badeten oder ihre Gesänge anstimmten, bei ihren Festen, während sie säeten, ernteten oder die Ernte in die Scheuer brachten, ihre Häuser bauten, während der Begräbnisfeierlichkeiten oder der Hochzeiten oder bei der Geburt der Kinder, kurz, bei allem, was sie vornahmen, trieben sie Götzendienst und Aberglauben.“ Wohl trieben sie Götzendienst und Aberglauben, aber alle ihre Handlungen waren von religiösen Gefühlen und Ceremonien begleitet, und so mag es wohl auch bei vielen anderen uncivilisierten Völkern geschehen, wo der Zusammenhang zwischen Meinung und Handlung nicht so leicht herzustellen ist, und die man daher aus Mangel an Einsicht in ihr inneres Leben beschuldigt, aller religiösen Gefühle bar zu sein.

Nichts aber kann im Verkehre Fremder mit noch dazu ungebildeten Einheimischen störender einwirken, als die den ersteren gänzlich mangelnde Kenntnis der Sprache. Dieses Hindernis ist doppelter Art: Das Nichtverstehen der Worte und der Grammatik, für welche ja, der Fremdartigkeit der Laute und Fügungen wegen, gar kein Annäherungspunkt zu finden ist. Noch grösser wird die Schwierigkeit des Verständ-

nisses durch den ungeheuren Unterschied, der Fremde und Einheimische hinsichtlich ihrer Vorstellungen und Begriffe trennt. Natürlich fallen übrigens beide häufig genug zusammen. Während wir aber die ersteren als ganz selbstverständlich nicht näher berühren wollen, können wir uns nicht versagen, von der zweiten ein paar Beispiele heranzuziehen. Dieselben berühren eine hochgebildete Nation, die eine uns freilich gänzlich fremdartige Civilisation besitzt. Max Müller hat durch die Herausgabe der „Sacred books of the East“ beabsichtigt, die sämtlichen heiligen Schriften des Orients (Indien, Persien, China u. s. w.) zu veröffentlichen. In dem der chinesischen Religion gewidmeten Bande hat der seit langen Jahren in China weilende berühmte Sinologe Dr. Legge den Ausdruck „Schang-ti“ mit „Gott“ übersetzt. Sogleich haben der Bischof von Victoria und mehr als 20 protestantische Missionäre in einem an Max Müller gerichteten Sendschreiben gegen diese Übersetzung, die der wirklichen Bedeutung des Wortes nicht entspreche, protestiert. Sie führen aus, dass der gewählte Ausdruck den Irrthum hervorbringen könne, als ob damit der „Gott der Offenbarung“ gemeint sei, während sie „Oberster Regierer“,*) „Oberster Kaiser“, „Herrscher in der Höhe“ vorschlagen und anführen, dass diese Frage der richtigen Übersetzung unter allen Classen der chinesischen Missionäre seit fast dreihundert Jahren debattiert wird. Max Müller entgegnet, dass, wenn man einfach „Schang-ti“ hingesetzt hätte, dies die irrige Meinung erweckt haben müsste, als handle es sich hier um einen Eigennamen, wie z. B. Zeus, was ja gar nicht der Fall sei, während die von den Missionären vorgeschlagenen Ausdrücke in den Geistern europäischer Leser, seiner Ansicht nach, doch keine andere Idee hätte wachrufen können, als die der Gottheit, des wahren Gottes. Ohne tiefer in diese Discussion, an der noch V. v. Strauss und Legge (s. Beil. z. „Augsburger Allgem. Ztg.“ 1881, Nr. 162, 186, 228) theilnahmen, eingehen zu wollen, stellt sich doch die Schwierigkeit der Einigung hinsichtlich so fernliegender Gesichtspunkte klar heraus. — Ebenso erhellt dies aus einem zweiten, der chinesischen Literatur ent-

*) In Oberösterreich ist noch heutzutage der Ausdruck „Oberer“ statt „Gott“ häufig zu hören, z. B.: „Der Obere“ wird's schon recht machen.

nommenen Beispiele. Reinh. v. Plaenckner (Leipzig 1870) hat das Werk Lao-Tsé's, Táo-tě-King, übersetzt und bisweilen die Übersetzungen Abel Remusat's und Stanislas Julien's hinzugefügt; der voraussetzungslose Leser wird bei der oft gänzlich auseinandergehenden Richtung nicht allein bezüglich des Ausdruckes, sondern auch der Ideen, glauben, in zwei oder drei ganz verschiedenen Werken zu blättern.

Aus all dem Gesagten wird sich ergeben, wie schwer es selbst für Vorurtheilslose sein muss, sich in die Sinnesart ganz uncivilisierter Völker hineinzudenken. Es ist auch klar, dass es noch als kein Beweis für gänzlichen Mangel an religiösem Gefühl bei einem „wildem“ Volksstamme gelten kann, wenn es bisher nicht gelang, solche nachzuweisen. G. Roskoff (Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880) hat sich der mühevollen Aufgabe unterzogen, die Reiseberichte, die von den niedersten Volksstämmen erzählen, einer Revision zu unterwerfen, und hat für die allermeisten derselben mehr oder weniger deutliche Spuren von religiösen Vorstellungen und Erscheinungen nachzuweisen vermocht. Die meisten Schriftsteller über diesen Gegenstand theilen vollkommen die Ansicht, dass sich überall, auf allen Erdstrichen und unter jedem Volke religiöse Gefühle vorfinden. Auch der als bedeutendster Gegner dieser Ansicht geltende J. Lubbock scheint doch nur darum von dieser fast allgemeinen Auffassung abzuweichen, weil er die Bedeutung des Wortes „Religion“ höher fasst, als dies bei uncivilisierten Stämmen angehen dürfte. Er sagt an mehreren Stellen seiner beiden Hauptwerke: „origin of civilisation“ und besonders „Prehistoric times“ (unter anderm: prehist. times, London 1872, 3. Aufl., S. 575): „Die Frage, ob es wirklich ein Volk gibt, das ganz ohne eine Religion, ohne irgendeine Vorstellung von einem göttlichen Wesen sei, ist oftmals erörtert worden. Unsere Antwort hängt lediglich von der Bedeutung ab, die wir dem Ausdrucke „Religion“ beilegen.“

Wir haben schon zu wiederholtenmalen erörtert, dass wir glauben, es sei hier nur nothwendig nachzuweisen, ob Religions-Gefühl vorhanden sei, und es scheint uns inconsequent, bei in jeder Beziehung sehr tief stehenden Volksstämmen — und nur diese kommen, wie schon hervorgehoben

wurde, hier in Frage — einen höheren Grad der Entwicklung des Religionsgefühles vorauszusetzen.

Wo Zweifel über das Bestehen des Religionsgefühles eintreten kann.

Zweifel, ob Religionsbedürfnis in einem concreten Falle vorhanden sei, können wir nur bei ganz uncivilisierten Nationen und ebenso bei ganz zurückgebliebenen Individuen hegen. Zu den letzteren gehören gewisse Grade von Idiotismus, gänzlich verwahrloste Personen, die in Höhlen oder sonst verborgen aufgezogen wurden, wie Kaspar Hauser und Consorten, endlich in gewissen Fabriken beschäftigte Kinder, die ausser gänzlicher Vernachlässigung hinsichtlich der Erziehung auch noch durch weit zurückgebliebene körperliche Entwicklung leiden. Es ist nicht ausseracht zu lassen, besonders hinsichtlich eines Dämmerns der religiösen Gefühle, dass solche Individuen weit nachtheiligeren Verhältnissen unterworfen sind, als die im Freien lebenden „Wilden“, dass sie unter Umständen aufwachsen, welche ihrer Körper- und Geistesentwicklung durch Entziehung der Eindrücke, welche die grosse Natur gewährt, sehr ungünstig sind. Zur Schande der Menschheit bringen uns die Zeitungen aus allen Ländern nicht so ganz selten und in den verschiedensten Varianten hieher bezügliche Nachrichten von solcher Vernachlässigung.

Gebet und Opfer als allgemeiner Ausdruck des Religionsgefühles.

Der Allgemeinheit der Verbreitung des religiösen Gefühles entspricht der Form nach, dass dasselbe überall zweierlei Ausdruck findet: zuerst ist es das Gebet, in dem überall, wenngleich in der verschiedensten Weise und den verschiedensten Anschauungen huldigend, der Mensch Verbindungen mit der Gottheit anstrebt. Dem Gebete, als dem Ausdrucke der Gefühle in Sammlung, Geberde oder Wort, entspricht als That das überall den Cultus begleitende Opfer. Auch hier bleibt das Bedürfnis, Opfer zu bringen, sei es als blosses Opfer (Darbringung), ein allgemeines, wenngleich das Opfer selbst ein höchst verschiedenes: dem Moloch Menschenopfer*), den asiatischen Gottheiten — Theile des

*) Ursprünglich waren wohl die Menschenopfer die gebräuchlichsten, wie sie noch jetzt nicht gar selten vorkommen. So berichtet (in der Sitzung vom 24. September 1886 der Naturforscher-Versammlung zu Berlin) der Afrikareisende Dr. L. Wolf: Die Bkumba (Negervolk am Kassai, einem grossen Nebenflusse des Congo) zeigen eine ziemlich entwickelte Civilisation; die Frau steht bei ihnen auf einer sehr hohen socialen Stufe. Doch bestehen

menschlichen lebenden Körpers, Jehovah — die Erstgeburt, und Widder-, Pferde- und Stieropfer, dem Mythras — Pflanzen

bei ihnen noch Menschenopfer. Wenn ein Freier stirbt, so wird ein Slave als Unterlage für seine Seele geopfert; je mächtiger der Mann, desto mehr Slaven werden getödtet, z. B. nach dem Tode des Königs viel mehr als 1000 Opfer. Ausser Slaven werden hiezu auch solche verwendet, welche sich gegen die Majestät des Königs vergangen haben, und die man nach ihrem Verbrechen so lange frei herumgehen lässt, bis man ein Opfer braucht. — Für dieselbe Gegend, von der Wolf spricht, berichtet auch der im Jahre 1891 in der Missions-Arbeit daselbst verstorbene katholische Missionär P. Schynse (Pater August Schynse und seine Missionsreisen in Afrika, herausgegeben von einem Freunde des Missionärs, Strassburg im Elsass, Seite 225) über Menschenopfer, die besonders nach dem Tode der Häuptlinge oder sonst angesehener Männer hingeschlachtet werden. Ein Zauberer gibt unter heftigen Krämpfen denjenigen an, der zunächst den Tod herbeigeführt hat. Kann sich der so Beschuldigte durch Trinken der narkotischen Pflanze „Nkassa“ vom Verdachte des Verbrechen nicht reinigen, so stirbt er eben vergiftet als Schuldiger; übrigens wird für einen Häuptling noch eine Anzahl von Slaven enthauptet, deren Schädel sein Grab zieren und deren Seelen ihn begleiten müssen. — Ähnliches über die Pflicht des Zauberers hinsichtlich der Entdeckung des Schuldigen bei (wohl plötzlichen) Todesfällen erzählt der katholische Missionär P. Horner (Die kath. Mission von Zanguebar, Regensburg 1877) aus weiten Districten von Zanguebar: Der von dem Zauberer als schuldig Bezeichnete wird verbrannt; zwei seiner Kinder bleiben lebenslänglich Slaven der angeblich durch ihren Vater geschädigten Familie. — Graf Hübner (A travers l' Empire britannique Paris 1886, II., S. 109) führt uns aus der alten Hauptstadt von Jeppour (Rajputana oder indisch Rajistan) folgendes interessante Beispiel des stellvertretenden Opfers vor: In früheren Zeiten brachte man Menschenopfer dar. Jaj-sing hat anfangs des vorigen Jahrhunderts diesen barbarischen Gebrauch abgeschafft, aber die Göttin Silla-Devi, hierüber ungehalten, liess den Mahradsha ihren Zorn fühlen, der, um die Göttin zu besänftigen, an Stelle jener Menschenopfer, die man an gewissen Festen des Jahres darbrachte, tägliches Opfer einer Ziege einführte. — Von jenen stellvertretenden Opfern kennen wir viele Beispiele, von denen auch Sagen und Dichterwerke uns berichten. Wer dünkte hiebei nicht an Isaak, an jenen König Mesa der Moabiter, dessen Denkstein im Jahre 1868 oder 1869 aufgefunden wurde, und der seinen Erstgeborenen auf den Mauern der belagerten Stadt opferte (2. Buch d. Könige III., 27), was thatsächlich den Abzug der Belagerer zur Folge hatte, die demnach durch dasselbe beeinflusst wurden. Siehe auch: Die Inschrift des Königs Mesa v. Moab (von Th. Nöldeke, Kiel 1870); — wer dünkte nicht an den Opfertod der Tochter Jephtha's (Buch der Richter XI., 30 ff.); — wer dünkte nicht an Iphigenie, u. s. w.

Eine sehr auffallende Modification wird uns neuerlichst in dem schon citierten Schriftchen John Bourke's (human ordure. . . p. 20) berichtet, der im J. 1881 in einem Dorfe der Zuni (Mexiko) Zeuge war, dass ein kleiner

(Saoma), dem Gott der Christen unblutige, symbolische Opfer (vgl. Symbole des mosaischen und christlichen Cultus, v. G. M. Dursch, 1858, S. 62).

Es hat sich im Vorstehenden klar herausgestellt, dass gänzlich Entbehren eines religiösen Gefühles unter Individuen sowohl als Völkerstämmen selbst von niederster Cultur zu den äussersten Seltenheiten zählt.

Haben alle Personen höherer Bildung religiöses Gefühl?

Vielleicht dürfte die Frage von gewissen Seiten aufgeworfen werden, ob unter den Personen höherer Cultur dieser Mangel an religiösem Gefühl nicht weiter verbreitet sei, als unter Uncivilisierten.

Auf den ersten Augenschein hin könnte man diese Frage für überflüssig halten: haben wir doch früher gesehen, wie häufig im politischen und socialen Leben die religiösen Gefühle von grösstem Einflusse sind, und wenigstens als Vorwand zu Handlungen dienen!

Sind aber unter den Höchstgebildeten, unter der geistigen Elite der Menschheit die religiösen Gefühle und Ideen wirklich so wenig mehr Bedürfnis, sind sie so tief in den Hintergrund gedrängt, als man bisweilen versichern hört? So gestellt, ist die Frage ungemein schwer genau zu behandeln. Selten geben die hieher Gehörigen „schwarz auf weiss“ ihren Gedanken Ausdruck. Von einer numerischen Bestimmung der Ausdehnung jener „Gemeinde“, als deren Wortführer sich Dav. Fr. Strauss (Der alte und neue Glaube) hinstellt, wird demnach schwerlich die Rede sein können, ebensowenig als von einer Zählung der Angehörigen der hohen Culturclassen.

Es wird nur erübrigen, zu diesem Behufe die Äusserungen bedeutender Männer anzuführen, die eben aus verschiedener Veranlassung ausnahmsweise ihre Ansichten dargelegt haben. Wir ziehen Ausserungen über Religionsüberzeugungen von solchen Männern mit Vorliebe heran, die ähnliche Fragen

Hund in Stücke zerrissen wurde, u. zw. unter allen erdenklichen Qualen, Glied für Glied. Die Zuni's hielten ihn in ihrem Wahnsinn für einen „Navajo“, Angehörigen eines ihnen seit lange feindlich gesinnten Stammes; sie bildeten sich nämlich ein, dass die Zauberer imstande seien, Menschen in Thiere, und Thiere in Menschen zu verwandeln.

Selbst die Beschneidung gilt für ein solch stellvertretendes Opfer, indem für den ganzen Menschen ein Körperteil geopfert wird. (Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch., Freiburg 1887, I., S. 105.)

nicht berufsmässig, als Theologen, Philosophen, im eigentlichen Sinne des Wortes, zu besprechen haben.

Von dieser Regel machen wir eine Ausnahme in Betreff der beiden Männer, die ja hinsichtlich der Religionsansichten so ungeheuren Einfluss geäussert haben, Rousseau und Voltaire. Man ist gewohnt, beide als Gottesleugner, als Gegner jeder Religion anzusehen, aber wie sich zeigen wird, mit Unrecht. Rousseau insbesondere erklärt sich geradezu für einen Christen.

J. J. Rousseau und Religion.

„Wir erkennen,“ sagt er (in lettres écrites de la montagne, „Ière lettre), „die Autorität Jesu Christi an, weil unser Verstand sich seine Vorschriften gefallen lässt und das Erhabene derselben herausfindet. Er sagt uns, dass es den Menschen „zustehe, Vorschriften zu befolgen, welche sie aus sich selbst heraus nicht hätten entdecken können. Wir nehmen die „Offenbarung als einen Ausfluss des göttlichen Geistes an, „ohne zu wissen, in welcher Weise er stattgefunden hat, und „ohne uns zu quälen, diese Weise zu entdecken; wenn wir „nur wissen, dass Gott gesprochen hat, so kümmert es uns „wenig, die Art und Weise zu erklären, wie er sich angestellt hat, um vernommen zu werden. Da wir demnach im „Evangelium die göttliche Autorität anerkennen, so glauben wir Jesus Christus mit dieser Autorität versehen; in seinem „Betragen erkennen wir eine mehr als menschliche Tugend, „in seinen Lehren eine mehr als menschliche Weisheit an. „Das ist's, was für uns feststeht.“

„Ich erkläre mich,“ sagt er im 3. Briefe, „für einen „Christen; meine Verfolger sagen, dass ich kein solcher sei... „Diese Herren, welche entschlossen sind, mich gegen meinen „Willen zum Leugner der Offenbarung zu machen, zählen „für gar nichts, dass ich sie auf Beweise dahin gelten lasse, „die für mich überzeugend sind, wenn ich sie noch nicht auf „solche hin gelten lasse, die mich nicht überzeugen; und weil „ich dieses nicht kann, sagen sie, dass ich die Offenbarung „verwerfe. Kann man „etwas Ungerechteres, etwas Nürrischeres denken?“

Es ist natürlich unmöglich, in den Rahmen der vorliegenden Arbeit eine auch nur etwas eingehende Betrachtung über die Werke und Ansichten Voltaire's aufzunehmen. Nicht die Ansichten des Philosophen von Ferney kommen hier in

Voltaire und Religion.

Betracht, nicht die Waffen, mit denen er das Christenthum bekämpfte, nicht die Bausteine, die er vielleicht zu einem neuen Tempel geliefert; für uns kommt nur die Frage in Erwägung zu ziehen, ob ihm über den langen Kämpfen nicht etwa das Religionsgefühl gänzlich abhanden gekommen sei. Bekanntlich sind es vor allen zwei Äusserungen, die immer angeführt werden, wenn von Voltaire's Überzeugungen in dieser Beziehung die Rede ist: „Wenn Gott nicht existierte, so müsste man ihn erfinden,“ und endlich die in der Pariser Bibliothek aufbewahrte Erklärung, die er zu Papier brachte, als er zu sterben vermeinte: „Ich sterbe in Anbetung Gottes, in Liebe zu meinen Freunden, ohne Hass gegen meine Feinde und mit Verwünschung des Aberglaubens.“ Wir gestehen, dass wir beiden Auslassungen nicht sehr grossen Glauben beimessen.

Die erste ist eben ein witziges Wort, wie sie bei dem Naturell Voltaire's gewiss häufig vorkamen, und darum ohne tiefe Bedeutung. Was die zweite angeht, so ist in die Äusserung eines halb Sterbenden, von äusseren Umständen Gedrängten kaum viel Zutrauen zu setzen. Viel wichtiger ist, was der genaue Kenner seiner Arbeiten und seines Wesens, was sein hierin gewiss unparteiischer Biograph, was David Friedrich Strauss (Voltaire, 6 Vorträge, 4. Aufl., Bonn 1877) hierüber äussert, welche Überzeugung er hierin gewann (l. c. S. 152): „Als Philosophen pflegt man Voltaire über die Achsel anzusehen, ihm Eigenthümlichkeit, Gründlichkeit und besonders den Ernst abzusprechen. Er gilt nun einmal für frivol: so kann es ihm auch hier nicht um die Aufgaben selbst, sondern nur um ein Spiel seines Geistes und Witzes zu thun gewesen sein. Allein schon bei der Betrachtung seiner Romane haben wir gesehen, wie angelegentlich ihn gewisse hiehergehörige Fragen, vornehmlich die von dem Übel in der Welt und der Theodicee, beschäftigten; und auch was wir zuletzt über seine Bemühungen für unschuldig Verurtheilte oder ungerecht Unterdrückte zu sagen hatten, zeigt in dem Spötter zugleich einen ernsten Sinn und ein warmes Herz. Noch bestimmter sehen wir in seinen eigentlich philosophischen Schriften, dass die grossen Fragen nach dem Dasein Gottes, der Natur und Bestimmung des Menschen, der Freiheit des menschlichen Willens und der Unsterblichkeit der mensch-

lichen Seele ihn lebenslänglich ungetrieben haben; dass er immer neue Versuche gemacht hat, diesen Fragen gerecht zu werden und wenigstens so viel Licht darüber zu verbreiten, als ihm bei der von ihm so tief empfundenen Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens erreichbar schien. Und man darf nur hören, welchen Ton er anschlägt, wenn er von diesen Dingen spricht, um sich zu überzeugen, dass es ihm damit redlicher Ernst war; in das Scherzen und Spotten verfällt er in der Regel nur dann, wenn er es mit menschlichem Dünkel zu thun hat, der sich einbildet, diese endlosen Probleme endgiltig gelöst zu haben, und sich mit philosophischem Dogmatismus dem theologischen zur Seite stellt.“

Zu ähnlichen Ergebnissen hinsichtlich der religiösen Gefühle Voltaire's kommt auch F. Huet (Die religiöse Revolution im 19. Jahrh., aus dem Französischen von M. Hess, Leipzig 1868).

Obwohl Heinrich Heine jeden Vergleich mit Voltaire schon darum ablehnt, weil er für sich nur den Dichterruhm in Anspruch nahm (s. seine Autobiographie, herausgegeben von Gustav Karpeles, Berlin 1888), so lässt sich doch nicht leugnen, dass in der formellen Behandlung der Fragen eine grosse Ähnlichkeit zwischen beiden besteht: dieselbe Spottsucht, dasselbe Abspringen von Ernstem zu Frivolem u. s. w. Es liegen uns in seinen Aufzeichnungen Kundgebungen vor, die bei jedem anderen keinen Zweifel hinsichtlich seines Überzeugtseins von gewissen religiösen Dingen oder wenigstens von der Wärme seines Religionsgefühles Raum gelassen haben würden. So schreibt er (l. c. S. 520, Juni 1850): „In einer Zeit, wo in der Aussenwelt die grössten Revolutionen vorfielen und auch in meiner inneren Geisteswelt bedeutende Umwälzungen stattfanden, hätte schnell ins Publicum gefördert werden müssen, was geschrieben vorhanden lag, nicht weil es sonst für das Publicum minder kostbar geworden wäre, sondern weil ich es jetzt nicht mehr herausgeben dürfte, wenn ich nicht eine Sünde gegen den heiligen Geist, einen Verrath an meinen eigenen Überzeugungen, jedenfalls eine zweideutige Handlung begehen wollte. Ich bin kein Frömmel geworden, aber ich will darum doch nicht mit dem lieben Gott spielen; wie

Heinrich
Heine und
Religion.

gegen die Menschen will ich auch gegen Gott ehrlich verfahren, und alles, was aus der früheren blasphematorischen Periode noch vorhanden war, die schönsten Giftblumen, habe ich mit entschlossener Hand ausgerissen, und bei meiner physischen Blindheit vielleicht zugleich manches unschuldige Nachbargewächs in den Kamin geworfen . . . Die religiöse Umwälzung, die in mir sich ereignete, ist eine bloss geistige, mehr ein Act meines Denkens als des seligen Empfindelns, und das Krankenbett hat durchaus wenig Antheil daran, wie ich mir fest bewusst bin. Es sind grosse, erhabene, schauerliche Gedanken über mich gekommen, aber es waren Gedanken, Blitze des Lichtes, und nicht Phosphordünste der Glaubensbisse . . . (April, 21., 1851, S. 522). Dass ich schon längst eine grosse Abneigung gegen den deutschen Atheismus empfand, schon längst bessere Überzeugungen in Betreff der Existenz Gottes hegte und mit der Manifestation derselben eine geraume Zeit warten wollte, vielleicht um dem lieben Gott eine surprise zu machen . . .“

Freunde, die in nicht zu entfernter Zeit Heine öfter besuchten, berichten von ihm Ähnliches (Zwölf Bilder nach dem Leben, v. Fanny Lewald, Berlin 1888, S. 255): „Ja, rief Heine, sehen Sie, dass es ein höchstes Wirken, ein höchstes Wesen gibt, darauf weist den Menschen seine ganze Natur hin. Geben wir, wie wir müssen, dies letzte Wirken zu, so müssen wir ihm auch eine Individualität geben und diese reich und edel ausstatten.“ . . . Die Verfasserin bemerkt dazu: „Ich hatte nicht die Überzeugung, dass Heine glaube, was er sagte. Weshalb er es sagte, darüber war ich mir nicht im Klaren; vielleicht trachtete er sich selber zu überreden, vielleicht wollte er uns veranlassen, das Letzte vor ihm auszusprechen“ . . . (S. 257.) Nachdem Fanny Lewald mit Entzücken von Heine's Erklärungen der Bibel-Erzählungen gesprochen hatte, sagte Heine: „Und doch müsste ich jetzt alles ganz neu schreiben, jetzt, wo ich die Poesie und die culturhistorische Bedeutung der Bibel wie auch ihren ethischen und religiösen Gehalt weit besser verstehe.“

Der Neffe Heine's, Embden, theilt uns in seinem „Familienleben Heinrich Heine's (Hamburg 1892)“ das vom 13. November 1851 datierte und im „3. Bureau“ (am 20. Februar 1856)

hinterlegte Testament seines Onkels mit. Im §. 7 dieses Documentes heisst es unter anderem: „Seit 4 Jahren habe ich jedem philosophischen Stolze entsagt und bin zu religiösen Ideen und Gefühlen zurückgekehrt. Ich sterbe im Glauben an einen (uni) ewigen Gott, den Schöpfer der Welt, dessen Barmherzigkeit für meine unsterbliche Seele ich erflehe. Ich bedaure, hie und da in meinen Schriften über heilige Dinge ohne die ihnen gebührende Ehrfurcht gesprochen zu haben; aber ich war dazu mehr durch den Geist meiner Zeit als durch meine eigenen Neigungen (propensions) verleitet worden. Wenn ich hiedurch die guten Sitten und die Moral, welche die Grundlage (vrai essence) aller monotheistischen Religionen ist, beleidigt habe, so bitte ich Gott und die Menschen um Verzeihung.“

Wenn man gesonnen ist, den „Schalk“ in Heine noch so hoch anzuschlagen, so wird man doch zugeben müssen, dass eine in so feierlichen Ausdrücken abgegebene, seit Jahren öffentlich hinterlegte Erklärung, die darum wohl bestimmt war, auf die Nachwelt überzugehen, entweder durch ein damals wirklich bestehendes religiöses Gefühl oder wenigstens durch den Wunsch dictiert wurde, an ein solches glauben zu machen.

Man hat sich hie und da gewöhnt, die Naturforscher, Ch. Darwin und Religion. und darunter vor allen die Anhänger Darwins, als religiösen Gefühlen feindlich gesinnt hinzustellen. Mögen sich einzelne Anhänger dieser Richtung auch immerhin in diesem Sinne ausgesprochen haben, so bleibt es doch schwer begreiflich, wie man im Princip, in Darwins Lehre eine Geneigtheit, religiösen Gefühlen als solchen entgegenzutreten, finden will. Eine der Grundideen Darwins ist doch ohne Zweifel die höchste Perfectibilität; wird diese nun bis zu den letzten Grenzen gedacht, so bleibt wohl die Berührung mit Überirdischem nahe genug.

Vor allem liegt hier daran, das „Glaubensbekenntnis“ Darwins selbst zu kennen.

Hinsichtlich der religiösen Überzeugungen von Charles Darwin finden wir in dem von seinem Sohne herausgegebenen „Leben“ des grossen Gelehrten eine Reihe von Bemerkungen. („Leben und Briefe von Ch. Darwin,“

herausgegeben von seinem Sohne Francis Darwin, aus dem Englischen von J. Victor Carus, Stuttgart 1887, I. Bd., S. 281 ff.) Ihnen zufolge hat Darwin, wenn er nicht besonders aufgefordert ward, sein Schweigen hierüber zu brechen, sich in seinen Werken der Bemerkungen über diese Fragen sorgfältig entschlagen, weil er das Bewusstsein in sich trug, religiösen Fragen kein zusammenhängendes, systematisches Nachdenken gewidmet zu haben, und in seinen älteren Tagen bei seiner sehr geschwächten Gesundheit sich nicht mehr für fähig hielt, ihm bisher so fremd gebliebenen Anschauungsweisen eine tiefe Erforschung widmen zu können; doch glaubt er der Ansicht Raum geben zu sollen, dass die Entwicklungstheorie mit dem Glauben an einen Gott völlig vereinbar sei, dass er aber darauf aufmerksam machen müsse, dass „verschiedene Personen verschiedene Definitionen von dem „haben, was sie unter Gott verstehen“.

„Die Wissenschaft habe nichts mit Christus zu thun, „ausgenommen insofern, als die Gewöhnung an wissenschaftliche Forschung einen Mann vorsichtig macht, Beweise anzuerkennen.“

Darwin glaubt nicht, dass jemals irgendeine Offenbarung stattgefunden habe, so wie er auch den Wundern grossen Widerstand entgegengesetzt. Übrigens liessen sich alle diese Fragen nicht vollständig beantworten.

Einestheils schien ihm die Unmöglichkeit, sich vorzustellen, dass das grossartige und wunderbare Weltall „mit uns bewussten Wesen“ durch blossen Zufall entstanden sei, der Hauptbeweis für die Existenz Gottes zu sein; auf der anderen Seite konnte er mit dem Einwurf nicht fertig werden, dass mit der Existenz eines solchen Gottes die ungeheuere Masse von Leiden, welche in der Welt verbreitet sind, kaum zu vereinbaren wäre.

Wiederholt kommt er darauf zurück, dass die Religion eines Menschen und der Glaube an die Unsterblichkeit „eine wesentlich private Angelegenheit“ sei, dass er sich „nicht anmassen“ dürfe, „auch nur das geringste Licht auf solche abstruse Probleme zu werfen, dass das Geheimnis des Anfangs aller Dinge für uns unlösbar“ sei, und dass er „sich bescheide, ein Agnostiker zu bleiben“.

Als Quintessenz der Ansichten seines Vaters in dieser Beziehung führt der Sohn folgenden Auszug aus einem Briefe von 1879 an (An Mr. J. Fordyce adressiert und von ihm in seinen „Aspects of Scepticism“ 1873 veröffentlicht):

„Was meine eigenen Ansichten sein mögen, das ist eine „Frage, welche für niemand von irgendeiner Bedeutung ist, „als für mich selbst. Da Sie aber fragen, so darf ich wohl „sagen, dass mein Urtheil häufig schwankt. . . . In den „äussersten Zuständen des Schwankens bin ich niemals ein „Atheist in dem Sinne gewesen, dass ich die Existenz eines „Gottes geleugnet hätte. Ich glaube, im allgemeinen (und „desto mehr und mehr, je älter ich werde), aber nicht immer, „dass Agnostiker*) die correcteste Bezeichnung für meinen „Seelenzustand sein würde.“ —

So viel diese Äusserung auch an Bestimmtheit, nach mehrfacher Richtung hin, zu wünschen übrig lassen mag, so bleibt wohl darüber kein Zweifel, dass derjenige, welcher nie das Dasein Gottes geleugnet hat, religiösen Anschauungen und Gefühlen nicht entfremdet werden kann.

Ein anderer hoher Priester der Wissenschaft, L. von Ranke und Religion. Ranke, zeigt in jeder Stelle seines jüngsten, grossangelegten Werkes der „Weltgeschichte“, wenn er von religiösen Entwicklungen handelt, wie innig und warm er dergleichen Empfindungen von Menschen und Völkern auffasst. Gleich auf der ersten Seite des angeführten Werkes finden wir die Stelle: „Das Göttliche ist immer das Ideale, das den Menschen „vorleuchtet; dem menschlichen Thun und Lassen wohnt „zwar noch eine ganz andere, auf die Bedingungen des realen „Daseins gerichtete Tendenz inne, aber es strebt doch „unaufhörlich nach dem Göttlichen hin.“ Deutlicher als in den letzten Worten konnte der Altmeister der historischen Wissenschaft wohl kaum der Überzeugung Ausdruck geben, dass die religiöse Empfindung dem Menschen angeboren, sein tiefes Bedürfnis sei.

*) „Weit verbreitet in philosophischer und in populärer Form ist die agnostische Ansicht, für welche das Object der Religion nicht zu entdecken und nicht zu erkennen ist, die aber darum auf die Pflege religiöser Stimmungen und Gefühle nicht verzichten zu müssen glaubt.“ (P. T. Chanterpe de la Saussaye, I., l. c. S. 53. Freiburg i. B., 1887.)

Nachdem wir die Überzeugung zweier Führer in jenen Wissenschaften kennen gelernt haben, die der jetzigen Richtung auf geistigem Gebiete ihr Gepräge vor allen anderen aufgedrückt haben, wird es uns interessieren, die Ansicht jenes Mannes kennen zu lernen, der mehr als wohl irgend ein anderer unserer Zeitgenossen auf die Umgestaltung der Geschicke unseres Welttheiles eingewirkt hat. Es ist begreiflich, dass der Mensch, so lange er strebt, seine Ansichten über wichtige Gegenstände von Zeit zu Zeit in mehr oder weniger grosser Ausdehnung ändert. Es kann daher niemanden wundern, wenn Männer, besonders wenn dieselben sehr erregbarer Natur sind und Äusserungen in sehr verschiedener Lebenszeit und noch überdies zum Theil in solchen Augenblicken gethan haben, wo die Aufregung hie und da eine grosse war, mit sich selbst nicht jedesmal in strengem Einklange zu stehen scheinen. Nichtsdestoweniger wird sich in der Regel der rothe Faden finden lassen, der ihre Meinungs- und Gefühlswelt durchzieht, und ein Unterschied gemacht werden müssen zwischen bloss zufälligen Einfällen und Ideen, die häufig und bei wichtigeren Gelegenheiten wiederholt zum Vorschein kommen. Alles dies ist gewiss bei Bismarck in Erwägung zu ziehen, wenn man sich ein Bild seiner Anschauung über die uns beschäftigende Frage machen will: aus den verschiedensten Lebensphasen des Reichskanzlers liegen Aussprüche und Mittheilungen vor, die der gewiss als leidenschaftlich zu denkende Mann theils mündlich, theils schriftlich, theils im Momente der Erregung, theils in der vollkommenen Ruhe der brieflichen Mittheilungen gethan hat. Hier kann es nicht daran liegen, den verschiedenen Schattierungen der religiösen Ansichten des genannten Staatsmannes nachzugehen; für uns war an dieser Stelle nur wichtig, zu sehen, ob Bismarck als Mensch und als Staatsmann von der Nothwendigkeit religiöser Empfindungen durchdrungen ist, und auch seine Überzeugung in diesem Sinne ausgesprochen hat. Ein paar Äusserungen, die der Reichskanzler bei verschiedenen Gelegenheiten gethan hat, und die wir den „Studien zu seinem Charakterbilde“ von Moritz Busch (Leipzig 1884) entnehmen, werden diesen Beweis wohl vollständig erbringen.

Bismarck
und
Religion.

Im J. 1851 schreibt er an seine Gemahlin (l. c. S. 111): „... Ich begreife nicht, wie ein Mensch, der über sich nachdenkt und doch von Gott nichts weiss oder wissen will, sein Leben vor Verachtung und Langeweile tragen kann. Ich weiss nicht, wie ich das früher ausgehalten habe;*) sollte ich jetzt leben wie damals, ohne Gott, ohne Dich und die Kinder — ich wüsste doch in der That nicht, warum ich dies Leben nicht ablegen sollte wie ein schmutziges Hemde.“

Im J. 1861 tröstet er einen Schwager über den Verlust eines Sohnes und bemerkt: „... Wir sollen uns an diese Welt nicht hängen und nicht in ihr heimisch werden“ (S. 114).

Im J. 1883 äusserte er zu Busch: „... Von meinem Glauben losgelöst, bin ich matt und schwach“ (S. 125).

Im Juni 1847 sagt er im vereinigten Landtage (S. 117): „... für mich sind die Worte: ‚Von Gottes Gnaden,‘ welche christliche Herrscher ihrem Namen beifügen, kein leerer Schall, denn ich sehe darin das Bekenntnis, dass die Fürsten das Scepter, welches ihnen Gott verliehen hat, nach Gottes Willen auf Erden führen wollen... Entziehen wir diese religiöse Grundlage dem Staate, so behalten wir als Staat nichts, als ein zufälliges Aggregat von Rechten, eine Art Bollwerk gegen den Krieg aller gegen alle, welches die ältere Philosophie aufgestellt hat.“

Im J. 1870 sagt Bismarck in offener Sitzung (l. c. S. 120): „Für jemand, der des Glaubens nicht ist — zu dem ich mich vom Herzen bekenne —, der Tod sei ein Übergang von einem Leben in das andere, — für jemand, der diese Überzeugung nicht theilt, müssen die Freuden dieses Lebens einen solchen Wert haben, dass ich ihn fast um die Empfindungen, die sie ihm machen, beneide; er muss in einer Beschäftigung leben, die für ihn so befriedigende Erfolge aufweist, dass ich

*) Dieser Ausspruch erinnert auffallend an zwei Stellen der Selbstgespräche Marc Aurels: (II. 11.) „Gibt es aber keine Götter oder kümmern sie sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten, was soll mir dann noch das Leben ohne Götter und ohne Vorsehung“ — und VI. 10., „ist die Welt ein Gemisch von Dingen, die sich bald miteinander mischen, bald voneinander lösen (ohne dass Einheit und Vorsehung walten), warum sollte es mich verlangen, in einem ordnungslosen Gewirre, in solch einem Gemengsel zu verweilen, was könnte mir dann erwünschter sein, als einst wieder Erde zu werden!“

„seinen Gefühlen darin nicht zu folgen vermag, wenn er mit dem Glauben, dass seine persönliche Existenz mit diesem leiblichen Tode für ewig abgeschlossen sei, wenn er mit diesem Glauben es überhaupt der Mühe wert findet, weiter zu leben.“

Mit Bezug auf die Verarmung, welche die Verbreitung der socialdemokratischen Lehren über Deutschland bringen würde, wenn man nicht gesetzliche Hemmung beschlösse, sagte Bismarck 1876 im Reichstage (p. 121): „Wenn diese Zustände fortwirken, dann wird das ihr Heilmittel sein, die Zuchtruthe, die Gott über diese Excesse verhängen wird.“

Moltke und Religion.

Auch der grosse Mitarbeiter Bismarcks an der Neugestaltung Mitteleuropas, Moltke, ringt, ungleich seines Genossen mehr christlicher, ja sogar confessioneller Haltung, nach religiöser Erleuchtung, doch in mehr philosophischer Deutung und Sprache. Dieselbe gelingt ihm zwar in den „Trostgedanken“ nicht immer, sieht sogar hie und da etwas unbeholfen aus, beweist aber nichtsdestoweniger in seinen schönen Gedanken das hohe geistige Streben des Helden. Wie sehr ihm diese Richtung am Herzen lag, geht schon daraus hervor, dass er seine „Trostgedanken“ in verschiedenen Jahren viermal umarbeitete. (Zur Lebensgeschichte des General-Feldmarschalls Grafen Helmuth von Moltke, Berlin 1892; Gesammelte Schriften S. 337 ff.) Der Ausdruck „Trostgedanken“ mag Moltke wohl durch ähnliche Trostschriften der „Alten“, z. B. Seneca's und Plutarch's, eingegeben worden sein.

Wir wiederholen, dass wir glauben, den Beweis erbracht zu haben, dass gänzliche Abwesenheit von religiösen Gefühlen bei tiefstehenden Völkerschaften und Individuen kaum je und dann nur unter den ausserordentlichsten Verhältnissen vorkomme, und alles darauf hindeute, dass in civilisierten Staaten die weitaus grösste Menge sogar confessionellen Ansichten huldige, und dass auch in den der Zahl nach äusserst beschränkten Kreisen ausnahmsweise Hochgebildeter sich eine gänzliche Abweisung religiöser Gefühle, bei den Führern wenigstens, kaum finde.

Doch gibt es ohne Zweifel scheinbare Ausnahmen bei solchen, die den sogenannten höheren Classen, den sogenannten „Gebildeten“ angehören. Nicht wenige haben sich in unserer nervösen, überhastenden Zeit im Drange für sie wichtiger Geschäfte entwöhnt, anderen Gedanken, als eben den mit jenen Geschäften in Verbindung stehenden nachzuhängen. Eine gewisse Mode, Associationen verschiedener Art, hängen hiemit zusammen. Die Welt anderartiger Gedanken wird ihnen eben fremd und es bedarf ganz besonderer Umstände und Erinnerungen, um ihnen ihr eigentliches „ich“ wieder ins Gedächtnis zu rufen.

Scheinbare Ausnahmen von der Allgemeinheit des Religionsgeföhles.

Recht ergötzlich ist bisweilen, wie bei Menschen; die solchen Gefühlen, besonders religiösen, abhold sein wollen, der Aberglaube, der Glaube an den „Stern“, die Furcht vor dem Freitag, der Zahl 13 und Ähnlichem eine grosse Rolle spielt. Was ist aber der Glaube an die Wirksamkeit solcher Dinge anderes, als die Überzeugung von der Kraft und dem Einflusse ausser dem Menschen gelegener und doch nicht physischer Agentien. *)

*) Einige Begebenheiten der jüngsten Zeit liefern hierzu interessante Belege.

Ver-schiedene Gattungen von Aberglauben. Hestod's ausführliche Angaben über glückliche und unglückliche Tage.

Bisher war es seit der ersten allgemeinen Weltausstellung in London (1851) Sitte gewesen, Veranstaltungen dieser Art am 1. Mai, der überall als Festtag des hereinbrechenden Lenzes gefeiert wird, selbst dann zu beginnen, wenn sie noch sehr unfertig waren. Zwei Ausstellungen harren ihrer Eröffnung, jene zu Budapest und die in Antwerpen; doch der 1. Mai fällt auf den Unglückstag (Freitag), man wagt nicht, dem Aberglauben entgegenzutreten, und somit ist — um mit Laubes Karlsschülern zu sprechen — zweiter Mai erster Mai, und die Eröffnung beginnt mit dem zweiten.

Doch kann der Freitag auch ein Glückstag sein. Das soll besonders hinsichtlich des Nägelschneidens an den Fingern der Fall sein, das am Freitag geschehen muss und dann vor Zahnschmerzen bewahrt. Der Bischof Martin von Bracara (Spanien) rügt noch am Ende des 6. Jahrhunderts, dass die Frauen als Überbleibsel des Heidenthumes zum Eingehen von Ehen den Freitag (dies Veneris) bevorzugen. (Schultze, Untergang des griechisch-römischen Heidenthumes, Jena 1887, I. Seite, 404. Note.)

Nach Mittheilung französischer Zeitungen baten mehrere Hauseigentümer in Paris noch vor einigen Jahren, ihre Häuser nicht mit der Unglückszahl 13, sondern mit „12bis“ bezeichnen zu dürfen! Das Gleiche geschah auch in Frankfurt a. M. (1893). — Verfasser wohnte im Herbst 1887 in einem der ersten Hôtels im Haag, und sah mit einiger Verwunderung, dass die Nachbarzimmer die Zahlen 12 und 14 führten. Auf seine Anfrage wurde

Kurze
Zusammen-
fassung.

Zwei Dinge unterscheiden den Menschen von dem Thiere: Es gibt kein sprachloses Volk und der Mensch sucht

ihm die Aufklärung, dass die Zahl 13 nicht überall als gutes Vorzeichen gelte! Der 13. jeden Monates ist hinwieder jungen Mädchen zum Kürzen des Haares sehr zu empfehlen und diese Wahl wird hier (in Wien) eifrig eingehalten.

Man wird sich erinnern, welche Furcht das „mal' occhio“ in Italien noch immer verbreitet. Wer um das Jahr 1858 in Rom gelebt hat, dürfte kaum vergessen haben, dass zwei Männer, von denen der eine auf schwindelnder Höhe . . . in dieser Beziehung grosse Besorgnis erregten. Die später so unglückliche Kaiserin Charlotte von Mexiko, gewiss eine ehrerbietige Dienerin der Kirche, erzählt uns im Januar 1865, dass der letztere sich „oft“ scherzend einen Gettatore genannt habe. (Maximilian and Charlotta, a story of Imperialism, by John M. Taylor, New-York und London, 1894.)

Interessant ist, dass die erste Anweisung, bestimmte, nach ihren Zahlen hervorgehobene Tage zu gewissen Verrichtungen auszuwählen und sie als Glücks- oder Unglückstage zu betrachten, schon bei dem alten, ehrlichen Hesiod (er wird von einigen für gleichzeitig mit Homer, hie und da sogar für älter gehalten, nie aber später gesetzt, als 800 v. Chr.) vorkommt. Er sagt: (Werke und Tage, V. 765 ff.):

„Merke die Tage von Zeus dir wohl, nach völliger Ordnung,
Um das Gesinde zu lehren; der dreissigste tauget im Monat,
Um das Geschäft zu besehen, die Kost zu vertheilen, am besten,
Wenn vom Rechtsentscheide das Volk Festtage begeheth.
Denn dies sind ja die Tage von Zeus, dem allwissenden Herrscher.
Neumond erst ist heilig, der viert' und siebente gleichfalls,
Dran einst Leto den Goldschwertträger Apollo geboren;
Auch so der acht' und neunte; das sind im wachsenden Monat
Traun zwei treffliche Tage, der Menschen Geschäft zu besorgen;
Eilf und zwölf sind wiederum auch zwei wackere Tage,
Jener zur Schafschur, dieser erquickliche Früchte zu mähen;
Aber der zwölft' ist weit an Güte doch über den eilften;
Zieheth die Fäden an ihm ja die schwebende Spinne den vollen
Tag, wann jetzo die kundige Ameis sammelt in Haufen;
Stelle den Webstuhl jetzo zum fleissigen Werke das Weib auf;
In dem Verlaufe des Monds ist dreizehn wohl zu vermeiden
Bei dem Beginne der Saat; Pflänzlinge — die nähret er herrlich.
Aber der sechste der Mitt' ist schädlich an allen Gewächsen,
Treffliche Knäblein gibt er jedoch; nur ist er den Mädchen
Für die Geburt nicht hold, auch nicht zum Feste der Hochzeit.
Auch der sechste zuvor ist für die geborenen Mägdelein
Nicht gut; aber die Böck' und Herden der Schafe zu scheeren,
Hirtengehege zu bau'n, mag's wohl ein freundlicher Tag sein,
Bringt auch wackere Knaben; sie lieben es — spöttliche Reden,
Lug und schmeichelnde Wort' und heimliches, süsses Geflüster.
Aber am achten des Monds — da scheere den Eber, den lautauf-

sich mit dem Übersinnlichen in Beziehung zu setzen, und diese reflectiert wieder auf sein Fühlen, Denken und Handeln. Weil die Geistesthätigkeit des Menschen selbst auf der niedersten Stufe über die Sinnesempfindungen hinausgeht, d. h. weil er Mensch ist, darum ist er im Besitze von Religion (Roskoff l. c. S. 35).

Wenn Religion allgemein unter den Menschen verbreitet ist, so muss selbstverständlich Empfänglichkeit für religiöses Gefühl vorhanden sein, wobei wir uns aber nicht nothwendig ein eigenes hiefür bestimmtes Organ zu denken brauchen. In diesem Sinne sagt Goethe (Einl. z. Farbenlehre), sich an Plotinus (Vom Schönen, Cap. VI.) anlehnend:

Brüllenden Stier; am zwölften das arbeitduldende Maulthier.
Aber am vollen und grossen der zwanziger Tage bekommst du
Traun ein witziges Knäblein; es ist gar kundigen Geistes.
Tüchtige Knaben gewähret der zehnte, der vierte der Mitte
Mädchen; an ihm jetzt Schaf' und langsam schreitendes Hornvieh,
Auch scharfzahnige Hund' und arbeittragende Mäuler
Zähme, die Hand auflegend; allein (dies merke bedachtsam!)
Meide den vierten sowohl vom Beginn, als Ende des Monats,
Dass du die Seele nicht härmst; ein gar so vollendeter Tag ist's!
Führ' an dem vierten des Mondes die Gattin in deine Behausung,
Wenn du die Vögel erforscht, die zu selbigem Werke die besten.
Aber die fünften vermeide, dieweil sie so misslich und arg sind.
Denn am fünften besorgen Erinnyen, sagt man, den Horkos
Nach der Geburt, den Eris gebar zur Strafe des Meineids.
Aber am siebten der Mitte Demeters heilige Körner
Wirf mit behutsamem, sorglichem Aug' auf ebene Tennen
Nieder. Es haue der Zimmerer Holz auch für die Gemächer
Und Schiffsbalken in Menge, sowie sie zum Schiffe sich eignen.
Aber am vierten beginne, die brechlichen Schiffe zu fügen.
Aber der neunte der Mitt' ist heilvoll später am Abend,
So wie der früheste neunte den Sterblichen ganz unschädlich;
Dieser ist gut zum Pflanzen sowohl, als für die Geburten,
Gut bei Knab' und Mädchen; er ist nie völliger Missstag.
Wenige wissen, wie trefflich der dritte der Neuner im Mond ist,
(Um zu beginnen ein Fass und das Joch auf den Nacken zu legen
Stieren und Mäulern zumal und schnell hinjagenden Rossen)
Auch das beruderte, flüchtige Schiff zur finsternen Meerflut
Niederzuziehn; doch wenige nennen den Tag wahrhaftig.
Öffne das Fass am vierten; der mittlere gelte zumeist als
Heiliger Tag; nur wenigen gilt ein zwanziger heilvoll,
Wenn sich der Morgen erhebt; noch kläglicher ist er am Abend.
Dies sind also die Tage, dem Menschen zum Heile geschaffen.“ . . .

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
 Wie könnten wir das Licht erblicken?
 Lebte nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
 Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

Diese Empfänglichkeit gehört ebenso zu den Kennzeichen des Menschen, wie eine Reihe seelischer und körperlicher Merkmale den Begriff „Mensch“ ausmachen; sie wird aber, wie jene, der allermannigfaltigsten Abstufungen und Verschiedenheiten fähig sein.

Ideen; deren Lösung der Mensch immer — und vergeblich — wieder austreibt.

Jeder nicht gänzlich geistig Abgestumpfte und durch die Drangsale des Lebens oder durch die verschiedensten Leidenschaften völlig in Anspruch Genommene wird oft und oft durch eine Reihe von Fragen beschäftigt werden, deren Lösung, wie er wohl fühlt, ihm nie gelingen, auf welche er aber durch einen inneren Drang unabweislich immer wieder zurückkommen wird: Was ist die Seele? — Wie wirkt sie auf den Körper ein? — Was wird aus ihr, wenn sie den Körper verlässt? — Wirkt derselbe auch auf sie ein? — Haben die Abgeschiedenen einen Einblick in die irdischen Dinge? — Wie verhält sich das Übersinnliche zu uns? — Wie entstand die Welt? Wird sie ewig dauern? — Wie verhält sich der Mensch zu ihrem Urheber? — Gibt es ein Ende alles für uns Erkennbaren? — Ragt eine andere Welt in die unsere herein? — Was gibt es ausserhalb des uns Erkennbaren Höheres? u. s. w., u. s. w., u. s. w. — Gegen dieses Bestreben selbst den Fall angenommen, dass wir es in seinen Ergebnissen nicht für fruchtbar halten können,*) werden wir, wenn

*) Heiter und klar, wie immer, fasst Goethe diese Dinge (Motto zu „Gott und Welt“):

„Weite Welt und breites Leben,
 Langer Jahre redlich Streben,
 Stets geforscht und stets gegründet,
 Nie geschlossen, oft geründet,
 Ältestes bewahrt mit Treue,
 Freundlich aufgefasstes Neue,
 Heitern Sinn und reine Zwecke:
 Nun! man kommt wohl eine Strecke.“

In seiner trüben Weise berichtet über einen ähnlichen Vorgang Lenau: „(Lenau und Sophie Löwenthal, Stuttgart 1891, S. 70 und 71) Dr. Passavant, der bekannte Frankfurter Arzt, holte mich heute morgens ab auf einen theologischen Spaziergang im königlichen Park. Viel wurde gesprochen von

wir es als unabweisbar fühlen, nicht viel einwenden können, unter der Bedingung jedoch, dass wir uns unserer Schranken wohl bewusst sind, da kühneres Vorgehen nur zu den grössten Absurditäten führen könnte.

Wenn wir um uns blicken, so können wir uns der Beobachtung wohl nicht ent schlagen, dass solche Bescheidenheit von bedeutenden Männern auch geübt wurde. So ist Du Bois Reymond (s. Reden, 1. Folge, bes. S. 125 und 130) in seiner berühmt gewordenen Rede über die Grenzen des Naturerkennens (Naturforscher-Versammlung 1872) dahin gekommen, unser Naturerkennen eingeschlossen zu finden zwischen den beiden Grenzen, welche einerseits die Unfähigkeit, Materie und Kraft, andererseits das Unvermögen, geistige Vorgänge aus materiellen Bedingungen zu begreifen, ihm ewig stecken. „Gegenüber dem Räthsel, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss der Naturforscher zu dem Wahrspruche sich entschliessen: ignorabimus.“ Etwas weniger hoffnungslos, weil er die Zukunft nicht compromittieren wollte und das „ignorabimus“ selbst für eine Hypothese hielt, spricht ein anderer Naturforscher, Suess, diesen Fragen gegenüber ebenso offen nur ein „ignoramus“ aus (Suess, Rectorsrede, Wien 1887). Lubbock (The pleasures of life, part. II., London 1889, ch. 12) wünscht gleichfalls solche Begrenzungen nicht für immer zugeben zu sollen. Er stützt sich dabei auf Fortschritte, deren Möglichkeit geradezu geleugnet wurde und die nichtsdestoweniger in kurzer Zeit eingetreten seien. So habe z. B. Comte in seinem Cours de Philosophie positive noch im Jahre 1842 ausgesprochen: „Wir mögen hoffen, Gestalten, Entfernungen, Grösse und Bewegungen der Himmelskörper zu bestimmen, doch werden wir nie und in keiner Weise (never by any means) imstande sein, ihre chemische Zusammensetzung und mineralogische Structur zu studieren.“ Und doch sei dies nach wenigen Jahren durch die Spectral-Analyse anders geworden und habe bewiesen, wie unausführbar es sei, mögliche Fortschritte der Wissenschaften im vorhinein zu leugnen. Der Naturforscher kenne in gewissen

Gott und Teufel, Himmel und Hölle. Es hatte kurz vorher geregnet und wir giengen auf den nassen Gartenwegen mit einsinkenden Füßen und sprachen von Dingen, bei denen auch jeder Schritt einsinkt . . .“

Thieren äusserst zusammengesetzte, reich mit Nerven versehene Sinnesorgane, deren Function wir ganz ausserstande sind, zu erklären; es ist bewiesen, dass gewisse Thiere Schallempfindungen haben, ultraviolette Strahlen sehen, während unsere Sinne dergleichen aufzufassen nicht mehr imstande sind. „Ihnen mag manches erfüllt von Musik sein, die wir nicht hören können, von Farbe, die wir nicht imstande sind zu sehen, von Empfindungen, die uns gänzlich entgehen.“ „Von diesem Standpunkte aus scheint die Möglichkeit des Fortschrittes fast unbegrenzt.“ „Jedoch wird derselbe — wir mögen dessen versichert sein, sich nicht bloss auf materielle Entdeckungen beschränken. Wir fühlen, dass wir auf dem Wege sind, höhere Geistesfähigkeiten zu erlangen (mental powers); dass Räthsel ihre Lösung finden werden, die menschlichen Gedanken unzugänglich scheinen und zu noch weiterem Fortschritt führen. Es möge uns die Hoffnung gestattet sein, dass dieser Fortschritt nicht bloss materieller Natur sein, sich nicht bloss auf das Wissen beschränken, sondern auch auf das moralische Gebiet sich ausdehnen werde.“

Auch Tyndall sagt: „Der Übergang von den physischen Kräften des Gehirns zu den entsprechenden Thatsachen des Bewusstseins ist nicht denkbar“ (Roskoff, l. c. S. 121), und ebenso an einer anderen Stelle (Tyndall, Religion und Wissenschaft, Hamburg 1874, S. 51): „In der That ist der ganze Entwicklungs-Process die Äusserung einer für den menschlichen Verstand absolut unerforschbaren Macht. Heutzutage so wenig wie in den Tagen Hiob's kann der Mensch durch Suchen diese Macht ausfindig machen. Wenn man also der Sache auf den Grund geht, so vollzieht sich ein unlösliches Geheimnis in der Entwicklung des Lebens auf der Erde, in der Differenzierung der Arten, in der Entfaltung des Geistes aus den machtvollen Elementen in unmessbaren Zeiträumen.“

Bastian (Völker des östl. Asien, VI., 11., Note) urtheilt: „In Betreff der Zusammenziehung der thierischen Muskel ist einerseits die chemische Thätigkeit, andererseits die mechanische gegeben, aber das verbindende Glied, die Art der Verwandlung der einen in die andere fehlt.“ — Auf der Naturforscher-Versammlung zu Berlin, September 1886, hat Ferdinand Cohn (Breslau) in scharfer Selbstkritik des Naturforschers sich

dahin geäußert, dass, wenn in der Parabel von den drei Ringen die Entscheidung über den wahren einem weiseren Richter nach 1000 Jahren vorbehalten werde, die gleiche Antwort auch auf die Frage zu geben sei: „Wie wird Leben erzeugt, erhalten, vernichtet?“

Unter jenen Räthseln, nach deren Lösung der Mensch strebt, wenn er sich gleich bewusst ist, dass ihm dieselbe kaum je gelingen werde, ist auch die Frage: „Wie entstand zuerst Religion?“ — „Was gab die Anregung, des religiösen Gefühles bewusst zu werden?“

So wie das religiöse Gefühl ein allgemein unter den Menschen verbreitetes ist, so scheint auch das, was jenes Gefühl erweckt, ein allgemein Einwirkendes sein zu müssen. Offenbarung, Einwirkung der Naturkräfte oder das höchste Leben, — endlich der Tod, also das Aufhören des Lebens, — sind hierzu berufen.

Eigentlich zählt eine Offenbarung nicht vollständig hieher. Zwar ist die Tradition einer solchen unter vielen, aber nicht unter allen Völkern verbreitet, und mag an den meisten Orten in Vergessenheit gerathen, ungleich aufgefasst worden sein. Sehr bald nach der Erzählung des Sündenfalles (Genesis Cap. 6 und 10) ist von Stämmen und Völkern die Rede, ohne dass angedeutet würde, dass ihnen Offenbarung geworden sei. Ebenso wenig ist von einer solchen in den sonstigen ältesten, auf uns gekommenen Schriften: in den Vedas, im Zendavest, bei Homer oder Hesiod erwähnt, so dass nichts im Wege steht, sich die früheste Erweckung des Religionsgefühles ohne eine Offenbarung bei vielen der ältesten Völker denken zu müssen. Wichtiger aber noch, wenigstens hinsichtlich einer Hiehergehörigkeit der Offenbarung, ist, dass dieselbe nicht bloss anregend wirken, sondern vollständige Aufschlüsse, daher mehr oder weniger Positives enthalten müsste. Offenbarung gehört demnach mit ihren Enthüllungen und Lehren in ein Buch, das über eine bestimmte Religionsform handelt.

Naturerscheinungen wirken nach ihrem verschiedenen Gehalte mehr oder weniger eingreifend. Hiebei ist nie ausseracht zu lassen, dass für den naiven Menschen Bewegung und Leben gleichbedeutend sind, nach M. Müller heisst in den ältesten indischen Sprachüberbleib-

Wie entstand zuerst Religion?

Anregung des Religionsgefühles. a) Durch Naturerscheinungen.

seln Fluss, Strom u. s. w., eigentlich der fließende, der strömende.

Tief unten am Horizonte erscheint unter Nebel und Wolken röthlicher Schimmer, er vergrößert sich, ballt sich zur feurigen Kugel, ruckweise, wie durch Stoss fliehen Nebel und Wolken; in goldenen Strahlen, Licht verbreitend und Wärme und Leben steigt die Sonne empor; nicht besiegt nur, nein, vernichtet sind jene Feinde, und langsam und majestätisch durchschreitet der jugendliche Held das Himmelszelt, bis er endlich ohne Zwang, ohne Hindernis, freiwillig, am entgegengesetzten Horizonte, so wie er gekommen war, als glühende Kugel, hinabsinkt. Dieses Schauspiel wiederholt sich häufig. Doch plötzlich und ungeahnt thürmen heftige Winde Wolke auf Wolke, es verfinstert sich der Himmel, es heulet der Sturm, es zucken flammende Blitze, es krachen die Donner und es zittert der Boden; abermals ein Schlag, und der nächste Baum steht in Flammen. Bang und gewärtig der schrecklichsten Dinge steht der Mensch. Da legt sich nach und nach die Wuth der Elemente, der Sturm besänftigt sich, klarer wird's am Himmel, und Mond und Sterne glitzern und scheinen zu winken und zu grüssen. — An jenem Berge erhebt dräuend sich eine schwarze Säule; man sieht Steine fliegen, man hört Prasseln und Getöse, und aus der Erde Tiefe steigt die rothe glühende Masse. Sie senkt sich, Verderben verbreitend, über die Felder, tödtend und vernichtend, wohin sie trifft.

Und alle dem gegenüber sollte der Mensch nicht lernen, dass ausser ihm hohe Mächte bestehen?

In der That, zu lebhaft, zu oft wiederkehrend ist der Eindruck, den der Mensch von seiner Abhängigkeit von den ihn umgebenden Naturkräften erhält, als dass er nicht tief von der Macht derselben durchdrungen sein sollte.

Aus dem folgt wohl, dass das Religionsgefühl der Völker, insoferne es durch Natureindrücke bedingt gedacht wird, zunächst geographisch verschieden, d. h. nach den Verhältnissen des Klimas u. s. w. abgeändert ist.

Überall sieht der Mensch den Menschen sterben, den Rüstigsten wie den dem Alter Verfallenen; das Aufhören des Lebens und der Bewegung, das Aushauchen, nennt er eben

b) Durch den Tod.

den Tod. Gewaltig ist für jeden der Eindruck des plötzlich herantretenden Endes, um so gewaltiger, je unvermittelter der Abstand des kräftigsten Lebens von dem plötzlichen Hinsinken ist. Doch das ist noch nicht alles; gerade ob dieses tiefen Eindruckes erscheint wohl, der zu leben aufgehört, im Schlafe seinen Freunden und weckt oft in ihnen den Gedanken und die Frage, wohin er gegangen.

Wir können uns nicht anders denken, als dass diese ersten Anregungen auf die gesammten geistigen Fähigkeiten einwirken. Die Erklärung, in welcher Weise dies geschehe, ist zu häufig und zu verschieden ausgefallen, als dass es möglich wäre, hierauf näher einzugehen, wollen wir nicht eine neue Abhandlung über diesen Gegenstand vorlegen.

In welcher Weise wirken diese Anregungen?

Es mag demnach genügen, hier nur beispielsweise einige wenige anzuführen. Sieht der Mensch zu wiederholtenmalen die Sonne emporsteigen, empfindet er zu gleicher Zeit damit Wärmegefühl, so denkt er, die Sonne sei die Ursache der entstehenden Wärme. So geht es bei einer ganzen Reihe von Erscheinungen. Es drängt sich bald die Annahme auf, dass den Wirkungen eine Ursache zugrunde liegen müsse, die er, weil er sie sinnlich nicht wahrnehmen kann, auf eine übersinnliche zurückzuführen genöthigt ist: Das Causalitätsgesetz entwickelt sich in ihm halb- oder ganzbewusst, nur stellt seine Phantasie oft irrigerweise die verschiedensten Dinge in das Verhältnis von Ursache zur Wirkung. — Furcht und Angst vor den ihn umgebenden Naturerscheinungen, denen er keinen Widerstand zu leisten fähig ist, aber auch Freude über manche derselben und Beseeligung lassen ihn den Einfluss höherer Mächte klar empfinden, die er für gut hält, wenn ihm Freudiges zutheil wird, für böse, wenn sie ihm hemmend und vernichtend in den Weg treten.

D. F. Strauss (Alte und neue Glaube, 2. Aufl. 1872, S. 95 ff.) folgt den Ausführungen Hume's, wonach nicht der uneigennützigte Wissens- und Wahrheitstrieb, sondern der sehr interessierte Drang nach Wohlbefinden die Menschen ursprünglich zur Religion geführt habe; indem er auch der epikuräischen Ableitung der Religion aus der Furcht beipflichtet, macht er darauf aufmerksam, wie viele Äusserungen der Natur sich dem Menschen feindlich erweisen; er ist der Ansicht, dass

man sich vor solcher Gleichgiltigkeit der Natur gegen den Menschen, die dieser nicht ertrage, wogegen sein Innerstes sich wehre, nur dadurch retten könne, dass er sich selbst in sie hineinträgt. Sie ist nur dann kein unmenschliches, wenn sie ein menschenähnliches Wesen ist. Dann sind selbst die verderblichen Naturgewalten nicht mehr so schlimm wie sie aussehen . . . , persönlich vorgestellt als höhere Wesen, als Dämonen oder Gottheiten, sind sie zwar böse Wesen, aber es ist doch schon viel gewonnen: eine Handhabe nämlich, sie zu fassen. Man behandelt sie wie grausame, übermächtige Menschen, gegen die ja auch nichts auszurichten ist, als dass man sich ihnen unterwürfig erweist, sich gute Worte und Geschenke nicht „dauern“ lässt, und siehe da, sie zeigen sich tractabler als man hoffen durfte

Schon im Alterthume haben mehrere die Furcht im allgemeinen als das Hauptmotiv des religiösen Gefühles bezeichnet, das wir ja auch in unserer Muttersprache „Gottesfurcht“ nennen; so für die Römer Polybius (VI. 56); dem Lucretius zugeschrieben wurde das vielleicht nicht ihm zugehörende, jedenfalls seiner Sinnesart entsprechende und oft citierte Wort: „Die Furcht hat zuerst die Götter erfunden;“ (Primus in orbe Deos fecit timor) wie ja die ganze epikuräische Schule ihrem Meister als das grösste Verdienst anrechnet, dass er die Welt von der Furcht befreit habe, es finde ein Eingreifen der Oberen in den Weltlauf statt.

In jüngster Zeit hat W. Bender in Bonn in seinen Werken „Über das Wesen der Religion“ (Bonn, 1888, 4. Aufl.) und zuletzt in einem anderen „Der Kampf um die Seligkeit“ (Bonn 1888) das Entstehen der Religion aus dem Streben nach Glückseligkeit zu erklären versucht. Dieselbe ist nun nach dem Stande unserer Cultur als eine sehr verschiedene zu denken; sie hängt jedoch nie von unserer Kraft und Einsicht allein, sondern immer und überall von der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ab, in welchen wir sie zu lösen haben. An diesen Grenzen menschlichen Könnens tritt nun der Anlass zur Religionsbildung ein; sie ist der Wunsch nach Erfolg im Kampfe ums Dasein. Der Mensch will sich des Beistands helfender Mächte erhalten oder gewinnen und macht dabei die Erfahrung, dass diese Hilfe an Forderungen und

an Ordnungen geknüpft ist, denen er sich unterwerfen muss. So wie sich der Mensch seine Lebensziele gestaltet, so wie er sich seine Ideale bildet, so wird ihm auch die Gottheit anders erscheinen. Die Macht des Selbsterhaltungstriebes erzeugt aber auch den Glauben an die Fortdauer des Individuums über den Tod hinaus.

Den verschiedenen Anregungen folgend, werden auch die Formen, die das Religionsgefühl eingeht, verschieden sein. Ausser jenen geographischen Abstufungen ist auch die geistige Anlage der Völker ursprünglich verschieden, wie denn die Japhetiden (Arier) zum Natur-Cultus neigen, die Semiten zum Monotheismus sich wenden.

Formen, in denen sich das Religionsgefühl äussert.

Der Naturdienst wird umso fester begründet sein, je überwältigender der Eindruck der Erscheinungen ist. In den südlichen Breiten mit fast beständig reinem, sternbedecktem Himmel sind dieser selbst, die Gestirne, die Sonne, der Mond Gegenstände der Verehrung.

Naturdienst im Allgemeinen und im Besonderen.

Auch die Wüste kann in ihrer Grossartigkeit und Einfachheit zur Bildung einer Religionsform wesentlich beitragen. „Die Wüste ist zur Weckung desselben sehr hilfreich, weil sie bei der Trockenheit und Klarheit der Luft die Sinne nicht allen jenen reizenden Wahnbildern des Waldlandes aussetzt, den Lichtstrahlen, wenn sie durch Lücken der Baumkronen auf zitternden und spiegelnden Blättern spielen, den wunderlichen Gestalten knorriger Äste, kriechender Wurzeln und verwitterter Stämme, dem Knarren und Seufzen, dem Flüstern und Rauschen, dem Schlüpfen und Rascheln, überhaupt allen jenen Stimmen und Lauten in Busch und Wald, bei denen uns so gerne das Truggefühl unsichtbarer Belebtheit überschleicht. In den Wüsten schleppen und schleichen auch keine Nebelschweife über feuchten Wiesengrund“ (Völkerkunde von Oscar Peschel, Leipzig 1874, S. 335). Jedenfalls ist ausser diesen zumeist negativen Wirkungen der Wüste merkwürdig und bedeutsam, was uns von der positiven Wirkung derselben bestätigt wird. Erst dort bildete sich der ehemalige Priester von Heliopolis, Mose, zum Führer seines Volkes, dort vergass er die aegyptischen Bilder aus Stein, die Hieroglyphenköpfe und Symbole. Dort in der Wüste musste erst das alte Judengeschlecht mit seinem aegyptischen

Heidenthume begraben werden, ehe sich bei einem neuen, unter Wüstengedanken und Wüstenbildern erwachsenen der Monotheismus verhärtete. Auch der feurige Elias zog sich in die Wüste zurück. Johannes der Täufer predigte in der Jordans-Wüste, und Christus selbst verschmähte nicht, sich zu seiner Laufbahn 40 Tage und Nächte in der Wüste, entfernt vom Welttumult, vorzubereiten (vgl. Peschel, l. c. 334).

So viel von der allgemeinen Naturverehrung, inwiefern sich die Natur dem eine bestimmte Gegend bewohnenden Menschen als Universum darstellt.

Doch auch die einzelnen Naturgestaltungen, die Steine, Bäume und Wald, Flüsse, Thiere — werden zum Gegenstande der Verehrung. Ganges und Indus waren den Indern zu göttlichen Wesen geworden, bei Semiten und Griechen genossen Steine hoher Verehrung.

Es waren dies grösstentheils Steine, die entweder wirklich vom Himmel gefallen waren (Meteoriten) oder von denen man solches voraussetzte.

Geheiligte griechische, semitische Steine. „Coronationstone“ in der Westminster-Abtei in London. Cultussteine in Transbaikalien.

Hinsichtlich der Griechen werden wir bald auf diesen Gegenstand zurückkommen, und erinnern hier nur kurz an die *λιθοὶ ἄγροι*, an die Hermen, und jenen aus weissem Marmor gearbeiteten Stein, der, im Heiligthum von Delphi stehend, der Sage nach der Mittelpunkt der ganzen Erde sein (Pausanias, X., 16, 1, Pindar, IV. pyth. Gesang, 4, 74) sollte; an dieser Stelle sollten ihr zufolge die beiden Adler, welche Zeus von den entgegengesetzten Enden der Erde aussandte, zusammengetroffen sein (Schnitzer, Pindar's Siegesgesänge, IV. pyth. Ges., Note zu V. 4); und so hier der Nabel (*ὀμφαλος*) der Erde bestehen.

Unter den von Semiten hochgehaltenen Steinen möge der in der Kaaba aufgestellte Stein erwähnt werden, der seit dem 2. Jahre der Hedschra zum „Kibleh“, d. h. als Gegenstand der Richtung des Gesichtes beim Gebete dient, und der Sage nach Abraham durch den Engel Gabriel überbracht worden sein soll. Verschiedene arabische Stämme stritten sich Jahrhunderte lang um den Besitz der Kaaba, und so gross war die Verehrung, die man für sie hegte, dass aus den Mauern, die sie einfassten, von Colonisten, welche

Mekka verliessen, Steine abgebrochen wurden, die in der neuen Heimat eine Art Verehrung genossen (F. Ch. Schlosser's Weltgesch. f. d. Deutsche Volk, Frankf. a. M. 1846, V. Bd. S. 21, 22).

Von den den Hebräern werthen Steinen führen wir zuerst an, dass „in den vormosaïschen Zeiten jeder Erzvater, wo er eben häuslich verweilte, einen Altar baute; man errichtete Denksteine zur Erinnerung an besonders merkwürdige Begebenheiten, bei denen man das Walten des höchsten Wesens vorzüglich wahrgenommen zu haben glaubte und heiligte diese Steine durch das bedeutsame Öl zu Salbsteinen.“ (Hebräische Alterthümer v. Dr. G. G. Roskoff, Wien, 1857, S. 188.) Solche geheiligte Steine werden in der heil. Schrift zu wiederholtenmalen erwähnt, z. B. der Stein, auf welchem einschlafend Jakob die Engel auf der Leiter auf- und niedersteigen sah (I. Mos., XXVIII.), oder jene Steine, die zum Zeugnis des Bundes zwischen Jakob und Laban dienten (ibid. XXXI.).

Durch ein eigenthümliches Schicksal ist ein höchst merkwürdiger „verehrter“ Stein dazu bestimmt, englisches Leben mit semitischer Sage zu verbinden. Es ist dies der grosse, in der Westminster-Abtei befindliche Stein, Krönungsstein (coronation stone) genannt. Die Sage meldet, dass dies derselbe Stein sei, auf dem der Patriarch Jakob den Traum von der Himmelsleiter hatte, auf welcher die Engel auf- und niederstiegen (I. B. Moses, XXVIII., 11, 12). Nach dem weiteren Verlauf der Sage wurde der Stein durch Israeliten nach Agypten gebracht, wohin der Sohn Kekrops' von Athen kam und die Tochter des Pharaos, Skota, heiratete; das Paar floh mit dem Steine nach Sicilien oder Spanien, von wo er durch den Schotten Milo nach Irland gebracht wurde; auf ihm wurden die Könige dieses Landes gekrönt — war der auf ihn erhobene Held der richtige Nachfolger, so schwieg der Stein, sobald auf ihm ein Usurpator Platz nahm, stöhnte er laut. Soweit die Sage. Von Irland kam der Stein nach Schottland, und dort finden wir ihn geschichtlich beglaubigt im 9. Jahrhunderte auf Scone; von ihm hiess Scone der Hauptsitz (sedes principalis) von Schottland, das auch das Königreich von Scone genannt

wurde. Seiner geologischen Zusammensetzung nach besteht er aus demselben rothen Sandstein, der auf der Westküste von Schottland sich so häufig findet. Gewiss ist, dass der Stein um 1274 durch König Eduard I. in die Westminster-Abtei gebracht wurde, wo er sich, in einem hölzernen Schrein eingebettet, noch heutzutage befindet. Auf ihm sass gleichsam als auf einer Kathedra, wohl um der Kirche die Würde einer Kathedrale zu verleihen, bei grossen Festlichkeiten der Abt von Westminster. Welcher Vorgang sich auf dem Stein bei Krönungen abspielte, ist aus der Beschreibung des gleich zu erwähnenden Autors nicht ganz klar; er sagt nur, „dass auf demselben seit Eduard I. jeder englische Herrscher eingeweiht (inaugurated) wurde.“ Auf dem Stein sass auch Richard II., wie ein gleichzeitiges Bildnis darstellt, das in der Abtei aufbewahrt ist.

Welch hohe Wichtigkeit diesem Steine beigemessen wurde und wie tief er im Bewusstsein des Volkes wurzelte, geht auch aus einer Stelle Shakespeares (Heinrich VI., II. Theil, 1. Aufz., 2. Scene) hervor, wo die Herzogin von Gloucester, von einem Traume sprechend, sagt:

„Mir war, ich sass' auf majestät'schem Sitz,
Im Dome zu Westminster, und auf dem Stuhl,
Wo Kön'ge man und Königinnen krönt.“

An der unteren Seite des Steines befindet sich eine Grube, die möglicherweise jene Inschrift enthalten haben mag, die auf ihm eingegraben gewesen sein soll und vielleicht bei der Übertragung auf englisches Territorium vernichtet wurde. Als Prophezeiung verbreitet, glaubte man an sie seit dem 14. Jahrhundert:

„Ni fallat fatum, Scoti, quocunque locatum
Invenient lapidem, regnare tenentur ibidem.“

Ein späterer Schriftsteller wiederholt um 1490 kurzgefasst dasselbe:

„Quhar that Stayne is, Scotti's suld master be.“
(l. c. 560.)

Diese Prophezeiung erfüllte sich dadurch, dass Jakob VI. von Schottland als Jakob I. den Thron Englands bestieg.

Ein einzigesmal wurde der Stein aus der Westminster-Abtei entfernt, — und dies beweist von neuem die ihm bei-

gelegte grosse Bedeutung: auf ihm sass Cromwell in der Westminster-Halle, um als Lord-Protector von England eingesetzt (installed) zu werden. (Historical Memorials of Westminster Abbey, by Arthur Penrhyn Stanley, Dechant von Westminster, 2. Aufl., London 1863, S. 59 ff., auch: Appendix, 557.) Unter den Steinen, die in hohem Ansehen stehen, sind auch die berühmten Cromlechs, Dolmen u. s. w. zu nennen. Sie dienten zunächst als Begräbnisstätten, aber gewiss auch zu andern Handlungen des Cultus.

Noch gegenwärtig sind unter den Burjaten Ostsibiriens in einem Gebiete von 50 Meilen in Trans-Baikalien an un-gemein viel Stellen Steinhaufen zu sehen, die als Heiligthümer den Sturmgöttern geweiht sind. Die in ihnen angebrachten Pflöcke sind als Opfergaben mit kleinen Kleiderfetzen bedeckt, und jeder Vorbeireisende ist gehalten, ein Stückchen seines Kaftans oder Hemdes in gleicher Weise darzubringen. (Sibirien, von Kennan 5. Aufl., Leipzig 1890, S. 24.)

Auch von Hainen und einzelnen Bäumen als geheiligten Gegenständen weiss man häufig genug zu erzählen, und nicht umsonst stellt das Umhauen der heiligen Eiche durch den Germanen-Apostel Bonifacius die gewaltsame Ausrottung des Heidenthums im allgemeinen dar; denn es lässt sich wohl behaupten, dass mit der Ausrottung der Forste nicht bloss das örtliche Klima verändert, nicht nur der Ackerbau und die Cultur angebahnt, sondern oft genug Mythen, Poesie und Heidenthum mit der Axt getroffen worden seien (vergl. auch Peschel l. c. *)

Höchst wichtig und mannigfaltig ist der Cultus der Thiere. So wie sie dem Menschen Gutes oder Böses thaten, waren sie in den verschiedenen Ländern zu Göttern geworden. Oft wird es die Stärke allein, oft auch diese gepaart mit Tücke und Hinterlist gewesen sein, die den Löwen, den Tiger, zum Gegenstande der Verehrung machten. Häufig scheinen die Thiere bloss Symbole, Abzeichen einer Gottheit gewesen zu sein; Indianerstämme verehren sie noch heute als Wahrzeichen ihrer Abstammung von bestimmten Ahnen (Totemismus).

*) Beispielsweise findet man noch heute in St. Lambrecht im österreichischen Innviertel einen „Hof“, der den Namen „zu Heiligenbaum“ führt.

Bekanntlich war Ägypten das classische Land der Thierverehrung.

Vor allen ist hier des Apis-Dienstes zu gedenken, über den bei der Aufmerksamkeit, die man ihm immer geschenkt hat, es genügen wird, folgendes zu berichten: Der Apis war der heilige Stier von Memphis. Für einen Apis waren mehrere Kennzeichen, die u. a. Aelian beschreibt, erforderlich, z. B. Flecken in der Form eines Dreiecks auf der Stirne, eines Halbmondes auf der Brust. War ein solcher Apis entdeckt, so wurde er mit Freuden in Memphis eingeführt, ausgezeichnet gepflegt und nach seinem Tode kostspielig begraben. Er wurde eifrig verehrt und gab Orakel. Man betrachtete ihn als das zweite Leben oder den Sohn des Ptah, die Seele oder das Bild des Osiris, von der Mutterkuh jungfräulich geboren. Nach seinem Tode ist er Osiris-Apis oder Serapis. Im Jahre 1851 fand Mariette im Serapeum zu Sakkara die Gräber der Apisstiere seit der 18. Dynastie. Ähnlich wie die Verehrung des Apis zu Memphis ist die des Stieres „Mnevis“, der zu Heliopolis als Incarnation des Ra betrachtet wurde. (Vergl. P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte, Freiburg i. B. 1887, I., 281—282.)

Wir entnehmen den interessanten Bemerkungen Plutarchs über den Thiercultus der Ägypter (de Isid. et Osir. c. 71—75) Folgendes: Er beginnt mit der allgemeinen Bemerkung, wie thöricht es sei, das Symbolische mit dem wirklich Wahren und Verehrungswürdigen zu verwechseln; so gebe es Leute, die, ohne weiter darüber nachzudenken, sagten, der capitolinische Jupiter sei bei der Feuersbrunst zugrunde gegangen. Die Hellenen, fährt er fort, verehren Thiere nur als Symbole und als den Göttern geheiligt, so z. B. die Taube, welche der Venus, den Hund, welcher der Diana geheiligt ist. Die Ägypter dagegen verehren eine Menge Thiere ganz eigentlich als Götter. Die Gründe hiefür seien verschiedene; so soll Osiris einer jeden seiner Heeresabtheilungen eine Thiergestalt als Feldzeichen zugewiesen haben, welche später von dem Volke, dem sie zugetheilt war, als heilig verehrt wurde. Nach Aufzählung mehrerer anderer im Volke verbreiteten, ganz abergläubischen Ansichten hierüber, sucht Plutarch den eigentlichen Grund dieser Art Gottesverehrung in Ägypten

theils im Nutzen, den mehrere dieser Thiere gewährten, theils in einer Symbolik derselben, theils auch in beiden zusammen. Wegen ihres Nutzens werden das Rind, das Schaf, der Ichneumon verehrt. Da nun viele Thiere, die in einem bestimmten Nomos leben, anderen, in einem zweiten Nomos vorkommenden feindlich gesinnt sind und sich gegenseitig bekriegen, „so suchte jede Stadt ihre Thiere zu schützen und „dergestalt wurden die Menschen unvermerkt mit in die Feindschaften der Thiere und deren gegenseitige Kriege hineingezogen.“ Der Symbolik wegen verehrten die Ägypter die Natter, die Katze und den Käfer, „weil man in ihnen dunkle Bilder „von der Macht der Götter erblickte;“ so z. B. gebe es beim Käfer „keine Weibchen, sondern lauter Männchen, „welche den Samen in eine aus Koth geformte Kugel legen, „die sie dann im Gehen vor sich herwälzen, gerade wie die „Sonne dem Scheine nach den Himmel zu der entgegengesetzten Seite treibt, während sie selbst vom Untergange zum „Aufgange sich fortbewegt.“ Ausser anderen Gründen, aus denen das Krokodil verehrt wurde, mag der von Plutarch angeführte hier erwähnt werden, „dass die Stelle, an welcher es seine Eier lege, als Grenze der Nilüberschwemmung angesehen werde;“ denn „eine so genaue Ahnung von der Zukunft“ habe es.

Das durch die Natur mehr im allgemeinen und durch einzelne Naturwesen im Besondern angeregte religiöse Gefühl dichtet in seiner Naivetät fort. Wer von uns, der irgend Phantasie besitzt, hätte nicht in den Wolken und in ihrem Zuge die mannigfaltigsten Gestalten erblickt, und sich dieselben in Zusammenhang gedacht? Dass dies mit den Sternen und deren gegenseitiger Stellung so früh und so lange geschehen ist, ja bis in unsere Tage herein noch fortwährt, mit dem ganzen Zuge von Ableitungen und Schlüssen auf das Schicksal der Menschen, ist ja bekannt genug.

Was man aber in Sternbildern, in Nebel- und Wolkenformen ersah, wurde nach und nach zu beständigen und mehr abstracten Gestaltungen, die später in den verschiedenen Ländern zu verschiedener Geltung gelangten. Unter den Ariern bildeten sich aus Naturerscheinungen Personificationen, die vor allen bei den Griechen und Römern höheren menschlichen

Die ursprünglich durch Naturerscheinungen angeregte Phantasie dichtet und dichtet in verschiedenster Weise fort.

Gestaltungen glichen. Die meisten von ihnen behielten auch viel später, als sie schon stark ausgeprägten persönlichen Gestalten glichen, noch immer ihre genaue Beziehung zu bestimmten Naturerscheinungen bei. Theils galten sie den Menschen als göttliche Kräfte, theils trat die Individualisierung mehr zutage. Bei den Griechen z. B. ist ja dieses sowohl als auch die Reihe der Attribute, die jedem der Himmlichen zufielen, bekannt genug, wie wir aus den langen Vordichtungen wissen, die durch Homer ihren Abschluss fanden.

Es wird aus den nachfolgenden Ausführungen, welche die Religion einzelner Völker betreffen, sich ergeben, wie ungemein eingreifend in diese Göttermythen die localen Traditionen sind, und wie sie namentlich, zum grossen Ärger der besseren Geister, herabgezogen und vermenschlicht werden.

Hiemit im Einklange stehen nur zu oft die Halbgötter, Heroen, deren wesentlicher Charakter darin besteht, dass sie nicht der Menschwerdung eines Gottes, sondern dem Umstande ihr Dasein verdanken, dass ein Mensch durch Genialität, Güte, Kraft, zu einem Gott wird. (Chantepie de la Saussaye I. 84.)

Es dürfte hier am Platze sein, kurz zu erwähnen, in welcher Weise die religiösen Ansichten und Mythen von Denkern und Schriftstellern erfasst worden sind. Hiebei wollen wir zunächst der Alten nicht gedenken, da bald hinreichend Gelegenheit geboten sein wird, die Meinungen, die ihre grossen Geister über Religion und Religionswesen gehegt hatten, ausführlich zu besprechen. Seit dem Auftreten des Christenthums hat die kirchliche Anschauung der Ur-Offenbarung bei weitem am meisten Anklang gefunden.*) Erst nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften im 16. Jahrhundert wich man von der rein kirchlichen Anschauungsweise bisweilen ab, und auch in der Mythologie waren es die Italiener, welche neue Bahnen einschlugen. Schon Boccaccio (de genealogia Deor. lib. XV., Venedig 1472) erzählte mit poetischem Behagen die alten Fabeln, zum Theil mit Benutzung nicht mehr vorhandener Quellen, und hielt sich von ihrer Wahrheit unbedingt überzeugt. Die erste eigentlich selbständige Bearbeitung der

Ver-
schiedene
Behandlung
der eigent-
lichen
Mythologie.

*) Vgl. „Entwicklungsstufen der Religion bei verschiedenen Völkern“, etwas später im Verlaufe dieser Einleitung.

Mythologie verdankt man dem Venetianer Noël Conti (Natalis Comes), der in seinem Werke „Mythologiae sive explanationis fabularum lib. X., Venedig 1568“ eine Erklärung der religiösen Mythen des Alterthums in 10 Büchern schrieb. Nach seiner Ansicht sind alle Lehren der Philosophie in den Mythen verborgen und auch von Plato und Aristoteles unter dieser Hülle überliefert worden.

Seit jenen beiden Vorgängern ist das Religionswesen der Alten in der verschiedensten Weise beleuchtet worden, wobei man nicht selten eigenthümliche Ansichten mit der kirchlichen Überzeugung von der Ur-Offenbarung und der Entstehung der Mythologie aus der missverstandenen und entstellten biblischen Offenbarung auf die mannigfaltigste Weise verquickte. Es soll im Nachstehenden versucht werden, die Hauptrichtungen anzugeben, nach denen die Mythologie bisher bearbeitet wurde.

Vielen Anklang fand von jeher die nach dem Messenier Euhemerus benannte Anschauungsweise, die darauf ausgieng, die Mythen, welche die Götterlehre behandeln, als historische Thatsachen hinzustellen. Entweder geschah dies in der Weise, dass man die Götter als Helden darstellte, die einst wirklich existierten, oder dass die Götter Dienste und Culte bedeuten, die sich untereinander befehden und verdrängen; daraus erhellt, dass die Mythologie überhaupt eine Geschichte der alten Religionen darstelle, welche hiebei nicht nach ihren inneren Motiven, sondern nach ihrem äusseren Verhalten erwogen werden.

Als Vertreter der ersteren Richtung mag der Abbé A. Banier (Mythologie ou les fables expliquées. Paris, 1738, 3 Voll. 4.) gelten; ihm schliesst sich noch ein neuerer französischer Bearbeiter der Mythologie A. C. Moreau de Jonnés (Les temps mythologiques, Paris 1876) im wesentlichen an; die zweite Richtung vertritt besonders St. Croix (Recherches historiques et critiques sur les mystères de Paganisme, Paris 1784).

Die kirchliche Lehre der Ur-Offenbarung erlebte ihrerseits gleichfalls verschiedene Abänderungen. Einerseits nimmt man ein sogenanntes Urvolk mit einer reineren Gotteserkenntnis an, welche aber früh unter den verschiedenen Völ-

kern auf die mannigfaltigste Weise entstellt verbreitet worden sei, während die reinere Lehre nur unter der Priesterkaste und den Eingeweihten festgehalten, jedoch in den verschiedenartigsten Umhüllungen den Nachfolgern überliefert wurde. Andererseits dachte man sich diese alten Überlieferungen als von der Priesterkaste rein zur Täuschung der grossen Masse und zu dem Zwecke erfunden, die Privilegien und das Ansehen der Kaste beizubehalten.

In der verschiedensten Weise wurde die Etymologie auf die überbrachten Götternamen und sonstigen Mythen angewendet. Schon alte Dichter spielen mit Namen und Herleitungen. Vor allen wurde nach der gerade herrschenden Richtung bald diese, bald jene Sprache zur Herleitung der Namen benutzt. Bei der Unkenntnis, welche so lange über Sprachenbildung und allem, was damit zusammenhängt, herrschte, hielt man lange Zeit, und zwar bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die hebräische Sprache für die Mutter der übrigen und man suchte sich aus ihr die Kenntnisse über den Ursprung der Götternamen und Mythen zu verschaffen; viele Bücher wurden geschrieben, um zu beweisen, wie die griechische, die lateinische und alle anderen Sprachen vom Hebräischen abzuleiten seien. Erst Leibniz wies auf das Verfehlte dieses Gedankens und der hierher bezüglichen Forschungen hin (Max Müller, *Wiss. d. Sprache*, I. S. 108 ff.). Mit der irrigen Ansicht, dass die hebräische Sprache die Mutter aller übrigen sei, hängen die Versuche jener Gelehrten zusammen, welche in der griechischen Mythologie Spuren nicht profaner, sondern heiliger Personen aufsuchten. So glaubte Bochart im Saturn Charakterzüge des Noah, und in seinen drei Söhnen Jupiter, Neptun und Pluto die drei Söhne Noah's zu erkennen (*Geographia sacra*, lib. I.); so hielt er den Nimrod für den Bacchus, den Magog für den Prometheus; Vossius (*de theologia gentili et physiologia christiana*, Amstelodami 1668) stellt ebenso die Minerva mit Naamah, der Schwester des Tubalkain, zusammen u. s. w.; Huet sucht (*Demonstratio evangelica*, Parisii 1607) die Echtheit der Bücher des alten Testaments dadurch zu beweisen, dass er sich bemüht zu zeigen, wie fast die gesammte Götterlehre der heidnischen Nationen von Moses entlehnt sei. Auf ihn werden als auf ihr Urbild Zoroaster, Or-

pheus, Apollo, Vulcan und Faunus zurückgeführt, und des grossen hebräischen Gesetzgebers Schwester, Miriam oder sein Weib Zippora sind in den Augen des französischen Bischofs die Vorbilder aller heidnischen Göttinnen. Selbst in der neuesten Zeit sind Bestrebungen in dieser Richtung nicht ganz aufgegeben; zu solchen neigt (in seinem Werke über Homer) auch Gladstone, indem er in der griechischen Mythologie ein getrübttes Bild der heiligen Geschichte der Juden zu entdecken sucht; so will er z. B. im Jupiter, im Apollo und in der Minerva die verschwommenen Umrisse der drei Personen der Dreieinigheit erkennen (Max Müller, *Sprachw.*, II. S. 375).

Als nun später die Hieroglyphen erforscht, die indischen Veden gelesen, die Keilschriften entziffert wurden, suchte man in diesen neuen Quellen Aufklärung über die uns beschäftigenden Dinge. Die nähere Kenntnis von Ägypten, Phönicien und Indien führte aber auch dazu, die Mythen dieser Länder als Hilfsmittel zur Erklärung der Mythen anderer Völker zu benützen, wie man denn sogar so weit gieng, die Lehren des alten und neuen Testaments in den indischen Sagen vorgebildet zu finden.

Eine wichtige Anregung für das Religionsgefühl hat sich uns beim Anblick des Todes ergeben und wir müssen wiederholt darauf hinweisen, dass gerade im erschütternden Umstande, dass der vor kurzem noch blühende, kräftige Mensch plötzlich ausathmet und mit demselben das Weggehen eines Theiles seines Selbst und die Leblosigkeit (Bewegungslosigkeit) des hinterbleibenden Theiles eintritt, der tiefwirkende Eindruck besteht. Dieser, und das hieraus folgende so häufige Sichbeschäftigen mit dem Todten, ist sonder Zweifel die Ursache, dass den Hinterbliebenen im Traume und in Visionen die Gestalt des Dahingegangenen erscheint, und dass man die Verpflichtung fühlt, für ihn und sein ferneres Heil zu sorgen. Was immer mit der Ansicht von einem Leben nach dem Tode, der Fortdauer der abgeschiedenen Seele, also mit dem Glauben an eine Unsterblichkeit, zusammenhängt, mag hierin, so weit es mit natürlichen Anregungen in Verbindung steht, seinen Ursprung gefunden haben. Hierin wurzelt auch alles, was unter dem Namen Animismus (Tylor), Seelencult u. s. w. bekannt ist. Zwischen „Seelen“ und „Geistern“ wäre

Todten-
dienst nach
ver-
schiedenen
Weisen
(Animismus,
Fetischis-
mus,
Zauberei,
Mysterien.)

aber der Unterschied zu machen, dass im Sinne des Animismus die „Seelen“ bestimmten Individuen während ihres Lebens angehört haben, während die „Geister“, von den Seelen sonst nicht verschieden, ein allgemeiner Besitz sind. „Seelen“ werden nicht nur in einzelnen Menschen, sondern auch in einzelnen Pflanzen, einzelnen Thieren, während des Lebens wirkend gedacht; ihnen verdankt das Leben im allgemeinen den Ursprung. Wenn die Seelen und Geister, sie mögen nun Menschen oder Dingen angehören, frei herum-schweifen, so spricht man von Spiritismus; sobald sie einzelnen Gegenständen eingekörpert sind, von Fetischismus. Die Fetische, vom Portugiesischen *feitico*, bezauberte Sache, wahrscheinlich von der Wurzel *facticus*, bezeichnen aus Stein oder Holz gearbeitete Gegenstände, welche den Menschen theils Objecte der religiösen Verehrung, theils Zaubermittel sind. Fetische finden wir bei den verschiedensten Völkern*), und sie bezeichnen jedenfalls den niedersten Grad des Seelencultus.

*) Vielleicht, ja sogar wahrscheinlich, tragen ursprünglich alle die unbeholfenen Götterbilder den Charakter des Fetisch und es mag bei diesen primitiven Zeichen oft inniger gebetet worden sein, als bei den vollendetsten Werken der Kunst.

Fetische finden sich, wenigstens im Anfange der Geschichte, bei fast allen Völkern; lange sogar bei den Hebräern: man erinnert sich, dass Rahel, als sie mit Jakob floh, die Theraphim ihres Vaters stahl (I. B. Mose, XXXI. 19 und 30).

Noch jetzt ist bei den Negeren im Westen von Afrika, bei den Damaras und Dinkas, unter den niederen amerikanischen Stämmen (Dakotas), bei den turanischen Stämmen Nord-Asiens, bei den Hindus u. s. w. der Fetisch und ähnlicher Cultus weit verbreitet (Tylor, Anfänge der Cultur, Leipzig 1873, II., S. 157 ff.).

Ein Brahmane, der in den englischen Schulen zu Madras seinen Glauben verloren hatte, sagte zu Hübner (*à travers l'Empire britannique*, Paris 1886, I., 464): Die Brahmanen, welche nicht in englischen Collegien studiert haben, sind alle „Gläubige“. Sie verfertigen Idole und glauben darnach aufrichtig (*sincèrement*) an die Gottheit ihrer Arbeiten.

Nicht völlig hieher gehörig, aber genau verwandt mit unserm Gegenstande ist der folgende Vorgang, dem Hübner (l. c. 470) beiwohnte: Bei einer sehr feierlichen Gelegenheit und in Gegenwart einer sehr grossen Volksmenge bildeten junge Leute in gerader, unbeweglicher Haltung Spalier. Sie stellten Idole der Hindu-Mythologie vor. Ihr Gesicht war entweder vergoldet oder blau, grün oder roth lackiert. Vermöchten sie das Rollen ihrer grossen schwarzen Augen völlig zu hemmen, so müsste man sie für ebensoviele Statuen halten. Bei einer früheren ähnlichen Gelegenheit fiel

Mit dem Fetischismus hängt genau zusammen, was immer mit Zauberei (Schamanismus), mit Magie, Mysterien und Ähnlichem in Verbindung steht.

Eigenthümlich ist dem Animismus und Verwandtem besonders, dass er sittlichen Gedanken und Motiven ferne bleibt. (Chantepie de la Saussaye, I. 42.) Ebensowenig kennt er eine religiöse Lehre, ein Lehrgebäude. Er ist, bei den Griechen wenigstens, in seiner glänzendsten Form, in den Mysterien, auf Pracht, auf Schaustellung, besonders aber auf Trostspendungen hinsichtlich der Fortdauer nach dem Tode angewiesen, worauf eine ganze Reihe von Äusserungen von Aristoteles, Plutarch, Isokrates, Pindar, Sophokles und Cicero hinweisen, die wir des Näheren besprechen werden, wenn von den griechischen Mysterien eingehender gehandelt werden wird.

Was bei den Griechen klar am Tage liegt, lässt sich natürlich bei anderen Völkern, deren Literatur weniger bekannt ist, oder bei denen überhaupt keine solche besteht, nicht mit derselben Gewissheit behaupten; doch dürfte es nicht zu kühn sein, anzunehmen, dass den verwandten Formen des Religionswesens ein ähnlicher Ursprung zugrunde liegt.

Vielleicht gehen wir nicht zu weit, wenn wir die Vermuthung aufstellen, dass die bei so vielen Völkern bestandenen geheimen Culte, die theils gefürchtet, theils von den Gewalthabern verfolgt wurden, häufig auf dem Seelencult und was damit zusammenhängt, fussten.

Nicht oft genug kann darauf hingewiesen werden, dass die beiden Hauptanregungen des religiösen Gefühles, die durch die Eindrücke des Universums und durch jene hervor gebracht werden, welche durch den Anblick des Todes in uns entstehen, zwar der grösseren Klarheit wegen bei ihrer Besprechung scharf auseinandergehalten werden müssen, dass sie aber in der Wirklichkeit sehr oft ineinander greifen. Es dürfte in Wahrheit kaum einen Volksstamm geben, kaum eine selbst noch so vorgeschrittene Religionsform bestehen, in welcher sowohl der Einfluss der Natureindrücke, als auch das, was man „Animismus“ genannt hat, ohne alle Einwirkung

eines jener vermenschlichten Götterbilder todt zur Erde. Durch den Lack, mit dem man ihm Gesicht und mehrere Körperstellen überstrichen hatte, war die Transpiration verhindert und so der Tod herbeigeführt worden.

geblieben wäre. Spuren von Zauberei, von Besprechungen, von Weihen — finden sich bei den vorgeschrittensten Völkern ebensogut, als der Nachweis zu führen ist, dass wenigstens früheres Erinnern an gewaltige Natur-Erscheinungen ihre religiösen Gefühle beeinflusste.

Es erscheint wohl ausser allem Zweifel einseitig, nur einer der beiden Hauptanregungen des Religionsgefühles Raum gönnen zu wollen, wie manche Anhänger der beiden Vorfechter (Max Müller in seinen zahlreichen Werken für Naturwirkung und I. E. Tylor, Anfänge der Cultur für Animismus) thun; nicht selten ist es ungemein schwer, bestimmt zu sagen, welcher der genannten Hauptanregungen eine Form des Religionsgefühles ihren Ursprung verdankt: so betrachtet man den Thiercultus bald als Folge der Verehrung, die man nützlichen Thieren zollte, bald als Ursache der Furcht vor schädlichen Thieren; ein anderesmal bildete man sich ein, dass die Seelen Verstorbenen in ihnen hausten; wieder ein anderesmal ist das Thier nur das Symbol des Gottes, oder auch des Stammes. Der Verschiedenheiten gibt es eben viele.

Wiederkehr
genau ver-
wandter
Sagen bei
sehr ver-
schiedenen
Völkern.

Bei vielen Völkern werden dieselben Sagen mit mehr oder weniger grossen Abänderungen erzählt; so die Schöpfung der Welt, des ersten Menschen, des Weibes, der Sündflut, der Menschwerdung eines Gottes, verschiedene Sagen eben, die man mit Marienlegenden vergleichen könnte, ja — bei Homer (Odyssee XI. 313 ff.) sogar eine Erzählung, die an den Thurmbau von Babel, mit denselben Motiven des Übermuthes und Trotzes etc. gemahnt. Besonders aufgefallen ist die grosse Ähnlichkeit der Mythologien unter einer bedeutenden Anzahl von Völkerschaften. Für die arischen Völker ist das nun aufgeklärt, nachdem durch vergleichende Sprachstudien nachgewiesen ist, dass die Urväter fast aller in Europa lebenden Völker dereinst in gemeinsamen Wohnsitzen gehaust und eine Reihe von Bildungsstufen gemeinsam zurückgelegt haben, bis sie sich endlich trennten und die verschiedenen Stämme der Kelten, Hellenen, Italiker, Germanen, Slaven u. s. w. entstanden. Für die hier zu besprechenden Dinge ist gewiss der rührendste und sicherste Anhaltspunkt der, dass fast alles, was sich bei einer Reihe von Völkerschaften der arischen Familie auf Religion bezieht, auf eine Wurzel, De va, die Hellen, Leuch-

tenden, hinweist, von der das griechische θεός, Ζεὺς, das lateinische Deus, das Vedische Dyaus, der alte deutsche Gott Zio, Dyaus-Pitar, Deus pater, Jupiter — sich nachweisen lassen. *)

Es sind erst 100 Jahre her, seit eine lange Reihe von Studien eröffnet wurde, von denen zu hoffen ist, dass sie noch viel Licht über diese Dinge verbreiten werden: die Arbeiten über Sanskrit (etwa 1783), die mit dem Zuge Napoleon Bonaparte's beginnenden über die Hieroglyphen (Champollion), die besonders durch Layard und Rawlinson betriebenen über die Keilschriften Babylons und Persiens, die durch Anquetil du Perron begonnenen (1754) über den Zend-a-vest, die durch die nordischen Forscher Steenstrup, Worsae, Nilsson eingeleiteten über nordische Alterthumskunde, die prähistorischen Studien des Franzosen Boucher de Perthes (1847) und die über Pfahlbauten (zuerst durch Keller in der Schweiz 1853), die mit genauem Anschmiegen an die alten Hellenen, besonders Homer und Pausanias, mit grosser Ausdauer von Schliemann gemachten Ausgrabungen — haben eine neue Welt von alten Erinnerungen theils lebhaft zutage gefördert, theils unserem Verständnisse in neuem Lichte vor die Augen gestellt. Doch, so gross die Erwartungen auf die noch bevorstehenden Leistungen, besonders der vergleichenden Sprachforscher und der Ethnographen, auch immer sein mögen, so kann doch vor zu grosser Eile in Anwendung einer etwaigen Entdeckung, und vor Trugschlüssen, denen namentlich eine gewagte Verwertung der Etymologie uns aussetzt, nicht genug gewarnt werden. Die so sehr häufigen Auslegungen der uns doch viel näher liegenden mittelalterlichen deutschen Ortsbenennungen und Familiennamen, und die so oft bald nachgewiesenen Trugschlüsse mögen uns dafür ein Zeichen sein.

*) Bei vielen arischen Stämmen hingegen, die jetzt mehr im Norden von Europa wohnen: bei Dänen, Engländern, Deutschen, Holländern und auch in deren älteren Dialecten, angelsächsischen, gothischen, althochdeutschen, altnorwegischen ist überall seit der Annahme des Christenthums ein, höchstwahrscheinlich altheidnischer, Name der Gottheit, für Gott, im Gebrauch, der mit „Gut“ überall nebenbei läuft. Beide Ausdrucksweisen für das höchste Wesen blieben also, wenn auch in verschiedener Weise, ihren alten heidnischen Namen treu; die letztere bildete noch das Wort apcot, d. h. von Gott abweichend; sowie auch „Götze“, falscher Gott, hierher zu beziehen ist (M. Müller, Vorles. über Wissensch. Sprache; Leipz. 1865, S. 271).

Entwicklungsstufen der Religion bei verschiedenen Völkern. Interessant ist, dass schon Aristoteles (Metaphys. XII., 8) verschiedene Entwicklungsstufen des Religionswesens angenommen hat, von denen er die älteren als die reineren betrachtet; in diesen lag, seiner Ansicht nach, der ursprüngliche echte Kern. Dieser Kern sei allmählig durch die mythischen Zuthaten, die genealogischen und localen Sagen, und den ganzen Apparat absichtlicher und unabsichtlicher vermenschlicher Vorstellungen verkleidet und verhüllt worden. Auch sonst wird von hellenischen Philosophen und Dichtern, wie wir im Laufe dieser Arbeit sehen werden, häufig genug von Zusätzen und Verschlechterungen gesprochen, welche die ursprünglichen Mythen erfahren hätten und in dieser Beziehung nicht selten Homers Dichtungen mit Tadel erwähnt. Auch bei neueren Völkern finden sich solche Spuren von früherer besserer Einsicht, die später zurückgedrängt wurde. So meldet uns Waitz (Anthropol. d. Naturvölker, Leipzig 1862) von vielen solchen Beispielen in mehreren Welttheilen. Er schreibt unter anderem (l. c. II. Bd. S. 171): Infolge innerer Kriege und des Slavenhandels mit den Europäern scheinen bei mehreren (Neger-) Völkern die besseren religiösen Vorstellungen, die sie besaßen, verdrängt worden oder doch sehr in den Hintergrund getreten zu sein. Spuren einer verlorengegangenen besseren religiösen Erkenntnis finden sich bei vielen afrikanischen Völkern, z. B. den Odschi's (Aschanti), ferner in Vidha, in den Volkssagen der Akwapim.

Von ähnlichen Veränderungen der religiösen Ansichten bei den Sioux's, einem indianischen Volke, berichtet uns Waitz an einem anderen Orte (l. c. III. Bd., 1. Hälfte, S. 178). So wird nach demselben Gewährsmann (l. c. IV., S. 136) in allen Gebeten und Reden der Mexicaner auffallenderweise fast nur von dem allgegenwärtigen höchsten Gotte und Weltregierer (Tezkatlipoca) gesprochen; die übrigen Götter finden sich zwar erwähnt, treten aber stark zurück, ganz so, als ob ein reinerer religiöser Glaube der alten Weisen, von denen die Reden herkommen, dem späteren polytheistischen Volksglauben der Azteken gegenüber gestanden hätte. (Die Azteken sind der zuletzt erblühte und uns allein näher bekannt gewordene Tolteken-Stamm.) Es scheint, dass jeder der verschiedenen Stämme seine eigenthümliche Religion gehabt, und

sich dann bei der Vermischung derselben jener plan- und sinnlose Polytheismus gebildet hat, der weder poetisch noch metaphysisch bedeutsam ist (Waitz IV., S. 141).

Gobineau zeigt uns ein lehrreiches Beispiel einer solchen Verschlechterung der religiösen Vorstellungsweisen. Nach ihm fand die keltische Bevölkerung Galliens eine fremde vor, die er finnisch nennt, und mit der sich die Kelten immer mehr vermischten. Hiedurch machte das rohe Wesen der unterworfenen Rasse immer grössere Fortschritte unter den Kelten, und mit ihnen kamen Menschenopfer und das weibliche Prophetenthum auf, welches bezeichnenderweise nur Weiber der gelben Rasse verwalteten. (Gobineau, sur l'inégalité des races humaines, b. Werner „Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums“, Schaffhausen 1871, S. 124.)

Auch die bekanntlich in neuester Zeit oft vertretene Ansicht der Identität der von den verschiedensten Völkern verehrten Götter ist schon im Alterthume namentlich von Plutarch (de Iside et Osiride 67) ausgesprochen worden, der sich so vernehmen lässt: „Wir glauben nicht, dass verschiedene Götter bei verschiedenen Völkern sind, griechische und ausländische, südliche und nördliche; sondern wie Sonne und Mond, und Himmel und Erde und Meer allen Menschen gemein, von andern aber anders benannt werden, so sind, während Ein Verstand alles ordnet und Eine Vorsehung alles leitet, und dienende Mächte über alles geordnet sind, bei verschiedenen verschiedene Verehrungen und Benennungen von den Gesetzen festgesetzt worden.“

Die Ansicht von besserem religiösen Bewusstsein, das nach und nach durch schlechteres ersetzt worden sei, führte nicht selten auf die Idee einer ursprünglichen monotheistischen Urreligion (vgl. „Die Urreligion und das entdeckte Uralphabet“ von J. L. Studach, Stockholm und Leipzig 1856; Tholuck, „Der sittliche Charakter des Heidenthums“, 3. Aufl., Gotha 1867; besonders Lenormant, Ancienne histoire de l'Orient, Paris 1869, III., bei Werner l. c. S. 174). Auch neuere, bedeutende Forscher (Lenormant, „Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer“, Jena 1878, und Heppe, „Soldan's Geschichte der Hexenprocesse“, neu bearbeitet von H. Cotta 1880) stimmen damit überein, dass sich der Monotheismus

in allen Religionen als religiöse Vorstellung nachweisen lasse, und dass diese Grundidee erst allmählich durch den überwuchernden Aberglauben verdunkelt worden und eine Vielheit von Gottheiten an die Stelle des Einen getreten sei. (Beil. d. A. A. Z. v. 26. Juni 1880.) Nirgends fand dies stärkere Betonung als in dem gesammten Religionswesen des mosaischen Volkes: Die den Vätern im Anfange der Zeiten geoffenbarte Religion kennt nur einen Gott, alles, was ausser ihr liegt, ist Abirrung, Verschlechterung. — In ähnlicher Richtung bewegt sich die christliche Religion. Verwandt mit dieser Richtung ist schon die Lehre des Clemens von Alexandrien, einer der grössten Kenner der alten Philosophie, dem es gewiss ist, dass die göttliche Vorsehung die Heiden ebenso bedacht habe, wie die Juden, so dass er die griechischen Philosophen als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung ansieht. (Ranke, Weltgesch. III. 1, S. 333.) Ebenso hat Origenes sich bemüht, die Offenbarung als Vollendung alles menschlichen Denkens zu erweisen (Ranke, ibid. S. 391). Tertullian sieht im Christenthume die ursprüngliche Vernunft, durch deren Herrschaft die Menschen zu einem Ganzen vereinigt werden sollen (ibid. S. 392). Der h. Athanasius (adversus gent. c. 8) und nach ihm andere Väter der Kirche erklären ausdrücklich, dass im Anfange der Zeiten der Glaube an einen Gott dem Menschen gegeben gewesen sei, dass er durch die Sünde sich ihm entfremdet habe und so den falschen Göttern anheimgefallen sei. Hinsichtlich der Gegenstände der Verehrung war den Christen die ganze Welt in zwei Reiche getheilt, in das Reich Gottes und in das Reich des Satans. Die christliche Religion repräsentierte das erste, die verfolgende Welt das zweite; diese war voll von boshaften Dämonen, die den Menschen zum Bösen zu verleiten trachteten: sie und mit ihnen die alten Götter, deren Wirksamkeit zu leugnen auch die ersten Christen nach ihrer Ansicht von der dämonischen Natur des Heidenthumes anzuzweifeln nicht gemeint waren. (Werner, Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthumes; Schaffhausen 1871, S. 693.)

Übrigens sind grosse, ja gewaltsame Veränderungen in der Religion desselben Volkes theils geschichtlich nachweisbar, theils durch Tradition und mitunter durch die ältesten

Documente wahrscheinlich gemacht. So finden wir in Hesiod (Theogonie) eine dreifache Göttergestaltung, die wohl dreifachen Religionsformen entsprechen könnte. So weist Aeschylus in den „Eumeniden“ auf alte und neue Götter, auf eine blutige und eine mildere Zeit, auf Umbildung der Erynnyen in Eumeniden; an Stelle der alten Götter treten Zeus, Apollo, Pallas-Athene, und auch die uralte Sitte des Maternats (Matriarchat), wo die Familie von der Mutter hergeleitet, und unter ihre mehr oder weniger ausgedehnte Herrschaft (Mutterrecht) gestellt wurde (Lippert, Culturgesch., Leipzig 1885, II., S. 28, und Chantepie de la Saussaye, I., 71), weicht einem anderen Rechte. Apollo spricht (Eumeniden Donner's Übers. V. 627): „Auch das verkünd' ich, höre, denn ich rede wahr, Die Mutter ist dem Kinde, das sie Mutter nennt, Nicht Quell des Lebens, sondern hegt den jungen Keim. Der Vater zeugt ihn; sie bewahrt den Spross, ein Pfand Vom Freund die Freundin, wenn ein Gott ihn nicht verletzt. Ein sich'res Zeugnis geb' ich dir für dieses Wort. Auch ohne Mutter kann man Vater sein: es steht Als Zeuge Zeus', des Allerhöchsten, Tochter hier, Die nicht erwuchs in dunklen Mutterschosses Nacht, Gleichwohl ein Spross, wie keine Gottheit ihn gebiert.“

Auch der Wechsel des Brahmanismus und Buddhismus wird nicht überall ganz ruhig vor sich gegangen sein, und ist jedenfalls einschneidend genug. Bei ihrer Trennung giengen Inder und Perser in ihren religiösen Ansichten bekanntlich so weit auseinander, dass die gemeinschaftlich als gute Geister verehrten von nun an den einen als gut, den anderen als böse erschienen. Dass die Hebräer in Palästina das Land mit Feuer und Schwert erobert und mit diesen Waffen ihrem Glauben Eintritt verschafft haben, ist bekannt; dass das Christenthum, und noch mehr der Islam, ihre Verbreitung erzwungen haben, lehrt die Geschichte.

Viel geringere, aber noch immer sehr nachweisbare Verschiedenheiten finden sich nach geographischen Verhältnissen, nach geschichtlichen Erlebnissen u. dgl., selbst bei derselben geoffenbarten Lehre, in den verschiedenen Ländern; so findet der Katholicismus im grossen und ganzen mehr in den südlichen, der Protestantismus mehr unter den nördlichen Nationen

Gewalt-
sames Auf-
einander-
folgen ver-
schiedener
Religionen
bei
demselben
Volke.

Nuancen
derselben
Religion
bei ver-
schiedenen
Stämmen.

seine Verbreitung. Ja, der etwas aufmerksame Beobachter wird sogar in den verschiedenen Ländern, wo dieselbe Confession herrscht, eine Reihe von deutlichen oder feineren Nuancen finden. Es genüge, auf Spanien mit seiner grossen Unduldsamkeit, auf Italien mit seinem auffallenden Ceremonienwesen (in privilegierten Altären und so sehr gehäuften Ablässen) und auf das viel ernstere Rhein-Deutschland hinzuweisen; ja, in Österreich ist sogar in den verschiedenen Provinzen auffallender Unterschied zu bemerken, so in dem sich mehr Spanien nähernden Tirol, in den slavischen Provinzen und in dem mehr josefinisch angehauchten eigentlichen Österreich. Auch in den protestantischen Ländern herrscht zwischen dem viele Secten bildenden Schottland, dem den „Sabbath“ (Sonntag) eifrigst feiernden England, Deutschland und den in Russland in der Diaspora lebenden Deutschen Verschiedenheit genug.

Religion, ein Element der Cultur. Religion ist ein — obgleich wegen der Allgemeinheit und sonstigen mächtigen Einwirkung — das wichtigste Element der Cultur. Die übrigen Theile derselben, Gesetzgebung, staatliches Leben, Kunst, Wissenschaft und ihre Theile, endlich das letzte Ergebnis, die Sitte — werden durch sie im hohen Grade beeinflusst; nicht nur ist die letztere grossentheils ihr Resultat, sondern sie wirkt auch, so wenig das oft scheinen mag, in hohem Grade auf die ersteren ein. Alle die genannten Elemente beeinflussen sich gegenseitig deutlich genug. Scheint es doch fast, als ob die Regel, die von dem einzelnen Individuum gilt, dass man zu gleicher Zeit nicht zwei Dinge thun könne, auch von Völkern, ja von Zeiträumen gelte. Eine Richtung herrscht in einem Jahrhundert vor, eine andere im nächsten. So war zu Perikles Zeit und in seinem Kreise, der ja die damalige Blüte der Nation beherbergte, um den grossen Staatsmann Anaxagoras, Protagoras, Gorgias, die geistreiche Aspasia und jener noch immer unerreichte Phidias versammelt, der zuerst unter allen Sterblichen es wagte, menschliches Antlitz auf dem der Göttin geweihten Schilde darzustellen. Sie sannern zunächst nicht auf religiöse Eingebungen, wenigstens nicht in dem der Menge verständlichen Sinne. Daran dachte auch der glänzende Kreis nicht, der sich um Scipio Africanus minor zu versammeln pflegte, als jener Karneades,

Zeitweiliges Vorherrschen des einen oder anderen Cultur-Elementes.

der an der Spitze der berühmten Philosophen-Gesandtschaft stand, sich erbot, jedes Problem in dem einen oder im entgegengesetzten Sinne zu lösen. Sowie in des Perikles Kreis der tiefe, philosophische und kunstschaaffende Gedanke vorherrschte, so trat in Scipios Umgebung berauschend die Lust an dem in Rom ziemlich neuen, genialen und formgewandten griechischen Wesen hervor. Beidemale trat die Religion zurück. So geschah es aber auch — und das ist noch erstaunlicher — als unter Julius II. und Leo X. die Begierde nach Eroberung von Provinzen in den Vordergrund trat, Michel Angelo die Sixtina schmückte und den St. Petersdom baute, und Rafael seine unsterblichen Schöpfungen hinzuberte. Damals herrschten durch das Wiederaufleben der griechischen Literatur die Humanisten. Erasmus konnte in einer öffentlichen Rede den Papst Julius mit Zeus, das Leiden Christi mit der Geschichte des Sokrates und der Iphigenia vergleichen; im poetischen Gebrauche damaliger Zeit sind die Namen Jupiter für Gott, Aesculap für Christus, Diana für Maria u. s. w. gleichbedeutend (vgl. Gregorovius, Grabmäler der röm. Päpste, Leipzig 1857, S. 134, Anm.), und alles das in der Residenz des Statthalters Christi! Wenn aber das Wiederaufleben von Kunst und Wissenschaft für Italien nur Glanz und Freude brachte, so trug es Deutschland durch die Kirchenreformation, welche theils durch das „heidnische“ oder wenigstens „verweltlichte“ Treiben in Rom, theils im Gefolge der gerade durch die wiederauflebenden Sprachstudien möglich gemachten Bibelübersetzung zunächst hervorgerufen wurde, die grässlichste Verheerung ein. Diese gewann allerdings erst im nächsten, 17. Jahrhunderte die Überhand, während auf geistigem Felde religiöse Parteiung und Ketzerverfolgung alles andere Streben überragte, um, zum Theil als Rückschlag, im 18. Jahrhunderte das philosophische Studium zu begünstigen, dem nach langem Vorherrschen dieser Bestrebungen um das 3. Jahrzehent des 19. Jahrhunderts die Naturwissenschaften als prädominierend folgten.

Es kann nicht erwartet werden, dass im vorliegenden Werke diese Dinge näher ausgeführt und vollständig bewiesen würden; es möge genügen, daran erinnert und Beispiele dafür angeführt zu haben, dass oft und in höchst auffälliger Weise eine Richtung des geistigen Lebens vorherrsche, auf alle

anderen ihren Einfluss erstreckte und sich dann in ihrem bisweilen bis zur Einseitigkeit getriebenen Streben überlebe oder durch andere geistige Einflüsse Modificationen erleide.

U-
abweisliche
Ver-
änderungen
im
Religions-
wesen.
Dergleichen Erwägungen werden unter anderen die nicht selten auftauchende Forderung in ihre Schranken zurückweisen, dass die heutige christliche Kirche sich genau so verhalten möge, wie die erste christliche in den frühesten Jahrhunderten, sowohl in Verfassung als in Lehre ein treues Bild derselben darstelle.

Es ist dies weder formell noch materiell möglich. Formell nicht, weil eine kleine, geduldete Gemeinde, die im religiösen Leben aufgeht, wohl nicht mit Zeiten verglichen werden kann, wo ja eben das Fortbestehen dieser Religion durch keine Macht der Erde mehr in Frage gestellt wird, wo aber gerade durch jene weite Verbreitung andere Formen der Verwaltung des geistlichen Gemeinwesens gesucht und gefunden werden mussten.

Aber auch materiell kann sich das gegenwärtige christliche Religionswesen nicht mit den damaligen kurzgefassten Satzungen begnügen. Die Jahrhunderte rollen vorüber, bringen unaufhaltsam neue Gedanken, neue Bedürfnisse, neue Richtungen, denen auch in religiöser Beziehung Rechnung getragen werden muss. Zu jeder derselben musste die Kirche Stellung nehmen und fast in jedem der ökumenischen (allgemeinen) Concilien (deren bis jetzt von dem ersten Apostel-Concilium bis einschliesslich des letzten vaticanischen Concils 1870 20 gezählt werden) wurde eine neuauftauchende Ansicht, ein vor kurzem aufgekommener Zweifel besprochen, bekämpft, der Entschluss der Kirche präcisirt. Es konnte wohl auch nicht anders sein, sollte die christliche Kirche sich nicht auflösen und eben in jenen im Laufe der Zeit sich Geltung verschaffenden Ansichten völlig verschwinden. Gleich das erste, zu Jerusalem gehaltene Apostel-Concilium gibt uns hiefür die deutlichsten Beweise.

Paulus hatte in Antiochien, in Seleucia, Cypem, Pamphilien, Pisidien, Cilicien u. s. w. die neue Lehre verkündet und bei den Heiden mehr Anhänger gefunden als bei den Juden. Es gab aber Männer, die die Ansicht vertraten, die Heiden müssten, bevor sie Christen würden, den jüdischen Ritualgesetzen, insbesondere der Beschneidung, nachkommen.

Hierüber wurde nun in gemeinschaftlicher Versammlung verhandelt und beschlossen, dass für die Heidenchristen das mosaische Gesetz keine Verbindlichkeit habe (Apostelg. XIII., XIV. und bes. XV., 1—35). Man sieht aus dieser Darstellung, dass hier zwei Dinge mit einem Schlage beschlossen und somit nach zwei Richtungen Bestimmungen getroffen wurden. Nach formeller Seite hin Heranziehung der Heiden zur neuen Lehre, nach materieller die Festsetzung der Lehrmeinung, dass die Heiden nicht durch das Judenthum zum Christenthum gelangen müssten. Beides war aber offenbar neu und eine Stellungnahme zur neuen Frage, ob und wie die Heiden Christen werden könnten. Ähnlich verhielt sich die Kirche bei den Concilien der späteren Zeiten. Es war ursprünglich gewiss nicht die Absicht, neue Dogmen aufzustellen, wohl aber musste die Forderung erfüllt werden, neu auftauchenden Ansichten und Zweifeln genaue Fassung der Lehrmeinungen entgegenzustellen; so war es zu Nicaea (325) gegen die Arianer, so zu Constantinopel (381) gegen die Macedonianer, so zu Ephesus (431) gegen Nestorius, so zu Chalcedon (451) gegen Eutyches, u. s. w. bis herab zu dem von Trient, wo den neu aufgeworfenen Fragen gegenüber nicht mehr einzelne Lehren, sondern das ganze Lehrgebäude neu construiert wurde.

Natürlich wollen wir hiemit nicht sagen, dass es bei allen Concilien fein säuberlich, ohne persönliches Interesse und staatliche Parteinahme zugegangen sei; uns kam es nur darauf an, hinzuweisen, dass auch in den kirchlichen Dingen Veränderungen vorgehen müssen, und dass ein einfaches Zurückgehen auf die allerersten Zeiten platterdings unmöglich ist.

Ähnliches wird sich auch ergeben, wenn man das Gebaren und Verhalten kirchlich hervorragender Persönlichkeiten betrachtet. Sowohl der Charakter derselben, als der Lauf der Thatsachen und das Zusammenwirken von beiden sind hier in Erwägung zu ziehen. Wem fiel dabei nicht die düstere Inschrift auf dem Grabdenkmale Hadrian VI. in der S. Maria del' anima in Rom ein (Gregorovius, Grabmal d. Päpste, S. 140): „Proh dolor! quantum refert, in quae tempora vel optimi cuiusque virtus incidat!“ (Ach, wie viel kommt doch darauf an, in welche Zeit selbst des tüchtigsten Mannes Thätigkeit fällt!)

Und wahrlich, welcher Unterschied, wenn wir uns Constantin als Vorsitzenden des Nicäischen Conciliums und die unter seiner Ägide tagenden Bischöfe vorstellen, uns an die ungeheure Stellung Athanasius oder an Ambrosius erinnern, damit vergleichen, in welchem Abhängigkeitsverhältnisse dagegen Fenelon und Bossuet zu Ludwig XIV. standen — oder an die Lage der ersten Nachfolger des h. Petrus, den ungeheuren Aufschwung bis zu Gregor VII., Innocenz III. denken, und die kriegerischen Päpste Alexander VI. und Julius II. mit Pius VI., VII., VIII. und dem Leben des heutigen Papstes zusammenstellen!

Wahrlich, alles dies hängt nicht nur vom Individuum ab, die Verschiedenheit ist wenigstens zum Theil eine nothwendige, eine gebotene.

Ein Cultur-
element
wirkt auf
die übrigen
bisweilen
als
Correctiv.

Wir haben früher die Überzeugung ausgesprochen, dass die Cultur aus verschiedenen Zweigen besteht, deren wichtigster die Religion ist. Wir dürfen hier wohl hinzusetzen, dass nicht selten einer als Correctiv des anderen wirkt, und wo Übertreibung ein Überwuchern des einen veranlasst, ein anderer zur Mässigung führt. So konnte Innocenz III. verkünden, dass das ganze Volk der Juden seiner Schuld wegen zu immerwährender Slavery von Gott bestimmt sei (Döllinger, Akad. Vorträge, Nördlingen 1888, I., S. 218). So „pfl egten die Päpste Slavery als Strafe über ganze Städte oder Provinzen zu verhängen, wie Bonifacius VIII. mit den Unterthanen der Colonna, Clemens V. mit den Venetianern, Sixtus IV. mit den Florentinern, Julius II. mit den Bolognesern und Venetianern that: so nämlich, dass sie jedermann aufforderten, die, deren er habhaft werden konnte, zu Knechten zu machen. Nach diesem Beispiel ward in ganz Italien, vorzüglich von Venedig aus, der Handel mit fremden Slaven und noch mehr mit Slavinnen schwunghaft betrieben. . . . Da die Scholastik des 13. Jahrhunderts sich die Aufgabe gestellt hatte, die bestehenden Gebräuche zu rechtfertigen, so ward auch die Slavery theologisch gerechtfertigt: Aegydius von Rom erklärte sie nach dem Vorgange des Thomas von Aquino für ein christliches Institut, weil der Mensch seit der Erbsünde auf Freiheit keinen Anspruch mehr habe“. (Döllinger l. c. I. 73.)

Der damaligen einseitig theologischen Richtung gegenüber ist es doch ein ungeheurer Fortschritt der gesammten Civilisation, der auch die heutige Theologie nicht mehr entgegentritt, dass heutzutage an der Spitze der Bestrebungen gegen die Slavery der Papst und hohe Kirchenfürsten stehen.

So wurden Hexenprocesse, die offenbar durch irgeleitete religiöse, mit der Magie älterer Zeiten in Einklang stehende Ansichten und mangelhafte Kenntnis der Naturgesetze hervorgebracht waren, nicht durch Religion, sondern durch Naturwissenschaft, mildere Sitte und allgemeine Bildung beseitigt, lauern aber, wie wir ja oft genug erfahren, noch immer im Versteck, selbst oft im Centrum der Culturherde, sobald jene bildenden Elemente aus einer Menge hier nicht zu erörternder Gründe, von einzelnen Kreisen abgehalten werden.

Sie — die Naturwissenschaften — sind es auch, die durch scharfe, elektrische Beleuchtung Finsternis, Aberglauben und die letzten Spuren des Heidenthums, freilich auch mit ihnen manche Reste anmuthender Volkspoesie verscheuchen.

Zum Schutze der Civilisation ihrer Länder veranlaßte die englisch-indische Regierung alljährlich sehr bedeutende Summen, um die Vertilgung reissender Thiere (Löwen, Tiger, Panther, Schlangen) zu belohnen*); nach hartem Winter hausten auch in unseren Breiten Bären und Wölfe dort, wo sie schon längst verschwunden geglaubt wurden und werden nur mit Anstrengung in ihre gewöhnlichen Wohnsitze zurückgewiesen: Nicht jedem ist es gegeben, durch Auffinden neuer Pfade Mehrer des Reiches der Civilisation zu werden, für jeden aber ist es Pflicht, dem Einbrechen von Moden, Thorheit und Roheit in die Grenzen der Civilisation und jedes Gliedes derselben — mithin auch der Religion — sich kräftig entgegenzustemmen.

*) Nach Hübner-Jurascheks geographisch-statistischen Tabellen, Frankfurt a. M. 1894, S. 22, wurden im Jahre 1891 115.641 Rupien als Prämien für die Erlegung von 16.518 wilden Thieren und 85.159 Schlangen ausbezahlt; 24.300 Menschen und 70.816 Stück Hornvieh waren getödtet worden.

Erstes Capitel.

Hellas in ältester Zeit. — Religion während der Sagenzeit.

Im weiten Umkreise des Beckens des Mittelländischen Meeres und vor allem auf der italischen wie der griechischen Halbinsel liegen die ältesten europäischen Culturstätten. Lange bevor im übrigen Europa nachweisbar Sitze der Cultur bestanden, hatten sie sich, namentlich in Hellas, schon zu bedeutenden Fortschritten emporgeschwungen. Während der Rest von Europa in den ältesten Zeiten für die spätere Entwicklung der Geschichte gleichsam nicht vorhanden ist, geht alles culturelle Leben in diesem Welttheile von jenen Gestaden aus. Der Bevölkerung der genannten Länder ist demnach Europa für die erste Anbahnung jeder Gesittung wenigstens insofern verpflichtet, als von hier alle Civilisation ausstrahlte, das übrige Europa in ähnliche Bestrebungen erst sehr spät eintrat und von einer wohlthätigen Rückwirkung auf jenes Centrum erst nach langen, langen Jahrhunderten gesprochen werden kann.

Besonders ist es Hellas, das hierin weit voranschritt, während die stammverwandten Italiker, selbstverständlich mit Ausnahme der griechischen Colonien auf ihrem Boden, in den meisten hieher gehörigen Dingen Schüler von Hellas waren und blieben.

Die eigentliche Bildungsstelle war für geraume Zeit die griechische Halbinsel; von da strahlten die belebenden Momente nach Osten, Norden aus; nicht umgekehrt.

Die Verhältnisse der ältesten Bewohner sind begrifflicherweise in tiefes Dunkel gehüllt. Den Alten galt Pelasgos als Kind der griechischen Erde, als Autochthone im eigentlichen Sinne. Von ihm hat der alte Dichter Asios gesungen:
„Und es zeugte die Erde den göttergleichen Pelasgos
Im hochwald'gen Gebirg, damit es an Menschen nicht fehle.“

Erste Bevölkerung von Hellas. Pelasger.

Pausanias (VIII., 4), dem wir diese Nachricht verdanken, fügt hinzu, dass wahrscheinlich noch andere mit ihm waren, denn, fragt er, über wen hätte denn Pelasgos sonst geherrscht? An Grösse jedoch, fährt er fort, an Stärke und Schönheit zeichnete er sich aus, übertraf auch an Verstand die anderen, und wurde darum, wie es scheint, von ihnen zum Könige gewählt.

Er erfand den Bau der Hütten, die Kleidung aus Schweinefellen, den Genuss der Eicheln des Phegosbaumes (*quercus esculus* L.), und von ihm soll für das ganze Land der Name Pelasgia herrühren. Bei den Griechen hat sich keine Erinnerung erhalten, dass ihre Vorfahren einst in einem anderen Lande, als südlich vom Olympos gewohnt hätten, wenn auch die Sage von Pelasgos an verschiedenen Orten von Hellas etwas anders erzählt wird, z. B. in Bötien derselbe für einen Sohn des Asopos, des Flusses, welcher die Ebene von Theben bewässert, gehalten wurde, oder die von Argos sich rühmten, Pelasgos sei der Urbewohner ihres Landes gewesen und von hier aus seien die übrigen Landschaften bevölkert worden. Noch zu Zeiten des Pausanias wurde in Argos das Grab des Pelasgos gezeigt (Paus., II., 22). Auch Homer nennt — doch wohl als Beweis dafür, dass ihm die Pelasger als die ältesten Bewohner geglonten — Zeus, den „Dodonischen König“, den „Pelasgischen“ (II. XVI., 234).

Natürlich wird in der ältesten Zeit manche Einwanderung erfolgt sein, es scheint aber nach dem Vorstehenden ausser allem Zweifel, dass der Pelasgische Stamm als Urstamm von den Alten betrachtet wurde, der sich sodann die etwaigen Eindringlinge unterworfen oder sonst assimiliert haben wird.

Die Meinungen über die Verbreitung des Pelasgischen Stammes gehen bei den alten griechischen Schriftstellern ziemlich weit auseinander, doch scheint nach dem von Strabo (an vielen Stellen), von Ephorus (bei Strabo), von Aeschylus (Schutzfliehende), von Euripides (Archelaos), und dem in der Ilias Angeführten kein Zweifel zu bestehen, dass die Pelasger über ein grosses Gebiet Griechenlands, im Norden bis über Makedonien und im Osten weit in das Festland von Kleinasien sich erstreckten. Wir haben auch Beweise dafür, dass die Hellenen ihr ganzes Land im vollen Umfange mit dem

Namen „Pelasgien“ benannt haben: Herodot (I., 57, 146; II., 56, 171; VII., 95; VIII., 44) nennt die Thesproter in Epirus, die Bewohner Thessaliens, die Argiver, die Attiker, die Aeoler, die Arkadier, die Jonier auf der Nordküste des Peloponnes „Pelasger“, und Strabo nennt die Pelasger einen durch ganz Hellas verbreiteten Stamm (Strabo, bes. pag. 220, auch 221 und 345). Nach unserm Gewährsmann waren es vorzüglich Thessalien und Arkadien, welche von den Pelasgern bewohnt waren, und hierin stimmen, soweit wir sehen können, alle Schriftsteller mit ihm überein. Die beiden genannten Länder zählten aber ohne allen Widerspruch zu den fruchtbarsten Gegenden des später Hellas benannten Landes.

Es wird demnach keine zu kühne Voraussetzung sein, dass diesem Volke die agrarischen Gottheiten zunächst standen, eine Vermuthung, die durch mancherlei Zeugnisse zur Gewissheit wird. Herodot (II., 50) schreibt ihnen den Dienst der Hera (Erde) zu. Ferner sollen es die Töchter des Danaus gewesen sein, welche die Weiber, zum Danke für die Göttin Demeter, weil sie die Segnungen des Ackerbaues eingeführt, die Thesmophorien gelehrt haben (Herodot, II., 171). Noch Pausanias sah verschiedene Cultstätten der Demeter Thesmophoros (Pausan., I., 31, 42; II., 32; VII., 6; IX., 16; X., 33).

Wenngleich nun die Pelasger völlig unter den Hellenen aufgingen, so dass weder eine sprachliche noch eine andere Spur von ihnen übrig blieb, so wird hiezu doch lange Zeit erforderlich gewesen sein, und das Volk wird in seinen spärlichen Überbleibseln seinen Cultus fortgetrieben haben, was, wie bei allen anderen, unter hartem Drucke lebenden Völkern in mehr oder weniger geheimnisvollen Diensten geschehen sein wird, die unter begünstigenden Umständen mehr hervortraten. Es wird von diesen Culten noch wiederholt die Rede sein.

Bei ihrem Einzuge in Hellas trafen die Arier überall auf die Pelasger. Von dieser Zeit nun gilt ganz bestimmt, was Thukydides (I., 2) sagt: „Offenbar hatte das jetzt sogenannte Hellas keine bleibenden Einwohner, sondern man wechselte in früherer Zeit die Wohnsitze, und alle verliessen

ohne Schwierigkeit ihre Heimat, dem Andränge der jeda-
maligen Übermacht weichend.“

Der Name „Hellas“ kam übrigens viel später auf, als mit Danaus u. s. w. abermals neue Elemente ins Land zogen.

Die ältesten Verlautbarungen des hellenischen Volkes tragen alle Merkmale der griechischen Sprache an sich (Herodot, II., 171; vgl. über diesen Werdeprocess vor allem: Curtius, Griechische Geschichte) jener Sprache, welche nach den sehr genauen Nachweisen der modernen Sprachforscher nach Laut, Bildungsform, Grammatik und sonstigen Merkmalen, nächst der keltischen, italischen, germanischen und slavischen, jener Sprachenfamilie angehört, welche im engsten sprachlichen Zusammenhange mit dem heutigen Iran und Indien steht und unter dem Namen der Indisch-Germanischen oder, wenn man lieber will, der Arischen Familie bekannt ist, während auch manche Sage für die Zusammengehörigkeit dieser Völkerstämme spricht. *) Von Homer und Hesiod werden verschiedene poetische Erzeugnisse erwähnt, die offenbar vor ihrer Zeit gedichtet sind, von denen aber ausser

Arische Ein-
wanderungen durch
das Wesen der
hellenischen
Sprache
bezeugt.

*) „Primus homo venit ad Europam de genere Japhet Alanus (I. Manus) cum tribus filiis suis, quorum nomina sunt Hisicion, Armenon, Neugio.“ Nennius, hist. Brit. (nach 850) pg. 39, ed. San Marte; vgl. die §. 3, 6 angeführten Stellen. (Wie Müllenhoff, die fränkische Völkertafel, Abh. d. Berl. Akad. 1862, S. 532 fg. gezeigt hat, schöpft Nennius aus einer um 520 verfassten Aufzeichnung, welche in Müllenhoffs Germania antiqua (1 zu §. 2 a) wieder abgedruckt ist. Alaneus wird hier als Vorfahr der römischen Herrscher in Gallien bezeichnet und ist wohl auf den keltischen Namen Allan zurückzuführen. Von einer griechischen Zuwanderung unter Odysseus spricht Tacitus, Germ. 3 (nach Müllenhoff, deutsche Alterthumskunde, I. Berlin 1870, S. 32 ist die Orendel-Sage gemeint); von dem trojanischen Ursprunge der Franken, mit Anknüpfung an dieselbe Gegend des Niederheins wie dort bei Tacitus, Fredegar (Anfg. des 7. Jhd.), Epitome, cp. 2 u. a.; vgl. Mone im Anzeiger 4, 1—3; K. L. Roth, germ. 1, 34, der darin einen germanischen, an antike Sage angelehnten Mythos findet; (anders Zarnke, Ber. der sächs. Ges. d. Wiss. 1866, S. 257 ff.); von dem Macedonischen der Sachsen Widukind (um 950) I, 2, 12; von ebensolchem aller Deutschen Otfried, L. B. I. 82 (5264); von Schwaben, Baiern, Sachsen, Franken die Welt-Chronik, L. B. 1, 179—182 (5361—363, im Anno-Lied). Auch die Normannen leiteten sich aus Troja ab: s. J. Grimm, Jornandes 46 (Kl. Schr. 3, 220) und die Burgunder von den Römern: Amm. Marc. 28, 5 „quod iam inde temporibus priscis subolem se esse Romanorum Burgundii sciunt.“ — Vgl. Wackernagel, Gesch. d. deutsch. Lit., I. Bd. §. 1.

ihrer Erwähnung durch die grossen hellenischen Dichter nichts auf uns gekommen ist. Homer berichtet uns von Klageliedern auf den Tod des „Linos“ (Ilias XVIII., 569); verwandte Klagelieder erhoben sich in der ältesten Zeit in verschiedenen Gegenden (vergl. Otfried Müller, Gesch. d. griech. Literatur, 4. Aufl., bearb. v. Emil Heitz, Stuttgart, 1882, I., S. 26 ff.) Feierlichen Eindruck beabsichtigten die „Päane“, sie waren Lieder zunächst zum Lobe Apollo's, Anfänge der Hymnen, und sprachen Hoffnung und Vertrauen, und Dank für Sieg und Rettung aus (Ilias I., 473). Auch sonst noch berichtet Homer von Klageliedern (Ilias XXIV., 720—722), doch auch von fröhlichen Brautliedern „Hymenäen“ (Ilias XVIII., 492—495), deren auch Hesiod (Schild des Herakles 274—280) erwähnt, der überdies von einem Chorgesang der Muse n spricht (ibid. 201—205), in deren Mitte Apollo als „Kitharist“ steht.

Auch von Sängern, der ihnen gezollten Auszeichnung, spricht Homer zu wiederholtenmalen (so Ilias X, 33; XI., 58; Odysse. XIII., 205).

Aus der Ilias und Odyssee geht klar hervor, dass die hellenische Sprache sich zur Zeit des Agamemnon und seiner Kampfgenossen im ganzen bereits so herausgebildet hat, wie sie später in der Sprache Homers uns überliefert wurde. Alle Helden des Trojanischen Krieges, sowohl die aus dem eigentlichen Griechenland, sowohl an der Ost- als an der Westküste des ägäischen Meeres, sprechen dieselbe Sprache, nirgends ist in den Gesprächen, weder der Fürsten noch ihrer Genossen, von einem Dolmetscher die Rede (Ilias II., 494 ff.), obgleich sie aus allen Gegenden Griechenlands und Kleinasiens herbeigeeilt waren, um, die ersteren die Sache Agamemnons, die andern die des Priamos zu unterstützen. Ja, Odysseus findet bei seinem jahrelangen Herumirren im ägäischen und jonischen Meere, wohin er immer verschlagen wird, wo er immer landen mag, die Bewohner mit ihm die gleiche Sprache redend. Nur selten erwähnt der vielwandernde Odysseus, die Sprache derer, mit denen er verkehrte, sei schwer verständlich gewesen. Freilich hinderte diese Einheit der Sprache nicht, dass schon frühzeitig dreierlei Hauptdialecte gesprochen wurden: der dorische, eine rauhere Mund-

art, die kürzer, schroffer und, wie es scheint, von Anfang her den Bergländern eigen war; der jonische, welcher, im geraden Gegensatze dazu breiter, weicher klang und mehr den Küstenländern eignete; der dritte, der a e o l i s c h e, der zwischen den beiden früheren steht und die Überreste jener älteren Sprache enthält, welche jene Umwandlung nicht mit durchgemacht hat, aus der das Jonische und Dorische entstanden sind. Strabo, der uns (pag. 152) dies berichtet, versichert ferner, dass zu seiner Zeit, durch die verschiedenen Mischungen begünstigt, fast in jeder Stadt ein anderer Dialect gesprochen wurde (pag. 153). Es erscheint dies umsoweniger befremdlich, als ja Ähnliches für jede, demselben Sprachgebiete angehörige grössere Stadt noch immer zutrifft.

Ohne in diese Untersuchungen hier tiefer einzugehen, wird es uns doch schon von vornherein sehr wahrscheinlich, dass die Ankömmlinge von jenen Ursitzen nebst vielen Eigenthümlichkeiten der Gesittung auch tiefgreifende religiöse Ansichten mitgebracht haben.

Was ihnen heilig war, leiteten sie auf die Wurzeln Erste arisch-griechische Götterwelt. „dev, div, dyu“ zurück, was immer gleichmässig „hell, klar“ bedeutet; die „devas“ waren ihnen „die hellen Götter“, der „helle Tag“, das Klare im allgemeinen; von da übertrugen sie auch in ihre neuen Wohnungen die Namen „Zeus“ (Ζεὺς, äolische Form statt „θεός“), für „Dyaus“ Ζεὺς πατήρ, Jupiter, in die deutschen Gefilde „Zio“, „Tyr“, „Tiusko“; auch Dione, die Gemahlin Jupiters, leitet daher ihren Namen in der ältesten Form. Diese Namen entsprechen überall der Verehrung der Gottheit auf den Höhen, ohne Tempel, auf Altären. Wohl nicht durch Zufall führen die Ankömmlinge in ihren neuen Wohnsitzen den Namen „Hellenen“, „Sellenen“ (Homer, Ilias XVI., 234 ff.), d. h. doch wohl „die Hellen“, ihr Land „Hellas“, wie uns ja auch überliefert wird, dass die Arier, die um den Indus wohnten, von heller Gestalt gewesen seien (Stämme dieser Art von heller Farbe sprechen in diesen Wohnsitzen noch heutzutage den Sanskrit), während in anderen Theilen Indiens Völker von viel dunklerer Hautfarbe leben (s. Duncker, Gesch. des Alterthums, 2. Aufl., Berlin, 1860, II., S. 10; diese Thatsachen kannte schon der alte Ktesias, und von ihnen berichtet Arrian, Anab. V., 4, 2).

Wie jene Inder, so dachten sich auch die ältesten Hellenen die Gottheit auf den Höhen wohnend, namentlich war es der thessalische Olympos, auf den die ältesten Sagen der Hellenen die Götterwelt versetzten. Auf ihm spielt schon der älteste Kampf der Götter mit den Titanen (Hesiod, Theg. 625 ff.), und späterhin wird Zeus geradezu der „Olympier“ genannt; auf ihm waltet er, das ganze Gebirge erdröhnt beim Zucken seiner Wimpern, von ihm aus schleudert er die Blitze; hier sammelt er die Wolken und spendet das die Ebene erquickende Nass; gestaltlos thront er auf heiliger Bergeshöhe.

Nach Herodots Bericht opferten die ältesten Einwohner „überhaupt mit Anrufung der Götter, ohne einem derselben Benennung oder Namen zu geben; Götter aber, d. i. Mächte, benannten sie dieselben um deswegen, weil sie alle Dinge in Ordnung gemacht hatten und in allen Bezirken walteten“. (Herod. II., 52.) Hinsichtlich des Obigen bezieht sich Herodot auf die Priesterinnen des ältesten der griechischen Heiligthümer zu Dodona, wo die Tauben von der Eiche das Zeus-Orakel verkündeten.

Wenn wir die Aussage Herodots genau erwägen und mit dem vergleichen, was uns andere classische Schriftsteller, insbesondere Pausanias (VIII., 38) berichten, so können wir nicht zweifeln, dass dieser älteste Cultus sich auf den arischen Gottesdienst bezieht, und dass die ältesten Griechen, den Persern und Indern gleich, dem göttlichen Wesen auf den höchsten Bergespitzen ohne Bild, ohne Tempel opferten, ohne ihm einen anderen Namen als den des Göttlichen überhaupt zu geben. Jenes Göttliche war ihnen aber der Inbegriff der Naturkräfte; ihr Zeus bezeichnet ursprünglich keine Person, sondern nur den Himmel, den Äther, das Licht. Herodots (I., 131) Bericht über die ihm gleichzeitigen Perser beweist, dass noch zu seiner Zeit bei denselben die gleichen arischen Gebräuche bestanden. So sagt auch Tacitus viel später von den ihm gleichzeitigen Germanen (Tacit. Germania 9): „Sie finden es so wenig angemessen der Grösse der Himmlischen, Götter in Mauern zu bannen, als ein Bild von ihnen mit menschlichen Zügen zu machen. Haine und Forste nehmen sie zu Heiligthümern und geben so Götternamen dem einsamen Wesen, das sie nur in der Andacht sehen.“

Wir haben Zeugnisse dafür, dass diese ursprüngliche Religionsform sich bis zum Ausgange des Heidenthums neben dem gewöhnlichen, vom Staate autorisierten Cultus erhalten habe. Vor allen wichtig ist uns hiefür der Bericht, den uns Pausanias an der schon früher erwähnten Stelle (VIII., 38) über eine der ältesten Stätten göttlicher Verehrung in Griechenland, über den geweihten Bezirk des Zeus lykaios gibt: „Auf dem höchsten Gipfel des Berges ist ein Erdaufwurf, der Altar des lykaischen Zeus. Auf diesem Altar bringen sie dem lykaischen Zeus mit geheimen Ceremonien Opfer dar.“ Wie hoch man noch zu Zeiten des Pausanias diesen ganz nach alterthümlicher Weise verehrten Bezirk hielt, leuchtet auch daraus ein, dass man mit heiliger Scheu die Gegend umgab. „Der Eintritt in den geweihten Bezirk ist den Menschen nicht gestattet. Wer das Gesetz überschreitet und dennoch eintritt, muss nothwendig binnen Jahresfrist sterben.“ Man fügte noch hinzu: „Alles, was in den heiligen Raum hineinkommt, Thiere sowohl wie Menschen, gebe keinen Schatten; wenn daher ein Wild in den Bezirk flüchtet, will der Jäger nicht mit ihm hineindringen, und wenn er auch das Thier sieht, bemerkt er doch keinen Schatten von ihm; in dem heiligen Bezirk auf dem Lykaion geben weder Bäume noch Thiere das ganze Jahr hindurch je Schatten.“ Offenbar im Einklange hiemit steht, dass Plutarch nach Theophrast erzählt, die Perser sprächen von einer glücklichen Zeit, „in welcher der Hades untergehen werde, die Menschen aber selig werden, keiner Nahrung mehr bedürfen, keinen Schatten werfen.“ (D. Isid. et Osir. c. 47.)

Auch die ursprüngliche Namenlosigkeit der Götter erhielt sich in manchen Beispielen bis in die spätesten Zeiten des griechischen Cultus. Entweder sprach man geradezu von den unbekanntem Göttern, oder man fasste mehrere Götter unter einer Bezeichnung zusammen und vermied so gleichsam die specielle Namengebung. So fand der Apostel Paulus (Apostelg. XVII. 23) in Athen einen Altar, auf dem die Widmung stand: „Dem unbekanntem Gotte.“ In Olympia (Pausan. V. 144) stand ein Altar der „Unbekanntem Götter“; doch erzählt uns Pausanias auch von Altären des „guten Gottes“ (VIII., 36), der „grossen“ (VIII., 21), der „grössten“ (VII. 22)

Götter. Wohnungen der Gottheit dachte man sich auch noch auf anderen Höhen, z. B. auf Ithome, auf dem Ida u. s. w. — (Vergl. „Heilige Höhen“ von R. Beer, Wien 1891.)

Auch das in allen arischen Religionen herrschende Vorwiegen eines Obergottes muss hervorgehoben werden.

So ungefähr wird man sich die allerältesten Vorstellungen von der Gottheit in Hellas denken dürfen.

Nicht lange jedoch mag diese Reinheit des arischen Gottesdienstes gedauert haben. Immer neue Ankömmlinge werden das Land bevölkert haben, sie selbst auf frühere Bewohner gestossen, alle mögen in vor ihnen wenig bewohnte Gegenden gekommen sein. Jedenfalls waren die Bewohner Griechenlands nicht eines Stammes, im Gegentheile, die ursprüngliche Bevölkerung war zusammengewürfelt; von Lelegern, Kariern, Thrakiern, Pelasgern (manche vielleicht sogar semitischen Stammes*) sprechen uns die alten Schriftsteller; sie alle reichten sich an der Grenze zwischen Morgen- und Abendland die Hand — so mannigfaltig mochten auch die Religionsansichten sein, wechselseitig sich ergänzend und ineinander übergehend. Dabei ist nicht zu übersehen, dass hier, wie überall, die ersten Religionsgefühle ohne eigentliche Fassung und systematische

Götterwelt.
Natur-
anschauung
und Poesie. Begründung waren, dass sie eben der naiven Naturanschauung, der Poesie ihr Dasein verdankten und dass die ganze Nation ohne Zwang, aber in tiefem Drange, mitdichtete und mitsang. So waren lange Jahrhunderte hindurch, nach der Begabung und der Sangeslust, Mythen und Sagen in Umlauf, die einem gewissen Naturdienst huldigten. Und gerade die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, welche sich kaum irgendwo auf einem verhältnismässig so kleinen Raum wie in Griechenland in so reichem Masse vorfindet, half den ungemeinen Reichthum der im Volke verbreiteten und gedichteten Mythen begründen (Preller, Griechische Mythologie, Leipzig 1847, I., S. 7).

Götter-
namen. Wo aber verschiedene Anschauungen aufeinanderprallen, da kann keine derselben lange in ihrer völligen Ur-

*) Besonders die unter dem Namen des Danaos, des Kekrops und vor allem des Kadmos angeführten Einwanderer gehören hieher. Kadmos war phönikischer Sonnengott (Duncker III. S. 53), den Griechen hiess er auch Bruder des Phönix, d. h. des Phönikiers (Duncker III. S. 161).

sprünglichkeit fortbestehen, und so muss es das erste Bedürfnis sein, den durch sie bezeichneten Gestaltungen Namen beizulegen, um sie auseinanderzuhalten, und dies mag wohl die früheste Ursache gewesen sein, dass man neben dem allgemeinen Begriff des Göttlichen, das ja alle durchdrang, den einzelnen Gestaltungen der Phantasie Namen beilegte, dass man mit einem Worte ausser dem allgemein Göttlichen von speciellen Göttern zu sprechen begann. So mag auch Herodots Angabe zu erklären sein (II., 52, auch 50. Über Herodots „Religionsanschauungen“ werden wir später noch weitläufig sprechen), „dass die Hellenen nach Verlauf einer langen Zeit von Aegypten her (d. h. wohl überhaupt durch den Zusammenstoss mit andern Nationen) die Namen der übrigen Götter (ausser Zeus) erfahren haben.“

Übrigens fragten sie bei dem ältesten, damals einzigen Orakel in Dodona an, ob sie die von den Barbaren erhaltenen Götternamen gebrauchen sollten, und erhielten die Weisung, dies zu thun (Herodot, eod. loco).

Viele von ihnen trugen mehr oder weniger deutliche Spuren des Zusammenhanges mit Naturkräften, welche übrigens auch die Orte ihrer Verehrung und ihr Gefolge oft noch klarer bekundeten. (Von diesen letzteren später.) So heisst die Gemahlin des Zeus bei den Dorern Here von Ἥρα, Erde; bei den Joniern Demeter von δῆ, δῆ, was gleichfalls Erde bedeutet; Athene erinnert an αἴθειν, brennen, und auch ihr Beinamen Tritogeneia, am Wasser Geborene, mahnt an Τρίτων (τρέω, zittern, wegen der zitternden Bewegung der Wellen); als Kriegsgöttin heisst sie Παλλάς, vom Schwingen der Lanze (πάλλειν); Πάν kommt von πᾶν, weiden.

Auch die übrigen Eigenthümlichkeiten des arischen Cultus verschwanden nach und nach: das rauhere Klima mag ursprünglich Schutz für geheiligte Stätten verlangt haben. Als ältesten steinernen Tempel nennt uns Pausanias (II., 31, 6) jenen, welchen der Grossvater des Theseus, Pittheus, dem Apollon thearios gebaut haben soll; ihm scheint er einen Tempel der Athene zu Phokäa und jenen des Pythischen Apollo zu Samos anzureihen, die aber erst nach der jonischen Wanderung (Colonisation) entstanden sein können.

Götter-
bilder. Schon aus sehr alter Zeit wird uns auch von Bildern der Gottheiten gesprochen, die ursprünglich sehr rohe Gestaltungen zeigten: so hatte das zu Samos und Thespieae verehrte Symbol der Hera die Gestalt eines Brettes, Athene Lindia wurde als unbearbeiteter glatter Balken, Pallas Attika als roher Pfahl, die ikarische Artemis als Klotz verehrt u. s. w. Rohe vom Himmel gefallene (Meteor-) Steine genossen ähnlichen Cultus (Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 58; Encyklopädie und Methodologie der philolog. Wissenschaften von August Boeckh, herausgegeben v. Ernst Bratuschek, Leipzig 1877, S. 417).

An-
eignung,
zum grossen
Theile
Veredlung
fremder
Culte. Zwei Dinge sind es vor allem, die in Griechenland in diesen ältesten Zeiten zur Umbildung des Cultus beitrugen. Wir nennen sie vorweg kurz: Die Aneignung fremder Culte und die Anthropomorphisierung. Diese beiden waren übrigens, wie wir bald sehen werden, durchaus nicht die einzigen hieher gehörigen Elemente. In dieser ersten Periode tauschten die griechischen Landschaften, wie sie sich durch Verkehr oder Eroberung berührten, ihre Local-Gottheiten — denn deren hatte jeder Bezirk — gegenseitig aus. So entstanden eine Reihe verschiedener Benennungen und Beinamen für die wesentlich nicht umgeänderte Gottheit. Wie sehr man jedoch an dem ursprünglichen Höhengcultus festhielt, wird vor allem dadurch bezeugt, dass nun die Götterwelt überhaupt auf den Olympos versetzt wurde, ihr daselbst besondere Wohnungen eingeräumt waren, die Götter die „olympischen“ hiessen, ja z. B. Demeter mit dem Verlassen des Olympos aufhört, Mitglied der Göttergemeinschaft zu sein, und erst mit ihrer Wiederkehr dahin dem Kreise der Himmlischen neuerdings angehört (sogen. homerischer Demeter-Hymnus, Vers 305—495); so leiten auch die Götter und Göttinnen nicht vom Olympos aus die Geschicke der ihnen befreundeten Kämpfer, sondern erdulden in der irdischen Ebene der Sterblichen Geschicke, und kehren, oft unter äusserster Bedrängnis, in die göttlichen Wohnungen zurück (s. z. B. Ilias V., 880 ff.). Wenn demnach später ganz Griechenland dieselben Hauptgottheiten verehrte, so galten ausser oder neben ihnen doch in jedem Staate, in jeder Phyle und Deme gewisse Götter als einheimisch und

genossen dort eines besonderen Cultus, wenn sie gleich durch ganz Hellas hoher Verehrung sich erfreuten.*) In einem Staate waren aber jene Götter einheimisch, die der Sage nach entweder im Lande geboren waren oder gewirkt hatten oder mit dessen Geschichte in besonderer Beziehung standen.

Bekanntlich eröffnen, nach dem dunkelsten Sagenkreise, Züge der Thessaler, Böotier und besonders der Dorier die eigentliche Geschichte der Hellenen; sie endeten mit der Übermacht der Dorer unter Beschränkung des Jonischen Stammes auf Attika. Wir werden im 4. Capitel auf diese politischen Ereignisse nochmals zurückkommen. Schon bei den ersten Zügen der Thessaler durch das Thal des Peneios war der Cult des Thessalischen Apollo unter allen Hellenen verbreitet; schon der Sohn des Herakles, Hyllus, und seine Söhne und Enkel hatten zu wiederholtenmalen das Delphische Orakel befragt (Duncker III., 194), ja nach dem Zeugnisse des Pausanias (III., 13) wurde der Apollo Karneios in Sparta schon vor der Ankunft der Herakliden verehrt; der Cult desselben stammte nach diesem Gewährsmann entweder aus Akarnanien oder dem Troischen Ida, auf dem in einem Hain des Apollo Kornelbäume**) gewachsen seien. Ähnliche Aneignung fremder Gottheiten folgte nicht minder früh, besonders in den Küstenstädten; es waren dies die Dienste der Artemis, des Poseidon und der Demeter.

Besonders wichtig in der Geschichte der Culte ist die wohl ungemein frühe Berührung der Hellenen mit den Semiten. Man hat den semitischen Stamm, auf dessen Boden drei monotheistische Systeme im Laufe der Zeiten entstanden, den vorzugsweise religiösen genannt; andere Tendenzen aber, als die um die Wüste wohnenden Israeliten und Araber, bethätigten jene die Küsten Syriens, Kariens, Lydiens, die Inseln Kypros und Kreta und die kleinen Inselgruppen des ägäischen

*) Vergl. die weiter unten angeführten Beinamen der Götter und Umbildungen der Sage nach localem Charakter.

**) Aus dem Kornel-Baum (Hartriegel cornus, kraneia, durch Ver-
setzung entstand karneia) sei das berühmte hölzerne Pferd gezimmert worden,
und als Apollo darüber zürnte, ihm zur Sühne unter dem neuen Namen
Opfer gebracht worden.

Meeres bewohnenden Abkömmlinge desselben Stammes, mit denen jetzt die Hellenen in häufige Verbindung kamen. Je weiter sich die Semiten von ihren ursprünglichen heimatlichen Sitzen entfernten, desto fremder wurde ihnen der in jenen Centralsitzen immer sehr vorherrschende Sternendienst, desto mehr ergaben sie sich einer ihnen eigenthümlichen Religionsanschauung. Ihnen wurde die über der Natur lebende Kraft zur in der Natur, in der Sonne wirkenden, lebenspendenden Kraft.

Es war dies der grosse Unterschied zwischen den Hellenen und den Semiten: während die Gottheit den ersteren als höhere, als idealisierte Menschen erschien, wurde sie von den Semiten rein geschlechtlich aufgefasst. Die Einheit der Gottheit zerfiel hier in zwei Hauptgottheiten, eine männliche und eine weibliche; das Verhältnis zwischen den beiden, die Fruchtbarkeit, die Erzeugung, wurde der eigentliche Gegenstand der Verehrung. Wie aus einer alten Erinnerung an den in der Urheimat festgehaltenen Dualismus zwischen dem guten und bösen Princip (der übrigens im Iranischen Cultus seine schärfste Prägung erfuhr) wurde, — aber immer durchtränkt von ihrem eigenthümlichen Principe — ein glückspendendes Paar einem unheilvollen entgegengesetzt. Das erste war die belebende Sonne (Bel, Baal), dem die Göttin der Geburt oder der Zeugung, Mylitta, Aschera bei den Kanaanitern genannt, zur Seite stand, Thiere der starken Fortpflanzung, Fische und Tauben, waren ihr heilig; mit Beziehung auf erstere durfte an keinem ihr geweihten Orte das grosse Wasserbecken fehlen, das auch stets die Tempelruinen der ihr geheiligten Stätten von andern Göttertempeln unterscheidet. Diesen der Natur freundlich gesinnten Göttern, den Göttern der wohlthätigen Naturkraft, war im Glauben der Semiten ein Paar beige stellt, das dem Gedeihen, dem Leben feindlich gegenüberstand: es waren dies der männliche Moloch und die weibliche Astarte. Moloch — die Personification der sengenden Glühhitze des Sommers — unter Moabitern, Amoritern, Ammonitern und Phönikern besonders gefürchtet, forderte zur Zeit grosser öffentlicher Unglücksfälle Menschenopfer; war ein unglücklicher Krieg geführt worden, waren Seuchen oder Misswachs eingetreten, so mussten dem Lose nach Kinder dem Tode geweiht werden. Man kennt derlei

grauehafte Begebenheiten: wie der König der Moabiter, von den Israeliten eingeschlossen, seinen Sohn auf der Festungsmauer hinschlachtet (II. Buch d. Kön., 3, 27), wie nach der Schlacht von Himera Hamilkar, Hanno's Sohn, sich selbst verbrennt, wie Himilko wegen der im Karthagischen Lager wüthenden Pest dem Moloch ein Kind opfert (Diodor, 13, 86) u. s. w.

Bei dem der Menschheit geneigten Götterpaare sowohl als bei dem ihr Verderben drohenden war dort zum Heil, hier zum Fluch die Zeugung, die Fruchtbarkeit an die Spitze der religiösen Verehrung gestellt, es musste somit auch die Form des Cultus dieses Gepräges tragen, sich auf Zeugung, und was damit zusammenhängt, beziehen. Mit der Verehrung der Mylitta hieng eine der unwürdigsten Verpflichtungen zusammen, die uns überliefert worden sind. Nach Herodots Bericht (I., 199) musste jede Bewohnerin des Landes (Babylonien), ob reich, ob arm, einmal der Göttin zu Ehren sich einem Fremden preisgeben. An Festtagen der Mylitta sah man die Töchter des Landes in langen Reihen an geheiligter Stätte, das Haupt mit einem Stricke umflochten, des Fremdlings warten, der sie zur sinnlich-religiösen Umarmung erküren und ihnen zum deutlichen Zeichen, warum es sich handle, unter dem Rufe: „wohlan, im Namen der Göttin Mylitta!“ ein Goldstück in den Schoss werfen würde, das sie, als heiliges Geld, unter keinem Vorwande zurückweisen durften. Auch das alte Testament spricht von jenem babylonischen Gebrauche, besonders Baruch, VI., 42.

Der bei Männern und Frauen strenge Enthaltensamkeit fordernden, der Zeugung abgeneigten, reinen, jungfräulichen Astarte glaubte die schrankenlose Phantasie der Syrer am sichersten zu dienen, wenn sie die Verpflichtung der Ehelosigkeit, die den Priestern der Göttin oblag, auf sich nahmen — durch Entmannung. Bei den Festen der Astarte zu Hierapolis wurden Männer durch musikalische Instrumente in förmliche Raserei versetzt, sprangen hervor, ergriffen ein grosses, der Astarte geheiligtes Schwert und verstümmelten sich. Es wäre irrig, dergleichen Fälle für vereinzelt zu halten.

Die sonderbarste Vermischung des Männlichen und Weiblichen geschah nun dadurch, dass man männliche und

weibliche Attribute mit demselben Wesen verband: es geschieht dies zunächst in der bewaffneten Aphrodite und in dem wandernden Sonnengotte; trug doch die herumirrende Mondesgöttin (Dido Astarte) den Bart des Melkart, ein hochverehrtes Standbild der Astarte in Paphos war bärtig dargestellt, an gewissen Festen Melkarts trugen seine Priester und Anbeter durchsichtige Frauenhemden und Weibertracht, während die Frauen in Männerkleidern Schwerter und Lanzen trugen (Movers, Relig. d. Phönikier, S. 451).

An diese Auffassung der Vermischung der Männlichkeit und Weiblichkeit ist wohl auch die Sage von dem Bestehen eines bloss aus Weibern zusammengesetzten Volkes, des Volkes der Amazonen, zu reihen. Bei Homer (Ilias III., 184) begegnet Priamos am Flusse Sangarius in Bithynien den Amazonen, während bei Pausanias (I., 2) Herakles ihre Stadt am Thermodor belagert. Charakteristisch genug für die Sache finden wir nicht weit vom Thermodor, am Iris und am Saros, Tempel der Kriegsgöttin mit einer ungeheuren Anzahl lanzenbewehrter Jungfrauen, die derselben dienten. Diese Dienste der Astarte wurden durch die Phönikier auf die griechischen Inseln, ja sogar auf das griechische Festland verbreitet, und wohl zugleich mit ihnen kamen kriegerische Jungfrauen mit ihren Speeren als Dienende der Göttin an die attische Küste. Wurde die Bezwingung der Phönikier und ihre Verjagung von den hellenischen Inseln und Gestaden in der Person des Theseus zusammengefasst, so musste er wohl auch die Amazonen, die mit den phönikischen Cultusgebräuchen so nahe zusammenfallen, besiegt haben, daher die Sagen von dem durch Theseus begangenen Raub der Antiope, vom Eindringen der Amazonen in Attika und ihrer Besiegung durch den Heros. Daher auch die in Hellas vorfindlichen Amazonengräber, d. h. der verlassenen Cultusstätten der Astarte. Als im Verlauf der Zeit die Hellenen jene vermeintlichen Sitze der Amazonen genau kennen lernten und die kriegerischen Jungfrauen nirgends vorfanden, rückten sie deren Wohnstätten immer mehr nach Osten und Norden bis zu den Massageten und in den Kaukasus; ja, noch der im Kaukasus kämpfende Pompejus glaubte nun endlich auf die wahren Amazonen gestossen zu sein, als unter den gemachten

Gefangenen sich auch bewaffnete Weiber fanden (Plutarch, Pomp. 35, und Appian. bell. Mithrid. 102; vgl. auch Herodot, IX., 27, und in der Schöll'schen Übersetzung die Anmerkung und IV., 110; Aeschilos, Prometheus V., 725).

Dies und die verwandten Culte des Sardon, der Kybele u. s. w. waren die Gebräuche und Cultushandlungen, welche die Hellenen bei der Besetzung des Landes hier vorfanden. Dieselben trafen sie, als jene weit vorgeschobenen Vorposten der Phöniker ihnen nach und nach weichen mussten, bei den späteren Colonisationszügen wieder an der kleinasiatischen und syrischen Küste. Kein Wunder, wenn dieselben nicht ganz ohne Einfluss auf griechisches Wesen bleiben konnten. So finden wir denn auch durch Hellas, und besonders an den östlichen Gestaden eine Reihe von Cultusstätten, die ihren Ursprung deutlich genug verrathen. So war auf der Insel Kythera an der Südostspitze des Peloponnes ein Heiligthum der Aphrodite Urania, und Pausanias (I., 14), der das Götterbild, ein Werk des Phidias, noch sah, leitet diese Verehrung ausdrücklich von den Phönikern her. Dieselbe erstreckte sich auch nach Aegypten und in diesem Sinne spricht Herodot (II., 112) von dem in der Nähe von Memphis befindlichen Heiligthum der Aphrodite, „der Fremden.“ So wurden zu Jolkos und Orchomenos dem Zeus Laphystios Menschenopfer dargebracht, welche Plato mit denen des Kronos (Moloch) vergleicht (Duncker, III., 163). So bestand in Theben ein Heiligthum der Kabiren, über deren Geheimdienste Pausanias (IX., 25, 5 ff.) sich nicht genauer aussprechen will, von deren Strafgerichten an Frevlern er überzeugt scheint und mehrere Beispiele anführt. So waren auf der Kadmeia ähnliche Dienste; die Hera Akraia (Astarte der Höhen) hatte in Korinth ihre Feste; die gewaffnete Aphrodite auf Akrokorinth einen Tempel und Bildsäulen (Pausanias, II., 5). Wie hoch die Zahl der ihr dienenden Hierodulen sich belaufen haben mag, geht daraus hervor, dass zum Wettkampf nach Olympia ziehende Korinther der Göttin für den Fall des Sieges von 7 bis 100 Hierodulen gelobten (Pindar fragm. 135 ed. Boeckh; bei Duncker a. a. O., S. III. 33).

Ausser der Amazonen-Sage weist auch die Sage vom Minotauros, der auf der Insel Minoa Menschenopfer heischt,

auf asiatische Culte. Von Götterbildungen jenen assyrischen Culten am nächsten, steht die Gestalt des Herakles und seine Verwandtschaft mit dem babylonischen Melkart. So wie Melkart, der Sonnengott, durch sein Vorbeiwandern an den Gestaltungen des Thierkreises des Himmelgewölbes und seinen Sieg über dieselben das Feindselige zerstört, so ist auch Herakles ein wandernder, das Böse zerstörender Gott. Seine Dienste, die der Omphale geweiht sind, die Weibertracht, in der er hie und da vorkömmt, erinnern stark an asiatische Gebräuche. Auch fand Herodot, dass von den Phönikern dem Herakles auf der Insel Thasos ein Heiligthum gestiftet wurde, und es machen ihn die phönikischen und hellenischen Bestimmungen über Herkunft und Alter des Herakles so irre, dass er für am besten hält, zwei Herakles zu unterscheiden, und dem einen unter dem Namen des Olympischen, dem anderen als einem Heros heilige Ehre zu weihen (Herod. II., 44).

Auch in die Kunst haben jene von Asien herrührenden Culte ihre Spuren eingedrückt; so durch jene viereckigen Fusspfeiler, die zuweilen in eine Säule ausliefen, die Hermen (bisweilen ist aber das Bild des Hermes ein auf einem Sockel aufgerichteter Phallus, z. B. in Kyllene; Paus. VI., 26, 5), deren Schändung durch Alkibiades bekanntlich so furchtbare Aufregung in Athen hervorrief; so noch besonders durch jene oft durch die höchste Kunst dargestellten unheimlichen Meisterwerke, die Hermaphroditen, welche die Verschmelzung des Hermaphroditus, Sohnes des Hermes und der Aphrodite, mit der Nymphe Salmacis darstellen soll (Ovid. Metamorph. IV., 383).

Wie gross man sich aber den vorübergehenden Einfluss dieser Culte auf hellenisches Wesen auch immer vorstellen mag, mit wie strengen Massregeln noch viel später Rom gegen das zeitweilige Eindringen derselben sich zu waffnen hatte — für die Hellenen war dieser Einfluss ein im ganzen nicht nachhaltiger, und ihre edle poetische Auffassung machte aus den fremden Culten etwas ganz anderes. So wurde aus der Astarte nicht mehr die rohe Gestaltung Hesiods (Theog. 170 ff.), sondern die Göttin der Anmuth und des unwiderstehlichen Liebreizes, von den Horen des Frühlings geschmückt, die Tochter des Zeus.

Für uns wichtig ist, dass trotz aller Umbildungen der Poesie, trotz aller fremdartigen Einflüsse doch die einzelnen Staaten von Hellas vorzugsweise solche Götter verehrten, die ihrem Hauptcharakter entsprechen. So huldigten die Dorer vor allen heroischen Gottheiten, die Joner humanen; Athene ist Schutzgöttin in allen kunstreichen Staaten, in Athen, Argos, Rhodos; die aeolischen Staaten bevorzugten lüsterne und schwelgerisch-üppige Gottheiten, u. s. w. (vgl. Boeckh, Encyklop. d. philol. Wiss. S. 414).

Durch nichts wird mehr auf diese zunächst locale Beziehung auf Ortschaften und Individuen hingewiesen, als durch die schöne Bemerkung von Retzius (zuerst in Müllers „Archiv“ 1848, dann *ibid.* Jahrg. 1858 p. 109 wiederholt), dass unter den antiken Bildwerken Apollo, Aphrodite „und mehrere der ältesten Charaktere“ das Überwiegen des Längen-Durchmessers des Kopfes zeigen, während bei anderen, wie Jupiter und Herakles, der Breiten-Durchmesser bedeutender ist. Solche Sculpturen konnten demnach nur sehr verschiedenen Typen nachgebildet sein, die ihrerseits wieder auf weit abliegenden Völkerursprung deuten.

Die bisherigen Angaben beruhen selbstverständlich zunächst auf Sagen und deren Deutung, Vergleichen mit den Sagen anderer Völker, und Herleitungen aus denselben.

Diesem dunkelsten Zeitalter gegenüber gewinnt die nächste Zeit wenigstens insofern eine etwas grössere Bestimmtheit, als sie sich an einzelne Züge und Fahrten kettet. Hieher gehören die Sagen vom Argonautenzug, vom Zug der „Sieben“ nach Theben und vom Trojanischen Krieg.

Diese älteste Heldenzeit gewann auch für das Götter-Einfluss der
 wesen nicht geringe Bedeutung dadurch, dass die Götter an
 den Thaten der Helden Antheil nahmen, ja Söhne derselben
 die Hauptrolle spielten. Theils in der Dankbarkeit für die
 Thaten jener Göttersöhne, theils in der Bewunderung für
 dieselben, konnten die nunmehr auftretenden Heldengesänge,
 welche an die Stelle der Hymnen traten, dieselben hinter
 den Göttern nicht zu weit zurücktreten lassen, und es ent-
 stand mit den Heldengesängen auch ein die Sage und
 Dichtung noch mehr begünstigendes Mittelglied zwischen
 Heldenzeit auf die
 hellenische
 Religion.

der olympischen Götterwelt und dem Menschengeschlechte (Duncker, III., S. 319). Hieher mögen vor allen Perseus, Sohn des Zeus und der Danaë, Herakles, Sohn des Zeus und der Alkmene, und Theseus, Sohn des Poseidon, zu rechnen sein. Jene Heldenzüge charakterisierten die Hellenen auch für spätere Perioden ihrer Geschichte: sie wurden eigentlich bis zur Zeit ihrer Unterwerfung unter die Römer nie ein Volk im politischen Sinne, die einzelnen Stämme vereinigten sich aber im Bewusstsein ihrer Verwandtschaft nicht selten zu gemeinsamen Unternehmungen.

Nichts trug mehr zum Bewusstsein jener Zusammengehörigkeit bei, als religiöse Vereinigungen, die sich um Heiligthümer in den einzelnen Landstrichen bildeten. Hieher gehören die Amphiktyonien und die olympischen Spiele.

Religiöse
Ver-
einigungen
(Amphi-
ktyonien),
olympische
Spiele.

Wie hoch ins graue Alterthum die Meinung die Amphiktyonien zurückversetzte, geht schon aus dem Namen derselben hervor, der, wenn er auch zunächst die „Umwohnenden“ bezeichnet, doch mit Amphiktyon, dem Sohne des Deukalion, Bruder des Hellen, somit mit den ältesten Stammvätern der Hellenen in Zusammenhang gebracht wird. Die Amphiktyonien sind von ungemein hoher Bedeutung für Politik und Cultus, für Kunst und Wissenschaft und selbst für ein gemeinsames Geldwesen geworden, da ja die hier gemeinschaftlichen Auslagen Verständigungen zu diesem Behufe erheischten. Diese Zusammenkünfte, die sich nach dem Beispiele des ältesten arischen Dodona bildeten, trugen mächtig zur Weiterbildung, Vermittlung und Verbreitung religiöser Mythen bei, ebenso aber auch zur Herausbildung von Gegensätzen. Um verschiedene Heiligthümer versammelte sich zu religiösen Festen, zu musischen Kämpfen das in Anlage, Geschick und religiöser Färbung Zusammengehörige; sie trugen dazu bei, das nicht Gleichempfindende zu sondern und die Gegensätze mehr herauszukehren (vgl. Bernhardt, Gesch. d. griech. Lit., I., 219). Dergleichen Amphiktyonien gab es viele, bald aber überragte die um das Heiligthum zu Delphi sich versammelnde die übrigen weit an Ansehen und Einfluss.

Vor allem ist der hohen Dienste zu gedenken, die sie der Milderung der Sitten leisteten. So vereinigte man sich

früh zu der feierlichen Satzung: „Keine amphiktyonische Stadt zu zerstören, keiner das Trinkwasser abzuschneiden, im Kriege so wenig als im Frieden —; so eine Gemeinde dawiderhandelt, sollen die übrigen gegen sie ausziehen und sie vertilgen.“ Und als nun bald die delphische Amphiktyonie weitaus die grösste Verbreitung und Bedeutung erhielt, so wurde die neue Satzung hinzugefügt: „So einer das Heiligthum des delphischen Gottes beraube, oder Mitwisser oder Mitberather zu einer Unternehmung gegen das Heiligthum sei, solchen zu strafen mit Hand und Fuss, mit dem Wort und aller Macht.“ Auf eine Erzplatte gegraben, wurde dieser Eid am Versammlungsplatz der Amphiktyonen zu Delphi, von wo der Blick weit hinab auf die Ebene von Krissa und den korynthischen Golf reichte, aufgestellt. Es war die Pflicht der Opfergenossen, „dem Gotte zu helfen,“ wenn er bedroht war und die, „welche lässig wären, den Apollo, die Artemis, die Leto und die Athene Proneia (die Gottheiten von Delphi) zu vertheidigen, deren Opfer sollten ohne Erfolg und Frevel gegen den Gott sein“ (Aeschines, adv. Ctes. p. 69—71; de falsa legatione p. 33; Diodor, XIV., 28; M. Duncker I. c. III. 540, 541; volles Blühen der Amphiktyonien etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts).

Doch nicht nur im Mutterlande wirkten die Amphiktyonien in gleicher Weise, sie wanderten, wie später erörtert werden wird, mit den Hellenen in alle Colonien und mit ihnen nicht bloss die politischen, sondern auch die religiösen Vereinigungen. In den Colonien zunächst, sie mochten nun auf dem asiatischen Festlande oder auf den Inseln, westlich oder östlich sich festsetzen, fand sich gar mancher fremdartiger religiöser Cultus. Überall aber wurden diese Elemente aufgenommen, verschönert und dem griechischen Genius angepasst.

Vielleicht noch vielseitiger wirkten in ähnlicher Weise die im Angesichte des Zeus zu Olympia gehaltenen Wettspiele der verschiedensten Gattungen, z. B. Faust-, Wagen-, Renn-, musische Kämpfe etc.; bei ihnen kämpfte, sozusagen, ganz Hellas mit; der Hauptsieger wurde, fast wie ein Halbgott, gefeiert im ganzen Lande, man beglückwünschte ihn und seine Vaterstadt; nach den alle vier Jahre sich erneuernden Kampfspielen wurde die Zeitrechnung nach Olympiaden ein-

Olympische
Spiele.

geführt (der Beginn der ersten fällt ins Jahr 776 v. Chr.); bei den hier oder auch an anderen Orten abgehaltenen ähnlichen Kampfspielen lasen die grossen Dichter Theile ihrer Gesänge der lauschenden Menge vor, wie von Hesiod, Pindar, Sophokles berichtet wird. Ähnliche Spiele wie die olympischen, wengleich in etwas geringerem Ansehen stehend, waren die nemeischen, pythischen, isthmischen u. s. w.

Spätere Heldenzeit. Die spätere Heldenzeit tritt aus dem eigentlichen, ausschliesslichen Sagenkreise durch politische Resultate, die sie hinterlässt, deutlich hervor. Sie kennzeichnet sich durch die Vertreibung der Phöniker aus den jonischen Gewässern und die langen Wanderungen dorischer Völkerschaften, die einen neuen Besitzstand der einzelnen Stämme in Hellas veranlassen.

Von beiden wird später noch ausführlicher gehandelt werden. Nur in Beziehung auf die letzteren mögen hier zur Erleichterung des Zusammenhanges vorläufig einige Bemerkungen gestattet sein.

Die viele Jahrhunderte währenden Völkerwanderungen von Norden her brachten bekanntlich alle jene verschiedenartigen Völkerschaften, die Hellas bewohnten, in ganz neue Verhältnisse. Die meisten wurden aus ihren alten Sitzen verdrängt. Gleichwie durch die sogenannte Wanderung der Dorer die verschiedenen Stämme erst ihre bleibenden Wohnplätze einnahmen, so gestaltete sich erst aus ihr bleibend die hellenische Cultur und Religion.

Götter-Anthropomorphisierung. Lange Jahrhunderte dauerte dieses Bilden, Umbilden, Trennen, Vermengen und Aufnehmen mancher gänzlich fremden Bestandtheile fort, bis jene den Griechen eigene Göttergestalt festere Formen gewann. Den Griechen wurden die Götter, geistig und körperlich, über allen Vergleich hinaus hochentwickelte Menschengestalten. Dies ist das Wesen der Anthropomorphisierung. Ohne Widerrede war es die derart gestaltete Götterwelt, welche, so lange das Heidenthum währte, dem Cultus das Hauptgepräge verlieh. Ihr hieng, trotz der mehr oder minder abweichenden Ansichten einiger Hochgebildeten, die grosse Menge fortwährend an.

Oft ist die Frage erörtert worden, wie es kam, dass die Hellenen ihre Götter als hochgestellte Menschen dachten,

während andere Völker sich das Göttliche unter dem Symbole von Thieren oder unter Sternbildern vorstellten. Ohne darauf Anspruch zu machen, eine präzise Antwort auf diese Frage zu geben, glauben wir hier unserer schon früher ausgesprochenen Ansicht erwähnen zu müssen, dass der religiösen Form der Gottesverehrung psychologische Eigenthümlichkeiten des Volkes, Beschaffenheit des von ihm bewohnten Landes und seine geschichtlichen Erlebnisse zugrunde liegen. Dies war ohne Zweifel auch die Ursache der Götter-Personification bei den Griechen. In der neuesten Zeit hat Dav. Fried. Strauss (d. alte und neue Glaube S. 97) den Gedanken ausgesprochen, dass die Wehrlosigkeit der Menschen gegenüber der Natur die Ursache der Götter-Personification geworden ist. Dem Furchtbaren ihrer Wirkungen, ihrer Übermacht, seiner gänzlichen Wehrlosigkeit, kann der Mensch nur dadurch entgegen treten, „dass er sich selbst in sie hineinträgt.“ Die Natur ist nur dann kein unmenschliches Wesen, wenn sie ein menschenähnliches ist. Dann sind selbst die verderblichen Naturgewalten nicht mehr so schlimm wie sie aussehen. Der Glutwind aus der Wüste, die Pest, die durchs Land geht — wenn sie nur so als blinde unpersönliche Mächte gefasst werden, ist der Mensch ihnen gegenüber ein widerstandsloses Nichts. Von dem Augenblicke, als er sie sich persönlich gegenüberstellt als höhere Wesen, als Dämonen oder Gottheiten, hat er eine Handhabe gewonnen sie zu fassen. So wie ja selbst böse, grausame Menschen Bitten und Geschenken zugänglich sind, so ehrt und preist man gute, versöhnt strenge und zornige Gottheiten durch Gebete und Opfer. Im weiteren Verlaufe bildet sich der Mensch nach seinen eigenen Verhältnissen die Verhältnisse aus, in welchen die Götter leben; so schützt der *Zeus ξένιος* die Gäste, *Zeus ὄρνιος* straft den Meineid, die Ehe zwischen Zeus und Hera ist eine Gewähr für die menschliche Ehe; Jupiter und Juno stiften und bewahren die ehelichen Verbindungen unter den Menschen, Juno führt dem Manne die Braut zu, geleitet sie in sein Haus, löst die Misshelligkeiten unter den Gatten, u. s. w. — Hieran anknüpfend meint du Bois Raymond (Deutsche Rundschau 4. Jahrg. Nov. 1877 S. 216), es liesse sich für den Hang des Menschen zur Personification der Naturkräfte vielleicht ein noch tieferer

Grund angeben. „Der Mensch kennt ursprünglich keine andere Ursache des Geschehens, als seinen eigenen Willen, dessen Ausübung er unmittelbar empfindet, und deshalb führt er alles Geschehen auf den seinigen ähnliche Willensäusserungen zurück. Diese Deutung erscheint umso wahrscheinlicher, als dieselbe Vorstellungsweise, obschon in mehr geläuterter Form, unvermerkt noch heute unsere naturwissenschaftlichen Theorien durchdringt. Denn unverkennbar ist dies der Ursprung des Begriffes Kraft, der in der Wissenschaft so grossen Schaden anrichtete und trotz allen Bemühungen immer wieder sich einschleicht.“

Wie sehr das nach der Sage in der grauesten Vorzeit und den ersten gemeinsamen Unternehmungen hellenischer Stämme häufige Zusammentreffen der Olympier und der Sterblichen zur Ausbildung und Veränderung des Cultus beigetragen haben möge, ist schon oben berührt worden.

Man würde übrigens sehr irren, wenn man sich dem Glauben hingäbe, dass der allbekannte Cultus der olympischen Götter die einzige religiöse Form bei den Hellenen gewesen sei. Wir haben schon oben gesehen, dass Überreste des arischen Cultus in seiner ursprünglichen Form sich bis auf die Zeit Pausanias' erhalten haben, wobei es freilich schwer sein dürfte zu bestimmen, ob dieselben noch um diese Zeit in den Herzen des Volkes tiefer gewurzelt haben. Es ist dies an und für sich nicht unwahrscheinlich, da ja der officielle Götterglaube bedeutend im Niedergange begriffen war und im Mystischen und Langhergebrachten des altersgrauen arischen Cultus Anziehungspunkte genug liegen mochten. Ausser diesem Cultus werden wir aber bald Gelegenheit haben, von einer zweiten Religionsform, dem Mysteriendienst, zu sprechen, der unstreitig viele und warme Anhänger fand. — Weit auseinander liegen der alte, auf der Verehrung des Lichtes fussende arische Cultus und das vervollständigte System der olympischen Götter; bei der Umbildung des ersteren in den letzteren wurden die Beziehungen zu Naturkräften durchaus nicht abgestreift. Gleichsam als Mittelgestaltung erscheinen uns mehrere Olympier in doppelter Form: einmal mehr die Natursphäre, das anderemal mehr das abgeklärte, geistige Wesen darstellend; sonach

wurden sie auch bisweilen mehr ausgeprägt an verschiedenen Orten und mit verschiedenen Culten gefeiert, z. B. Helios—Apollo, Pallas—Athene. Wenngleich die neuen Götter als völlig personificierte Wesen erschienen, so blieben doch die althergebrachten Einwirkungen derselben auf Naturkräfte nach wie vor bestehen. Zeus war nach wie vor der Gott des Blitzes und Donners, er herrschte in den Wolken und spendete Regen, Wachsthum und reiche Ernte. Selbst Hera behielt die Herrschaft über den niederen Luftkreis. Pallas Athene ward noch ferner als Göttin der Wolken und Windgöttin verehrt. Apollo, der Sohn des Himmelsgottes und der Nacht, blieb neben seinen übrigen Functionen noch fernerhin Licht- und Sonnengott; und gerade bei ihm tritt die Eigenthümlichkeit hervor, dass in derselben Personification zwei verschiedene Culte gefeiert wurden: die dem Apollo besonders zugeschriebenen, und die dem Helios zukommenden. So hatte Phidias an dem Fussgestell des olympischen Zeus zwei Personen, den Helios und den Apollo, angebracht (Döllinger l. c. S. 72) und nach Platos Versicherung (leges 10 p. 665) richteten die Griechen ihre Gebete jeden Tag an Helios, nicht an Apollo (Döllinger ibidem). Auch Artemis hielt ihre Verbindung mit Jagd, Gebirge und Flüssen aufrecht. Wir sprechen hiebei absichtlich nicht von Poseidon und Hephaistos, weil ihre Beziehungen zum Meere und zum Feuer alle übrigen ihnen zugeschriebenen so sehr in Schatten stellten.

Um aber zu zeigen, wie tief diese im modernen Gefühle ^{Olympische} weniger beachtete Seite der olympischen Götter ^{Götter} als ^{aus Natur-} Naturkräfte bei den Hellenen wurzelte, möge es erlaubt ^{kräften.} sein, eine Reihe von Beinamen der Olympier anzuführen, die ^{Beinamen} auf ebensoviele Einzelheiten des Naturdienstes Bezug haben, ^{der Götter.} und eigens darauf hinzuweisen, dass nach dem Zeugnisse des Pausanias jedem der anzuführenden Tempel und Opferstätten geweiht waren, die unser Gewährsmann bei seiner Rundreise durch Hellas mit eigenen Augen sah.

Fast alle Gottheiten führten Beinamen und hatten Tempel, die auf ihr Herrschen auf den Höhen hinwiesen; so hiess Athene „Agoraia“, die Höhenbewohnende, und selbst Aphrodite trotz ihrer so verschiedenartig gefeierten Herkunft die „Gipfelbewohnende“, „Akraia“. Ausserdem wurde ihr noch als der „Gärtenbe-

schützerin“ geopfert. Neben den genannten, auf die Höhen sich beziehenden Beinamen berichtet uns Pausanias von Tempeln und Opferstätten, die dem Apollo*) als Beschützer der Äcker, der Häuser, der Grenzen und Grenzsäulen gewidmet waren; Artemis besass deren als Herdenbeschützerin, als Jägerin, als Netzschirmerin, als Kindernährerin, als Lichtträgerin, als Patronin des Feuers und Schattens; Athene galt als Taucherin und Windstillerin, u. s. w.

Örtliche
Culte.

Die Mannigfaltigkeit des olympischen Götterdienstes wird sich aus all dem Gesagten schon ergeben, sie wird aber noch viel grösser erscheinen, wenn wir die lange Reihe der von den Orten der Verehrung hergenommenen Beinamen erwägen, an denen thatsächlich demselben Gotte — der aber überall etwas verschieden gedacht wurde — mit etwas verschiedenen Diensten gehuldigt wurde. Wir wollen uns hier begnügen, nur die Ortsbeinamen herzusetzen, die Pausanias beispielsweise von einer der olympischen Gottheiten, der Artemis, anführt, deren Cultusstätten er selbst sah. Er spricht von der Munchischen, der Aeginetischen, der Brauronia (Attischer Demos), der Amarysischen (Euboea), der Pheraischen, der Ephesia, der Mysia, der Taurischen, Saronischen, Stymphalischen (früher Arkadien, später dem argolischen Bunde angehörig), der Lykoatis (Arkadien) und Aetolischen Artemis. Wie genau man es mit den Unterscheidungen zwischen den einzelnen dieser Cultusstätten und den an ihnen verehrten Bildnissen nahm, mag aus einigen Beispielen erhellen, die wir gleichfalls dem Pausanias entnehmen und die auch über andere Punkte des hellenischen Cultus interessantes und helles Licht verbreiten. Er berichtet über eine Cultusstätte der Artemis Orthia (der Aufrechtstehenden) und belehrt uns, dass der gewöhnlichen Behauptung nach das Schnitzbild jenes sei, welches Orestes und Iphigenia einst aus Tauris entführten; „in ihr Land soll es nach der Sage der Lake-

*) Absichtlich führen wir im Texte nur Beinamen der Götter an, die bei Pausanias vorkommen, weil er uns gleichzeitig über die ihnen zukommenden Opferstätten berichtet. Doch hatte Apollo z. B. noch andere agrarische Dienste, als Smintheus (Vertilger der Feldmäuse), Parnopios (Heuschreckenabwehrer), Thargelios (Zeitiger der Feldfrucht), Erythibios (Schutzbringer gegen Kornbrand), u. s. w. (Döllinger l. c. 70).

dämonier gebracht worden sein, da ja Orestes auch in demselben König gewesen. Ihre Sage ist mir wahrscheinlicher als die der Athener; denn aus welchem Grunde sollte Iphigenia das Bild in Brauron (Ankunftsort der Iphigenia) gelassen haben? oder wie kam es, dass die Athener, als sie sich rüsteten, ihr Land zu verlassen (zur Zeit des Themistokles), nicht auch dieses Bild auf die Schiffe brachten? Doch hat die Taurische Göttin jetzt noch ein so weit verbreitetes Ansehen, dass nicht allein die Kappadoker am Euxeinos Anspruch darauf machen, im Besitze des Bildes zu sein, sondern auch die Lyder, bei welchen ein Heiligthum der Artemis Anaitis ist. Die Athener haben wohl übersehen, dass die Meder ihr Bild als Beute weggeführt haben; denn das Bild aus Brauron wurde nach Susa gebracht; zu meiner Zeit besitzen es die Laodikeer in Syrien, denen es später Seleukos schenkte. Auch Folgendes dient mir zum Beweise, dass die Orthia in Lakädämon das Schnitzbild aus dem Lande der Barbaren sei: erstens wurden Astrabakos und Alopekos, die Söhne des Irbos, des Sohnes des Amphisthenes, Sohnes des Amphikles, Sohnes des Agis, als sie das Bild fanden, auf der Stelle wahnsinnig; alsdann geriethen die Spartanischen Limnaten, die Kynosurer, die aus Mesoa und Pitane bei einem Opfer, welches sie der Artemis brachten, in Streit, der sich bis zum Morden steigerte; es kamen viele am Altare um, die übrigen raffte eine Krankheit weg. Darüber bekamen sie einen Orakelspruch, der ihnen befahl, den Altar mit Menschenblut zu tränken. So wurde jemand geopfert, den gerade das Los traf; Lykurgos setzte aber die Geißelung der Epheben an die Stelle; denn so wird der Altar ebenfalls mit Menschenblut getränkt. Die Priesterin steht mit dem Bilde im Arme dabei. Dieses ist übrigens wegen seiner Kleinheit leicht; wenn aber die Geißelnden, etwa aus Rücksicht auf Schönheit oder Stand, schonender auf einen Epheben losschlagen, dann wird der Frau das Schnitzbild schwer, und keineswegs mehr leicht zu tragen; sie wirft aber die Schuld auf die Geißelnden, und behauptet um ihretwillen gedrückt zu werden. So hat das Bild von den Opfern im Taurischen her die Lust am Menschenblute behalten. Sie nennen indes die Göttin nicht allein Orthia (die Aufrechtstehende), sondern auch Lygodesma, die von Weiden Gefes-

selte, weil sie in einem Weidenbusch gefunden wurde; da die Weidenzweige das Bild umschlangen, bewirkten sie, dass es aufrecht stand.“ (Pausanias, III., 16, 7.)

An einem andern Orte erzählt unser Gewährsmann (Pausanias VI., 22, 9), wie die Göttin Artemis von Alpheios geliebt wurde, und als sie seinen Wünschen nicht Gehör gab, in Gefahr stand, von ihm Gewalt zu erleiden, wie sie nun, um von ihm unerkannt zu sein und so seine Absicht zu vereiteln, ihr Gesicht und das der sie begleitenden Nymphen mit Lehm bestrichen habe. „Dies begab sich zu Letrinoi, einem Elis'schen Städtchen. Die Letrinäer nannten nun die Göttin Alpheiaia, wegen der Liebe des Alpheios zu ihr; die Eleer aber — sie waren nämlich den Letrinäern von Anfang an geneigt — übertrugen das, was bei ihnen zur Verehrung der Artemis Elaphiaia üblich war, nach Letrinoi und meinten es der Alpheiaia zu verrichten; und so wurde es mit der Zeit allgemein gebräuchlich, die Alpheiaia Elaphiaia zu nennen. Die Eleer gaben aber der Artemis den Namen Elaphiaia, wie ich glaube, von der Jagd der Hirsche; sie selbst aber sagen, Elaphion sei der Name einer einheimischen Frau; von ihr sei die Artemis erzogen worden.“

Abschluss
der religiös.
Dichtungen
durch
Homer und
Hesiod.

Häufig bezieht man sich auf eine Stelle bei Herodot (II., 53*), die besagt, dass Griechenland seine Götter seinen grossen Dichtern Homer und Hesiod verdanke. Natürlich kann das nur figürlich genommen werden, und kann der Ausspruch nur bedeuten, dass die Göttersagen, die wir bei Homer und bei Hesiod lesen, die erste feste abgeschlossene Form sind, in welche jene Mythen gebracht wurden.

Und in der That ist es ganz unmöglich, dass Männer Sagen von solchem Umfange und mit solcher Bestimmtheit aus sich selbst hingestellt, und noch weniger denkbar ist es, dass die Hellenen, wenn sie gleich ungemein empfänglich waren, einen

*) Die Stelle lautet: „Woher aber jeder einzelne Gott gekommen oder ob immer alle waren und von was Gestalt ein jeglicher, das war ihnen eher nicht bekannt, als seit gestern und vorgestern, dass ich so sage. Nämlich, Hesiod und Homer sind meines Dafürhaltens um 400 Jahre älter als ich und nicht darüber. Und diese sind es, welche den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Benennungen gegeben, Ehren und Künste ausgetheilt und ihre Gestalten bezeichnet haben.“

solchen Codex ihrer Götterlehre hingenommen hätten, und wäre er ihnen vom göttlichen Homeros in eigener Person übergeben worden, wenn er ihnen bloss als sein eigenes Werk gegolten hätte. Die Wahrheit kann nur sein, dass die beiden Barden die seit Jahrhunderten im weiten Lande verbreiteten Göttersagen gesammelt, vermehrt, verschönert und in jene bestimmte Form gebracht haben.

Die Dichtungen Homers und Hesiods wurden im weitesten Umfange bestimmend für die Sinnes- und Anschauungsweise der Hellenen. Für uns ist aber, wie schon früher gesagt, hier besonders hervorzuheben, dass bei ihnen und nach ihrem Vorgange auch bei den späteren Dichtern die Götter immer mit allen Eigenschaften höher gestellter, mächtigerer Menschen erscheinen, und dass sie es sind, welche dieser Anthropomorphisierung zuerst in eingehender Weise Ausdruck geben. Sie sind daher in diesem Sinne die Väter des ganzen Göttersystems der Hellenen. Niemand betont übrigens stärker diese Verwandtschaft der Götter und Menschen, als Pindar (Nem. VI. 1—5): „Götter und Menschen sind eines Geschlechtes und stammen von einer Mutter (der Erde); freilich trennt sie eine grosse Kluft, da der Mensch nichts, der eherner Himmel unvergänglich ist; aber dennoch sind wir den Göttern sowohl an Kraft wie an erhabenem Geiste ähnlich.“ In Homers und Hesiods Gesängen treffen wir die Tugenden, aber noch mehr die Laster, die Leidenschaften, das Missgeschick, ja sogar die Strafen der Missethaten ebenso bei den Göttern wie bei den Menschen. Es findet sich dafür eine so lange Reihe von Beweisstellen, dass wir für unnöthig halten, deren viele hier anzuführen und uns begnügen, nur eine Stelle herzusetzen, welche die oft untergeordnete Stellung der hellenischen Götter klar zeigt. Hesiod berichtet uns: (Theog. V. 782 nach Eyth' Übers., Stuttgart 1858) —

„Wenn sich ein Streit und Zank bei den ewigen Göttern
erhoben,
Oder wenn einer gelogen, der wohnt im Haus des Olympos,
Zeus dann sendet die Iris, zum heiligen Schwure der Götter,
Fern im goldenen Krug das berüchtigte Wasser („des Styx“)
zu holen,
Kalt, wie's trieft herab vom mühsam ersteiglichen, hohen

Fels, dann unter der weithinreichenden Erde so mächtig
Aus dem geheiligten Strome durch dunkle Nächte dahinfließt
Als des Okeanos Arm; ihr wurde beschieden ein Zehnthheil.
Denn um die Erd' und den weithinreichenden Rücken des
Meeres

Fallen die neune geschlängelt in silbernem Wirbel zur
Salzflut,

Während der eine dem Fels entspringt, zum Verderben der
Götter.

Giesst nun einer zur Erde davon bei fälschlichem Eidschwur
Von den Unsterblichen, die des Olympos Schneekuppe be-
wohnen:

Lieget er athemlos, bis völlig vorüber ein Jahr ist;
Niemals darf er sich nah'n der Ambrosia und des Nektars
Nahrung, sondern er lieget der Stimme beraubt und des
Odems

Auf dem gebreiteten Lager, umhüllt von kläglicher Schlagsucht.
Ist nun das Leiden zu Ende nach langgedehnetem Jahrslauf,
Folgt dann eins ums andere von allzeit härterer Trübsal.
Ja, neun Jahre verbleibt er getrennt von den ewigen Göttern;
Niemals darf er zum Rathe noch Schmaus sich den andern
gesellen

Neun vollständige Jahr'; im zehnten gesellt er sich wieder
Zu der Unsterblichen Schaar, die das Haus des Olympos
bewohnen;

Also haben zum Schwure die Götter des Styx unvergänglich,
Uralt Wasser gesetzt, das klüftige Felsen hindurchfließt.“

Ja, die Götter empfangen sogar von den Menschen
Wohlthaten, sie werden von ihnen geschädigt, verwundet;
ist doch der Thron „des Vaters der Götter und Menschen“
selbst, wenn auch nicht durch Menschen, so doch durch den
Titanen Typhöus in Gefahr gebracht (Hesiod, Theogonie
V. 836):

„Und bald wäre was Arges gescheh'n am selbigen Tage,
Und er (Typhöus) wäre der Sterblichen Herr und der Ewigen
geworden,

Wenn's nicht sicher gewährte der Vater der Menschen und
Götter,

Doch der donnerte hart und furchtbar u. s. w., u. s. w.“

Auch hinsichtlich der Seite des Gemüths treffen wir
innigen Einklang zwischen Göttern und Menschen. Die Götter
umgeben den Sterblichen, sie sind ihm zu Rath und Hilfe,
sie erscheinen ihm sogar körperlich (Odyssee VII. 201, auch
XX., 30, XXIV., 503, 529), stiften zwischen ihrem Günstling
und dem Volke ein Bündnis (XXIV., 546), ja an vielen
Stellen der Odyssee sagt dem Sterblichen ein unbeschreib-
liches Etwas, dass ein Gott ihm nahe sei.*)

Bei beiden Dichtern ist das bekannte vollständige Göt-
tersystem schon bis ins Kleinste ausgeführt, demzufolge für
jede „Beamtung“ und Würde ein Gott, in ziemlicher Machtvoll-
kommenheit und Unabhängigkeit von den übrigen Genossen
des Olympos, gesetzt ist. Einer nur — Zeus — überragt weit
die anderen an Macht und Ansehen, und es geht somit durch
das ganze System ein starker Zug des Monotheismus, wie
denn z. B. so sehr und so oft andere Olympier am Kampf
um Troja theilnehmen, Zeus bei Homer nie zum Schlacht-
felde herabsteigt. (M. Müller, Sprachwiss. S. 390.) Hieher
sind auch jene Stellen zu beziehen, wo Homer vom Gotte
(in der Einzahl) oder der Gottheit spricht**), je nachdem
man sein θεός lieber übersetzt haben will. In Monotheismus
würde nach Döllingers (Heidenth. u. Judenth., S. 264) scharf-

*) Ähnlich sind im alten Testamente die Fälle, wo Jehovah seinen
Getreuen erscheint und auch solche, wo sie seine Nähe ahnen, so I. Buch
der Könige XIX. 11, 12 ff. „Und siehe, Jehovah gieng vorüber und ein
grosser und starker Wind, Berge zerreissend und Felsen zerschmetternd,
vor Jehovah her; nicht in dem Winde war Jehovah. Und nach dem Winde
ein Erdbeben; nicht in dem Erdbeben war Jehovah. 12. Und nach dem
Erdbeben Feuer; nicht in dem Feuer war Jehovah. Und nach dem Feuer
der Ton eines leisen Wehens.“ — Noch deutlicher: II. Samuel, 5, 24:
„Jehovah spricht, wenn du Geräusch eines Einerschreitens hörst in den
Wipfeln der Becha-Stauden, dann spute dich; denn dann gehet Jehovah
vor dir her, um das Heer der Philister zu schlagen.“

**) So Ilias IX. 49. σὺν γὰρ θεῷ ἐλλήλουμέν nach Voss's Übers. „denn
mit Gottheit kamen wir hieher;“ ferner Odys. II., 372 Ἐπεὶ οὗτοι ἄνευ θεοῦ
ἤδε γε βουλῇ (nach Voss): „denn nicht ohne einigen Gott ist der Rath-
schluss“ und Odys. XV. 530 Τηλέμαχ, οὗτοι ἄνευ θεοῦ ἔπαταο δεξιῶς ὄρνις
nach Voss: Nicht ohn' einigen Gott, o Telemachos, flog dir der Vogel
rechts her etc. Bemerk't muss werden, dass in den angezogenen Stellen
nicht allein der Singular steht, sondern auch der Artikel fehlt, was mehr auf
„die Gottheit“, als auf einen bestimmten Gott aus der Zahl der Götter
hindeutet.

sinniger Bemerkung die ganze Götterlehre ohne Zweifel sich aufgelöst haben, Zeus eben zum Gott geworden und die übrigen Götter zu Engeln oder Dämonen herabgesunken sein, hätten die Griechen nicht die Schicksalsmacht (*ἀνάγκη, αἶσα, μοῖρα*) angenommen. „Alle auf Vergötterung der Naturwesen beruhenden Religionen müssen einen fatalistischen Zug haben, denn die unabänderliche Satzung, die in strenger Gesetzmässigkeit sich bewegende, unbeugsame Ordnung, welche die Natur aufweist, muss der Mensch auch auf die Naturgottheiten übertragen; je mehr aber diese Götter zu voller, anthropomorphischer Persönlichkeit sich entwickeln, desto entschiedener tritt auch das Moment der freien Selbstbestimmung an ihnen hervor und überwindet das naturalistische Fatum. Da indessen auch diese ganz persönlich gedachten Götter doch immer nur gewordene, in der Zeit entstandene Wesen sind, da die griechischen Theogonien mit Theomachien verbunden sind und eine Succession von Götterdynastien gelehrt wurde (Uranos, Kronos, Zeus), so sah sich der griechische Geist doch wieder zu der Annahme einer dunkeln, hinter und über diesen einmal nicht dagewesenen, also beschränkten Göttern, stehenden Macht gedrängt. Hatte doch selbst Zeus gleich den anderen Göttern seine Schranken; er war doch immer nur einer von vielen, ein in der Zeit entstandener Gott; die Reiche des Übels und des Todes waren auch für ihn unbezwingbare feindliche Mächte, obgleich er und seine Götter für sich weder der einen noch der anderen unterworfen waren. Diese Schicksalsmacht, die sich in der griechischen Vorstellung nie zur rechten vollen Persönlichkeit ausbilden konnte, ist demnach selbst unfrei, sie will und vollbringt das Nothwendige nicht aus freier Wahl; sie würde sonst nur ein Gott unter den übrigen ganz persönlichen Göttern sein und also zuletzt doch unvermeidlich mit Zeus zusammenfallen,“ u. s. w.

Nach Buchholz' (Pindaros und Aeschylus, S. 14) schönem Aussprache vermischt sich hier die abstracte Auffassung des Übersinnlichen (*αἶσα, μοῖρα*) mit der concreten (Zeus), oder es ordnet jene sich dieser unter, denn ursprünglich steht allerdings das Schicksal über den Göttern; es ist aber, als hätte in der hellenischen Vorstellung die Weltlenkung zwischen

dem Schicksal und den Göttern geschwankt und so kommt es, dass der Grieche sich bald ein absolutes, über den Göttern stehendes Schicksal denkt, bald wieder das Verhängnis als den Ausdruck des gesammten Götterwillens oder auch als Willensäußerung des höchsten Gottes allein betrachtet. Hieraus erklärt sich demnach, wie Pindar von einem Schicksal des Zeus reden kann, d. h. von einer Schicksalsfügung, welche von Zeus ausgeht oder durch ihn bestimmt wird. — (Vgl. Preller, Griechische Myth., I., 329.)

Schon durch den Umstand allein machen Homers und Hesiods epische Gedichte Epoche in der Geschichte des hellenischen Religionswesens, dass sie im allgemeinen die bis dorthin im Flusse gewesene Religionspoesie mehr zum Abschlusse brachten, ihr bestimmte Form und Gestaltung liehen. Wenn auch nicht nach Art anderer Religionsbücher mit einem bestimmten bindenden Ansehen ausgestattet, dienten doch die Werke der beiden Dichter den Griechen gleichsam als dogmatisches Lehrbuch.

So lange eine Lehre nur im Munde des Volkes lebt, ohne irgendwo aufgezeichnet zu sein, so lange sie noch im Werden begriffen ist, so lange es noch jedem Einzelnen gestattet ist, selbst mit seiner Phantasie thätig zu sein und hinzuzudichten und — wegzulassen nach seiner Neigung und Begabung, so lange, mit einem Worte, kein eigentliches Lehrgebäude vorhanden ist: so lange bieten sich begreiflicher Weise auch wenige oder keine Angriffspunkte gegen eine Lehre dar. Das war eben für das hellenische Götterwesen der wichtigste Umschwung, dass durch die feste Punktierung der Eigenschaften und Vollmachten jedes einzelnen Gottes in der Homer-Hesiodischen Dichtung nunmehr dem Nachdenken und der Kritik Raum geboten war, während auf der anderen Seite gerade durch das mächtige Ansehen, das jene Gesänge genossen, Neudichtungen der Weg verschlossen wurde.

Wenn wir uns erinnern wollen, dass in der Geschichte der Entwicklung einer Idee, besonders aber in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes nicht nach Jahren, sondern nach Jahrhunderten gezählt werden muss*), so werden

*) In diesem Sinne sagt auch der im Alterthums- und Sacralwesen unter den Römern als hohe Autorität geltende Varro (Augustin., de civ.

wir auch gegen die Behauptung, dass mit den Homer-Hesiodischen Dichtungen die Auflösung der hellenischen Mythologie begann, keinen Widerspruch darin finden, dass dieser Kampf lange nicht sichtlich hervortrat.

Zweites Capitel.

Keime der Zersetzung des hellenischen Cultuswesens.

a) Abschluss der religiös. Dichtungen. b) Directer Zweifel. Allegorie. Wie wir gerade gesehen haben, lag eben in der Thatsache des Abschlusses der Göttermythen ein Element ihrer Zersetzung. Der Process der Auflösung des griechischen Götterglaubens begann ungemein früh, setzte sich durch Jahrhunderte fort und wurde durch directen Zweifel, durch allegorische Deutungen der bis dahin ohne Umschweife geglaubten Mythen, durch Construierung von philosophischen Systemen, in welche der bisherige Glaube mehr oder weniger schlecht passte, endlich durch das Mysterienwesen mit grösserem oder geringerem Erfolge geführt.

Sobald Zweifel über ein wichtiges Factum auftauchen, dem unumwunden entgegenzutreten oder wohl gar es frischweg zu leugnen man doch nicht den Muth oder die entschiedene Überzeugung hat, wird nicht selten der Mittelweg betreten. Man verneint die überkommene Thatsache nicht, aber man nimmt sie nicht unumwunden an, man sucht sie zu deuten und da man doch nicht mehr den festen Glauben in sie setzt, so beginnt man dort Erklärungen einzuschieben, wo man Misstrauen in die Wahrhaftigkeit oder Genauigkeit der bisher auf Treu und Glauben angenommenen Erzählung empfindet. — Schon in früher Zeit — (Bernhardy, griechische Literatur, I. S. 637 setzt ihn 532 und 522 v. Chr.) — stellte Theagenes von Rhegium die Behauptung auf (Schol. Iliad. 20, 67), in Hesiods und Homers Gedichten liege ausser dem offenkundigen noch ein verborgener Sinn; er gieng sogleich ans Werk und gab eine allegorische Darstellung des Home-

dei, IV., 31) von der Einführung der Götterbilder in die Tempel durch Tarquinius Priscus, d. h. vor 6 Jahrhunderten (Varro war ein Zeitgenosse Ciceros), von da an habe der Verfall der Religion begonnen.

rischen Götterkampfes. Heraklit (504 v. Chr.) deutete die Mythe (Ilias XV. 18), dass Zeus die Hera zwischen Himmel und Erde aufgehängt habe, dahin, dass dies auf die Bildung des Weltalls und der Elemente zu beziehen sei. (Schol. Iliad. 15, 18.) Ein Schüler des Anaxagoras, Metrodorus von Lampascus, stellte alle Götter als elementare Körper und physische Theile des Universums dar. Selbst die Helden der Iliade mussten einem solchen Schmelzungsprocess sich unterwerfen und wurden gleichfalls in physikalische Kräfte verwandelt. (Diog. Laërt. 2, 11.) Zu Platos Zeit scheint diese Art, die Götterlehre zu behandeln, sehr grosse Verbreitung erlangt zu haben und wengleich Plato sie missbilligte, so drang er doch ebenfalls darauf, dass die Göttermythen von allem Anstössigen gereinigt würden, was natürlich, wenn man die Dichterwerke als Codex gelten lässt, schon eine Verfälschung wäre. (Rep. 2. Cap. 17.)

Tiefere Wunden schlugen dem Götterglauben bei den Hellenen die verschiedenen Systeme ihrer Philosophen. Jede Religion, die nicht auf einer wirklichen oder eingebildeten Offenbarung beruht, verschimmt mit der jedesmal vorherrschenden Lebensansicht, die natürlich klar oder unklar, bewusst oder unbewusst das Product der gerade herrschenden Philosophie ist. Beide haben auch auf gewisse mehr oder weniger bedeutende Veränderungen selbst auf geoffenbarte Religionen ihren Einfluss, wie ja die Erscheinungsweise des Glaubens selbst im Christenthume von Jahrhundert zu Jahrhundert einen etwas verschiedenen Charakter an sich trägt; doch so lange die Offenbarung als solche verehrt wird, hat ihr Ausdruck — die Religionsform — einen so überwältigenden Einfluss, dass alle andern Meinungen, Ansichten u. dgl. sich an Gewicht nicht mit ihm vergleichen können.

c) Philosophische Systeme dem Götterwesen feindlich.

Bei Naturreligionen, die ohne die Autorität einer Offenbarung bestehen, hat das Wechseln der Lehrmeinungen viel tiefergehenden Einfluss.

Die früheren Systeme griechischer Weltweisheit waren schroff gegen die hellenische Götterlehre gerichtet. Mit grosser Entschiedenheit und namentlich in scharfem Gegensatze gegen die gewöhnliche Götterlehre trat der erste eigentliche Philosoph Thales von Milet (um 600 v. Chr.) auf. Dadurch, dass er im Gegensatze mit Homer und Hesiod das

Wasser für das Erste erklärte, aus dem alles geworden sei, und in welches alles sich auflöse, durch seine Äusserung, dass alles voll Götter sei, wodurch er dieselben deutlich als Personificationen der in der Natur wirksamen Kräfte bezeichnete, bahnte er ganz neue Wege. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, wie Thales durch die genannten Satzungen einerseits mit der hellenischen Volksreligion in Widerspruch gerieth — mochte er sich auch äusserlich derselben unterordnen oder wenigstens anbequemen — und wie auf der anderen Seite seine ganze Richtung eine pantheistische war.

Nach beiden Seiten traten die Vertreter der älteren griechischen philosophischen Systeme in seine Fusstapfen, mochten sie nun der jonischen, eleatischen oder pythagoräischen Philosophie — den Hauptrichtungen der älteren griechischen Systeme — angehören; mochten sie mit *Anaximander* eine alles umfassende Materie, die unvergänglich und unsterblich sei, annehmen oder mit *Anaximenes* von Milet, einem andern Anhänger der jonischen Philosophie, die Luft als Urwesen betrachten — das pantheistische Princip blieb immer dasselbe. Ebenso trat es bei *Heraklit* (500 v. Chr.) hervor, der das Feuer als alles durchdringende und belebende Weltseele verkündete. Er nennt die allgemeine Weltseele, das All umfassende Urfeuer, Zeus. Zeus oder die Weltseele wird in der Besonderheit zu Göttern, Menschenseelen und Thierseelen. Wie weit stand *Heraklits* Zeus von dem volksthümlich verehrten Zeus ab!

Auch *Pythagoras* (um 525 v. Chr.) wurde, wenn auch in verschiedener Form, keinem der beiden Grundsätze des *Thales* ungetreu. Ihm war die Ordnung und Harmonie des Kosmos, wie sie sich besonders im Zusammenstimmen der Töne und in der Bewegung der Gestirne zeigt, durch Zahlenverhältnisse bestimmt. Nach seiner Lehre lässt alles sich auf Zahlen zurückführen; es ist die Zahl das Wesen, der lebendige Grund der Dinge*), die ganze Welt erscheint ihrem Wesen nach als Zahlenwelt, so dass auch die Erkenntnis nur durch Zahlen vermittelt ist. Was Grund des Zahlenwesens ist, war den *Pythagoräern* selbst Zahl; das unent-

*) Ähnliche Ansichten finden sich auch bei dem viel späteren *Plutarch* (er starb unter Kaiser *Hadrian*), besonders häufig in den beiden Schriften „Das E zu Delphi“, und „Über den Verfall der Orakel“.

faltete Eins, die absolute untheilbare Einheit wurde ihnen somit die göttliche Ursubstanz. Die ganze Welt hat sich diesem Systeme gemäss aus jenem Ureins entfaltet. Sonderbar contrastiert mit diesem dünnen systematischen Principe die ebenso poetisch schöne als folgenreiche pythagoräische Kosmologie. Ihr zufolge ist die Welt eine einzige geschlossene Kugel, in deren Mitte sich das Centralfeuer, „die *Hestia* des Weltalls oder die Wache des *Zeus*, das Band und Mass der ganzen Natur“ befindet; um dasselbe legen sich drei Regionen mit den zehn göttlichen Weltkörpern, der „Himmel“ von der gleichfalls kugelförmigen Erde bis zum Monde, der Kosmos vom Monde bis zum Fixsternhimmel und von da der äusserste Kreis oder Göttersitz, der *Olymp*. (*Stol. Ecb. phys.* p. 21, 8, 59; 360, 488.) — Ich habe nicht erst nöthig, darauf hinzuweisen, dass diese Ansichten dem gewöhnlich verbreiteten hellenischen Götterglauben feindselig waren, sowie dass eine andere Auffassung der *Pythagoräer*, der gemäss die Seelen als lichtartig und als Theile der göttlichen Weltseele gedacht wurden, die grösste Verwandtschaft mit den schon im Obigen dargestellten pantheistischen Erklärungen zu erkennen geben.

Hatten die bisher genannten Philosophen ihre Stellung zur Volksreligion nicht besonders betont, so trat dagegen der Stifter der eleatischen Schule, *Xenophanes* von *Kolophon* (um 536 v. Chr.), entschieden feindlich gegen sie auf. Unerträglich sei es, äusserte er, dass jene Dichter alles, was nur unter Menschen schmachvoll und unwürdig sei, Diebstahl, Ehebruch, Betrug, den Göttern zugeschrieben hätten (*Ap. Sext. Emp. adv. Math.* 9, 193). Wenn die Ochsen und Löwen Hände zum Malen hätten, so würden sie ihre Götter in Ochsen- oder Löwen-Gestalt darstellen, wie ja auch die *Äthiopen* ihre Gottheiten schwarz und plattnasig, die *Thracier* sie blauäugig bildeten.*)

*) Interessant in Bezug auf diese Äusserung ist eine Erzählung von *Lady Brassey* (*A voyage in the Sunbeam* in den Jahren 1876—1877, Chapt. XXII.): . . . unser Weg führte uns zunächst (in *Canton*) zu dem Tempel der „fünf Genien“, welche nach der gewöhnlichen Behauptung die Stadt *Canton* gegründet haben. Da dies ein *Tartarentempel* ist, so haben alle Götter von den in andern Tempeln befindlichen gänzlich verschiedene Gesichtszüge und sind als *Tartaren* mit langen Bärten dargestellt.

Diese feindselige Haltung wurde von einem seiner Nachfolger insoferne aufgegeben, als Melissus äusserte: Hinsichtlich der Götter sei jede Erklärung abzulehnen, indem es von ihnen keine Erkenntnis gebe (Diog. Laert. 9, 24). War gleich diese Äusserung viel weniger schroff als die des Stifters der Schule, so ist es doch unmöglich, in ihr eine Hinneigung zur Volksreligion zu finden.

Seinem materiell atomistischen Systeme folgend sah Demokrit von Abdera (um 460 v. Chr.) und sahen seine Anhänger in den Göttern, deren Existenz sie nicht leugnen wollten, Complexionen von runden, feuerartigen Atomen, welche sich zu feineren, reineren und dauerhafteren Körpern von riesenmässiger Gestalt und grösseren Kräften gebildet haben. Auch in dieser Lehre wäre es schwer, ein freundliches Verhalten zum scharf ausgeprägten Anthropomorphismus der griechischen Götterlehre zu erblicken.

Sei es, dass die Feindseligkeit der philosophischen Schulen gegen die griechische Götterwelt erst jetzt dem Volke mehr bekannt wurde, dass sogar ihre Lehren erst jetzt grössere Verbreitung fanden, oder dass das Auftreten der späteren, gleich zu nennenden Philosophen grösseren Anstoss erregte, immer bleibt es gewiss, dass nunmehr in Athen eine heftige Aufregung gegen die Philosophen sich zeigte, die so weit giengen, dass Anaxagoras (um 500 v. Chr. geboren), der den Naturmächten göttliches Wesen abgesprochen und den Helios für eine glühende Steinmasse erklärt hatte, — Protagoras von Abdera (480—410 v. Chr.), welcher sein Werk über die Götter mit den Worten begann: Über die Götter weiss ich nichts, weder, dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn vieles ist, was das Wissen hienieden hindert, sowohl die Dunkelheit der Sache als die Kürze des menschlichen Lebens (Diog. Laert. 9, 52), — Prodikos von Keos, der die ganze Götterwelt für eine Erfindung menschlicher Selbstsucht erklärte und behauptete, alles, was den Menschen sich wohlthätig und nützlich erwies, Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Brot, Wein, hätten sie zu Göttern gemacht und angebetet (Cic. de Nat. Deor. 1, 42) — zum Tode verurtheilt wurden.

Auch etwas später wurden ähnliche Tendenzen gegen die Götterwelt an den Tag gelegt. So hielt Kritias, einer der 30 Tyrannen, die Götter für eine Erfindung der alten Gesetzgeber, damit die Menschen, sich vor ihrer Rache fürchtend, einander schonten. (Sext. Emp. adv. Math. 9, 54.) So sieht der Pythagoräer Oenopides in Feuer und Luft die Principien aller Dinge. (Diog. Laert. 9, 37, 41.)

Es ist uns im Vorstehenden nicht schwer gefallen zu zeigen, dass die Systeme der älteren griechischen Philosophie sich fast sämmtlich sehr feindlich gegen den hellenischen Volksglauben verhielten, indem sie die Entstehung der Welt und die Regierung derselben in pantheistischen Schleier hüllten. ^{d) Gottesleugner.}

Diese negierende Richtung, die seit dem Auftreten der ersten philosophischen Schulen in Griechenland an der Auflösung des hellenischen Götterglaubens gearbeitet hatte, machte sich aber nicht selten ausserhalb der Kreise der Philosophen auf viel grellere Weise geltend. Konnte man in den Lehrsätzen der Philosophen noch Zweifel vermuthen, waren sie nach Form und Inhalt überhaupt nur auf ein kleineres Publicum berechnet, so traten dagegen andere Männer ohne Umschweif als Gottesleugner auf. So erzählte der Komödiendichter Epicharmus (um 478 v. Chr.) in seinen Komödien Göttergeschichten auf komische Weise. Epicharmus benutzte die im sicilischen Megara herrschende Lust für Festspiele und mimische Darstellung zur Fortbildung derselben, zum eigentlichen Lustspiele, das sich einestheils bis zur Zeichnung einzelner Volksschichten, anderntheils bis zur Travestie der Götter- und Heroenwelt entwickelte (Curtius, Griech. Gesch., II. Bd., 2. Aufl., S. 490 ff.). So wurde die Fesselung der Hera auf einem Zaubersessel durch Hephaistos vorgestellt. Dieser wird zur Strafe aus dem Olymp verbannt; später kehrt er, durch Dionysos betrunken gemacht, auf einem Esel sitzend in die Versammlung der Götter zurück.

Wie weite Verbreitung und welchen Anklang Epicharmus fand, mag auch daraus klar werden, dass sicilische Vasenbilder ähnliche Darstellungen bringen: z. B. die Fesselung der Hera, neben der sich, wie um keinen Zweifel überzulassen, ein primitives Theater befindet. Ebenso sieht man häufig die

Rückführung des trunkenen Hephaistos durch Bachus auf den Vasen; Zeus und Hermes in groteskem Costume, wie sie im Begriffe stehen, zur Alkmene durchs Fenster zu steigen (Epicharmos, v. Lorenz, Berlin, 1864). Epicharmus war übrigens in Philosophie und, wie es scheint, auch durch ärztliche und ökonomische Werke berühmt; in hohem Ansehen stand seine Spruchweisheit. Plato nennt den Epicharmos überdies „den vollendetsten Dichter in der Komödie“ (Theaitetes, c. VIII.). Einen viel grösseren Einfluss auf das Cultuswesen übte durch seine Komödien Aristophanes, dessen Komödien das athenische Volk so lange athemlos lauschte. Wir werden später (im 5. Capitel) eingehender über ihn sprechen.

Bisher waren Komöden und Tragöden nur so weit gegangen, gelegentlich und vorübergehend ihre Zweifel am Götterwesen vorzubringen, aber es sollte die Leugnung der Götter auch als Hauptzweck der literarischen Leistung und ohne den geringsten Rückhalt vorgenommen werden. Euhemerus von Messana in Sicilien erzählte um 300 v. Chr. die Geschichte sämtlicher olympischen Götter; so war Zeus ein mächtiger Monarch der Vorzeit, der fünfmal den Erdkreis durchwandert und die unterjochten Menschen durch List und Gewalt gezwungen hatte, ihn als Gott anzubeten; so war Aphrodite zuerst eine öffentliche Buhlerin. Auf seinen Reisen in Asien wollte Euhemerus eine grosse Menge von Grabmonumenten und Inschriften entdeckt haben; das Resultat seiner Erfahrungen und Nachforschungen war, dass sämtliche Götter von den Erdbewohnern vergötterte Menschen seien. (Diodor. 5, 41—46. Ennii fragm. ed Hessel p. 315—3256.) An diese im Alterthume grosses Aufsehen erregende directe Gottesleugnung schliesst sich, was die historische Evidenzhaltung anbelangt, auch der viel spätere akademische Philosoph Cotta bei Cicero (De nat. Deor. III. 15 seq.) an. Nachdem er sich über die Unwissenheit derer lustig gemacht hat, die wie die Syrer einen Fisch, wie die Aegypter fast jede Gattung von Thieren göttlich verehrt haben, führt er an, dass es sechs verschiedene Herkulesse, ferner drei verschiedene Jupiter, verschiedene Vulcane, Merkure u. s. w. gäbe, und dass er wirklich im Zweifel lebe, welcher der richtige Gott sei.

Werke übrigens wie die des Euhemerus, wenn sie gleich ihre Vorgänger haben mochten und sicherlich Nachahmung fanden, blieben doch ziemlich vereinzelt; auch die philosophischen Systeme mochten viele Anhänger zählen, der Natur der Sache nach war es aber doch immer nur ein geringer Bruchtheil der Bevölkerung, welcher sich mit ähnlichen speculativen Untersuchungen beschäftigte. Nichts hingegen musste das Ansehen der Volksreligion in den Augen einer grossen Anzahl von Hellenen gründlicher untergraben, als das Bestehen einer zweiten, vom Staate geschützten und mit beträchtlichem Aufwande unterhaltenen Geheim-Religion.

Charakteristisch ist, dass Homer nichts von Mystik weiss;^{e)} ^{Mysterien.} bei ihm ist der Leib der Mensch, bei den Mystikern, die meist auf Orpheus sich beziehen, die Seele. Mystisches findet sich übrigens schon bei Heraklit, Empedokles, Epimenides. Der Zusammenhang mit der übrigen Denkweise der Hellenen ist sehr in Dunkelheit gehüllt, so auch der Umstand, dass, obgleich Mystisches sich bei den grössten Philosophen, bei Pythagoras, Plato findet und offenbar tief ins Geistesleben der Griechen im allgemeinen eindrang, die Orphiker selbst in der Blütezeit wenig geachtet waren (z. B. Aristoph. Frösche 159). Die Kore, Demeter, Dionysos sind die beliebtesten Gestalten. Schon lange vor seiner eigentlichen Blütezeit (Onomakritos der Freund der Pisistratiden, worauf zurückgekommen werden wird) hatte der Dienst die Wichtigkeit erlangt, dass er in Athen unter die Aufsicht des zweiten Archon (Archon Basileus) gestellt wurde.

Hat schon alles Geheimnisvolle seinen eigenthümlichen Reiz für die meisten Menschen, so musste derselbe durch das Aufgebot von Pracht und künstlerischer Ausschmückung blenden, durch welche die mit jener Geheim-Religion unzertrennlich verbundenen Aufzüge glänzten. Diese Mysterien besaßen nicht etwa eine eigene geheime Doctrin — nirgends ist von einer eigenthümlichen Lehre die Rede, die bei ihren gottesdienstlichen Handlungen vorgetragen worden wäre; sicher hätte, wären sie vorhanden gewesen, einer der vielen Eingeweihten, die zum Theile in den späteren Zeiten des Heidenthums zum Christenthume übergiengen und uns, wie Clemens

von Alexandrien (Protrept. p. 13, 14, Potter), über das Mysterienwesen genaue Berichte lieferten — eines so wichtigen Umstandes ausführlich erwähnt. Es ist ein solches Stillschweigen umsoweniger denkbar, als es zur Zeit des Libanius etwas Gewöhnliches war, dass die christlichen Bischöfe Frauen öffentlich in ihren Versammlungen auftreten liessen, welche die Geheimnisse der Dämonen, der Ino, des Knaben (Zagreus), der Kabiren und der Demeter kundgaben und verhöhnten. (Liban. pro Aristoph. opp. I., 448, Reisk.) Es bestanden die Mysterien vielmehr aus Schauspielen und mit allem Aufwande der Kunst vorgeführten Darstellungen der Schicksale gewisser Gottheiten, ihrer Beziehungen zu den Menschen, ihres Hinabsteigens in die Unterwelt, ihrer Wiederkehr u. s. w. Solcher Mysterien gab es durch ganz Griechenland sehr viele, von denen der älteste Mysteriendienst des Orpheus und der Orphiker in Thracien, die Mysterien auf der Insel Samothrake, die auf der Insel Lemnos gefeierten, die korinthisch-isthmischen, die von Aegina, endlich und vor allen die eleusinischen die berühmtesten sind. Es kam demnach — wie Aristoteles (apud Synes., Bischof von Ptolomais, hist. p. 48, Petav.) ausdrücklich anführt, bei den Mysterien nicht darauf an, zu lernen, sondern nur Eindrücke zu empfangen und in eine gewisse Stimmung, zu der sie vorbereitet werden, sich zu versetzen. Plutarch (de Iside ep. 67 und 68) lehrt, man müsse unter der Leitung philosophischer Einsicht das, was hier verrichtet und gesprochen werde, andächtig überlegen. Was übrigens den Mysterien wohl noch mehr Anhänger erwarb, als die prächtigen, oft unzünftigen Schaugepränge, war die Hoffnung oder die Gewissheit eines Lebens nach dem Tode, die sich nach dem übereinstimmenden Zeugnisse mehrerer Schriftsteller des Alterthumes an sie knüpfte. So preist Isokrates (Panegy. 6, 59) beide Geschenke der Demeter, die Feldfrüchte und die Einweihungen, und dann die Wirkungen der letzteren, dass nämlich die Eingeweihten bezüglich des Lebens und seines Ausganges frohere Hoffnungen empfangen. In gleichem Sinne sagt der Homer'sche Hymnus, ferner Pindar (fragm. 102, Poet. lyric. ed. Bergk. p. 253) und Sophokles (fragm. Sophokl. apud Plutarch de ant. poët): In der Unterwelt seien die Geschicke der Eingeweihten von denen der Uneingeweihten

völlig geschieden, nur ihnen, die des Lebens Anfang und Ziel kennen, werde dort Seligkeit zutheil, während die anderen in Koth und Schlamm liegen werden. Im selben Sinne verweist Plutarch (Consolat. ad uxor. seine über den Tod der Tochter trauernde Gattin auf die Dionysischen Mysterien; aus diesen wüssten sie, dass die Seele nach dem Tode noch lebe und empfinde. Auch Cicero, anknüpfend an jene früher genannte Stelle des Isokrates, behauptet, dass die Sterblichen durch die Ceres-Mysterien nicht bloss Heiterkeit im Leben, sondern auch eine bessere Hoffnung beim Sterben gelernt hätten. (Legg. 2, 14.)

Wichtig ist, dass, während die übrigen Culthandlungen vom Staate geboten waren, der Mysteriendienst ein völlig freiwilliger war. Nichtsdestoweniger zählte er ungemein viele Adepten: es wird von einem Festzug in Eleusis berichtet, an dem 30,000 Menschen theilnahmen. Es gab Zeiten, wo fast alle Bürger Athens eingeweiht waren. Der Zutritt stand jedermann, auch Frauen, Kindern und Sklaven frei.

Die eleusinischen Mysterien hörten erst 381 n. Chr. (durch ein Decret des Kaisers Theodosius) auf. Alarichs Horden liessen vom Tempel keinen Stein auf dem andern. (Chantepie II., S. 148, 150.)

In den obigen Ausführungen glauben wir gezeigt zu Zusammenfassung. haben, dass der hellenische Götterglaube von dem Augenblicke an, wo er durch Homer und Hesiod zu einem bestimmten Abschlusse gebracht worden war, gerade durch den Umstand, dass die in der ganzen Nation lebende und dichtende Mythendichtung auch in anderer Beziehung hinfort nur sparsam floss, einer langsamen Auflösung entgegenieng. Hiezu trugen, um es kurz zu wiederholen, die Sucht nach Allegorien, die Anschauungsweise verschiedener philosophischer Systeme, das systematische Leugnen der Götter durch Euhemeros und andere, und vor allem die Mysterien bei.

Trotz dieses langsam, aber beständig vor sich gehenden Zersetzungsprocesses dauerte doch der Glaube an die Götter lange fort. Zum Beweise des allgemeinen Glaubens an die Göttermythen möge beispielsweise dienen, dass in der Zeit der Perserkriege der Heros Astrobalos für den Vater des Lakedämonischen Königs Demaratos galt; dass ferner zur

Zeit des Sokrates die Überzeugung noch so verbreitet war, dass Götter mit sterblichen Frauen Kinder gezeugt hätten, dass dieser den genannten Umstand in seiner Vertheidigung anführen konnte (Plato, Apol. Socrat. cp. 15); dass man erzählte, der Vater Platos, Aristo, sei im Schlafe gewarnt worden, sich seiner Gattin Periktione zu nahen, bis dieselbe ihren von Apollo empfangenen Sohn geboren haben würde, und so galt Plato unter seinen Anhängern für des Gottes Sohn. (Diog. Laërt. 3, 2, Plut. sympos. p. 717.) Der Umstand, dass Lysander sich eines vermeintlichen Sohnes Apollos zur Erreichung seiner Zwecke bedienen konnte, beweist die unbeschränkte Fortdauer des Götterglaubens in Sparta zu jener Zeit. (Plut. Lys. 26.)

Wir werden uns davon überzeugen, dass auch die grossen Philosophen der Griechen fest vom Götterglauben durchdrungen waren. Niemand hielt daran inniger, als Sokrates. Er war überzeugt, den gewählten Beruf kraft einer speciellen göttlichen Sendung zu treiben. Seit das Orakel zu Delphi seinem Jünger Chaerephon geantwortet hatte, niemand sei weiser als Sokrates, sah er sich selbst als einen dem Dienste der Gottheit geweihten Missionär, seine Lehrthätigkeit als Gehorsam gegen jene göttliche Stimme an. (Döllinger l. c. p. 247.) Sein fester Glaube an die Macht der hellenischen Götter erhellt auch daraus, dass er es als Thatsache annahm, dass die Götter durch Orakel und Prodigien ihren Willen oder Zukünftiges kundgäben, nur empfahl er, dass man die Götter nicht in Dingen behelligen solle, die man leicht durch Anwendung natürlicher Mittel oder eigene Forschung in Erfahrung bringen könne; doch rieth er selbst dem Xenophon, wegen seiner Theilnahme an dem persischen Feldzuge das Delphische Orakel zu befragen.

Der etwas spätere Isokrates (er starb 338 v. Chr.) behauptete, viele jener Poeten, welche den Göttern böse und sittenlose Handlungen angedichtet hätten, seien zur Strafe solcher Blasphemien mit Blindheit, Armut, Verbannung und anderen Unfällen bestraft worden. (Isokr. orat. 11 p. 309 Beckker.) Deutlicher konnte er wohl seine feste Überzeugung von der Wahrheit und Untrüglichkeit der griechischen Göttermythen nicht beurkunden.

Wie sehr der Götterglaube nicht nur die grosse Volksmasse, sondern auch die Gebildetsten beherrschte, erkennen wir am klarsten aus dem hohen Ansehen, in welchem die Orakelsprüche als unfehlbare und untrügerische Aussprüche der Götter in der ganzen Zeit des Heidenthumes bei den Griechen und deren Staatsmännern standen. Besonders besass das delphische Orakel die höchste Autorität nicht nur in Angelegenheiten der Religion, sondern auch in jenen des Völkerrechtes. So entschied z. B. das delphische Orakel, ob Herakles als Gott oder nur als Heros verehrt werden solle. (Schol. Pind. Nem. 3, 38. — Arrian. Exp. Alex. 4, p. 266.) So wurde den Athenern durch den delphischen Gott die Weisung, die Wasserschlange, die sie in der Schlacht bei Salamis gesehen, sei der Heros Cychreus, dem sie einen Tempel zu errichten hätten. (Pausan. 1, 361.) Indem er sich auf dies hohe Ansehen stützte, dessen das delphische Orakel in Religionsangelegenheiten genoss, führte Xenophon (Memorab. 1, 3, 1) in der Vertheidigung des Sokrates als Entlastungsgrund für denselben und als Beweis, wie sehr er sich vor dem Ansehen der Götter gebeugt habe, an, dass derselbe sich in der Verehrung der Götter und Heroen ganz nach den Aussprüchen der Pythia gerichtet habe, nach ihrem Grundsätze nämlich, sich in diesen Dingen gemäss den Gesetzen der Stadt, der man angehöre, zu verhalten. In gleicher Unterwerfung setzte Plato als Grundgesetz für seinen idealen Staat fest, dass alle den Cultus betreffenden Gesetze von Delphi geholt und auch die zur Auslegung derselben erforderlichen Exegeten unter Mitwirkung der Pythia gewählt werden sollten. (Leg. 6. p. 759.)

Wie häufig die Orakelsprüche durch die ganze Geschichte der Hellenen bei Staatsangelegenheiten den Ausschlag gaben, soll hier nur obenhin bemerkt werden.

Doch auch bei reinen Privatangelegenheiten wurde der Ausspruch des delphischen Gottes ungemein häufig eingeholt, was ja selbst Sokrates für solche Dinge billigte, für die menschliche Voraussicht nicht genüge, z. B. Häuserbau, Schliessung der Ehe u. s. w. (Xenoph. Memorab. 1, 1, 6—9.) Ja noch in späten Zeiten des Heidenthumes, als längst die politische Selbständigkeit Griechenlands verloren gegangen

war und Fragen in Staatsangelegenheiten sich dadurch von selbst erledigten, wurden nach Plutarchs Zeugnis Fragen über Privatangelegenheiten von Delphi aus beantwortet und zur Richtschnur des Handelns genommen; auch hinsichtlich Dodonas liefern uns die dort neu aufgefundenen Inschrifttäfelchen (siehe Cap. 22 Dodona) hinreichende Beweise hiefür.

Noch im 3. Jahrhunderte n. Chr. fand Pausanias, wie häufige Stellen in seinem Werke beweisen, an vielen Stätten die Bevölkerung sich zu Opfern und Cultushandlungen herandrängen; so sah er noch das grausame Artemis-Opfer zu Patrae, wo man eine Menge Thiere lebendig verbrannte (VII. 18.); so erhörte der „listige“ (δολος) Hermes noch immer die Gebete der Menschen (VII. 27, 1) u. s. w., u. s. w. Pausanias selbst scheint erst während des Verlaufes seiner Reise im Glauben an die Mythen zugenommen zu haben; er berichtet (VIII, 8, 3), dass er beim Beginne seines Werkes die Sagen der Griechen grösstentheils der Einfältigkeit zugeschrieben habe etc. Er opfert an verschiedenen heiligen Stätten, besucht auch das Orakel des Trophonios in Lebadeia und unterwirft sich den zum Theil wohl Schrecken erregenden Gebräuchen (IX. 39, 1—14). Nicht eindringlicher konnte Pausanias übrigens seine feste Überzeugung von der Wahrheit dieser Dinge darthun, als im ganzen 2. Capitel des VIII. Buches, dem wir nur einige Stellen hier entnehmen: „Denn in alten Zeiten waren die Menschen wegen ihrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit Freunde und Tischgenossen der Götter und augenfällig wurde ihnen von den Göttern, wenn sie gut waren, Belohnung, wenn sie Unrecht thaten, ebenso auch Strafe zutheil; wie ja damals Menschen sogar Götter wurden, welche bis auf die jetzige Zeit noch Verehrung geniessen, wie Aristaios und die kretische Britomartis, und Herakles, der Alkmene Sohn, und Amphiaraios, des Oikles Sohn, dazu auch Polydeukes und Castor... zu meiner Zeit dagegen hat die Schlechtigkeit den höchsten Grad erreicht und verbreitet sich über alles Land und jede Stadt und es wird niemand mehr aus einem Menschen ein Gott, ausser etwa dem Namen nach und aus Schmeichelei gegen einen Hochstehenden und auch die Gottlosen erreicht das Strafgericht der Götter erst spät und nach ihrem Abgang von hier.“

Wäre der Götterglaube zu dieser Zeit nicht häufig verbreitet gewesen, so hätte Lucian gewiss es nicht der Mühe wert gehalten, eine so abgethane Sache mit seinem Spotte zu geisseln.

Freilich, unter den Späteren waltete nicht immer jene feste Überzeugung von dem Dasein der Götter. Polybios sagt unter andern: „Es scheint mir, dass die Alten die Vorstellungen von den Göttern und die Lehre von der Unterwelt keineswegs ohne Grund unter dem Volke verbreitet haben. (Hist. relig. VI. c. 56.)“ — Besonders genau spricht sich über diesen Punkt Strabo (geographia, I. c. 2, 8) aus: „Fabeln haben nicht nur die Dichter erfunden, sondern die Städte noch viel früher und so auch die Gesetzgeber — des Nutzens halber, indem sie eine natürliche Neigung der vernünftigen Wesen berücksichtigten. Der Mensch ist nämlich wissbegierig, den Anfang dazu macht die Begierde nach Fabeln; damit beginnt bei den Kindern der allmählig immer stärker werdende Antheil an Erzählungen. Der Grund davon ist, weil die Fabel etwas Neues, Ungewöhnliches aussagt, das Neue aber und was man früher nicht wusste, ist angenehm, aber dies macht auch wissbegierig. Ist aber Wunderbares und Unerhörtes dabei, so vergrössert dies das Vergnügen, welches der Sporn ist zu allem Lernen. Im Anfange nun muss man sich dergleichen Lockmittel bedienen, mit steigendem Alter aber zur Erlernung des Wirklichen leiten, wenn der Verstand schon erstarkt ist und keiner Schmeichler mehr bedarf. So ist denn auch jeder Ungebildete und Unwissende gewissermassen ein Kind, er hängt auch ebenso an Fabeln; um nichts weniger trifft dies ein bei dem etwas Gebildeten, — auch dieser ist noch nicht stark am Verstande, auch kommt die Gewohnheit des Kindesalters hinzu. Da aber das Wunderbare nicht bloss angenehm, sondern auch furchtbar sein kann, so muss man sich bei Knaben und noch nicht Erwachsenen beider Arten bedienen. Den Knaben geben wir liebliche Fabeln, um anzulocken, furchtbare, um abzuschrecken. So ist die Lamia, Gorgo, der Ephialtes, die Mormolyce eine Fabel. Auf diese Weise werden auch die niedrigen Massen der Städtebewohner durch angenehme Fabeln angetrieben, wenn sie von den Dichtern die mythischen Grossthaten erzählen hören, wie die Kämpfe des

Herakles oder des Theseus, oder die von den Göttern ertheilten Ehren, oder wenn sie Bilder, Statuen und Kunstwerke sehen, welche dergleichen fabelhafte Katastrophen darstellen; sie werden dagegen abgeschreckt, wenn sie von den Göttern Züchtigungen, Schrecknisse und Drohungen durch Worte oder durch grausige Erscheinungen erwarten, oder auch meinen, sie erfahren zu haben. Denn das ist dem Philosophen unmöglich, den Haufen der Weiber und der niederen Volkshefe zu Verstand zu bringen und sie zur Frömmigkeit, Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit zu führen; das muss durch den Aberglauben (nach Forbigers Übersetzung „Götterfurcht“) geschehen und dieser kann nicht sein ohne Fabeleien und Wundergeschichten. Denn der Donnerkeil, die Aegide, der Dreizack, die Lampen, die Drachen, die Thyrsusstäbe der Götter — sind Fabeln, wie die ganze alte Götterlehre. Dies haben die Gründer der Staaten wegen der Kindischgesinnten als Popanze angenommen. (S. auch l. c. Tholuck S. 19 ff.)

Drittes Capitel.

Einfluss des griechischen Götterglaubens auf die Sittlichkeit und den Charakter der Hellenen. — Die Moral bei den Dichtern der ältesten Jahrhunderte.

Nachdem wir so lange von der Bildung und der Auflösung der hellenischen Götterwelt gehandelt haben, wollen wir sehen, welchen Einfluss der Götterglaube auf die Moral der Griechen geübt hat, und die Lehren kennen lernen, welche ausserhalb der Göttermythen von den ältesten Weisen hinsichtlich der Pflichtenlehre verkündet wurden.

Die Vermuthung liegt sehr nahe, dass jenes üble Beispiel, Mythen und Moral. welches den Griechen durch ihre Götter in den Mythen gegeben wurde, keineswegs veredelnd auf sie wirken konnte. In der That wird uns auch von mehreren Seiten berichtet, dass die Mythen zur Beschönigung arger Frevel dienten. So bemerkte Plato (legg. 1 p. 636.): „Weil der allgemeine Glaube

herrsche, die Gesetze der Kretenser seien von Zeus, so setzten sie den Mythus der Entführung des Ganymed noch auf Rechnung des Zeus hinzu, um an dem Gotte ein Beispiel zu haben, nach welchem sie auch diese Wollust geniessen könnten.“ — Um die Sitte, dass Verlobte auch vor der Ehe fleischlichen Umgang pflegen konnten, zu rechtfertigen, beriefen sich die Samier auf den bei ihnen geltenden Mythus, nach dem Zeus und Hera dreihundert Jahre lang ausser eheliches Liebesverhältnis unterhalten hatten. (Porphy. Enstath. ad Iliad. 14, 29, 6.) Die ebenso phantastische als sinnliche Darstellung im Phädrus (36) weist deutlich darauf hin, wie die Beziehungen Ganymeds zu Zeus dem National-Laster der Hellenen Vorschub gaben; im Vorbeigehen mag unter Hinweis auf das Platonische Gespräch Symposion (Gastmahl) gezeigt werden, wie weit in dieser Beziehung selbst in philosophischen Unterhaltungen zu gehen gestattet war. Oben wurde schon angeführt, welche Strafe Hesiod zufolge (Theog. V. 782) meineidige Götter erwarte. Nicht genug aber, dass man die Begehung dieses Verbrechens bei ihnen voraussetzte, so war die Ansicht so sehr verbreitet, dass namentlich Hermes Förderer und Beschützer des Meineides und Betrugesei, dass Plato es für nöthig hielt, ausdrücklich zu lehren: „Keiner von den Söhnen des Zeus habe jemals an Betrug oder Gewaltthat Freude gehabt,“ — wozu er charakteristischerweise setzt: „Es soll sich also niemand von einem Dichter oder Mythologen zu frevelhaften und trüglichen Vorstellungen über dergleichen Vergehen verführen lassen und sich einbilden, wenn er stehle oder raube, so thue er nichts Schändliches, sondern nur, was wohl auch Götter selbst thäten“ (legg. 12 p. 941).

In gleichem Sinne sagt Dionysius von Halicarnassus (in antiqu. Rom. II. c. 20, s. auch 18 und 19:) „Ich weiss zwar, dass viele die griechischen unzüchtigen Fabeln dadurch entschuldigen, dass sie allegorisch seien; aber wiewohl ich dies so gut als irgend jemand weiss, bin ich dennoch sehr vorsichtig gegen sie und halte es mit der römischen Götterlehre, indem ich erwäge, dass das Gute aus den griechischen Mythen nur gering ist und auch nicht vielen etwas helfen kann, sondern bloss denen, die erforscht haben, weswegen sie erfunden worden sind; wenige sind es jedoch, die dieser Philo-

sophie theilhaftig geworden. Dagegen pflegt der grosse, unphilosophische Haufe jene Erzählungen eher im schlechten Sinne zu nehmen und eins von beiden zu erfahren, entweder die Götter zu verachten, als welche sich in der grössten Schlechtigkeit herumwälzten oder sich auch des Abscheulichsten und Verworfendsten nicht zu enthalten, wenn sie sehen, dass dasselbe auch die Götter thun.“ Es wird noch (Cap. X.) Gelegenheit sein zu zeigen, welche Handlungen der Götter im Ausgange des Heidenthumes bei öffentlichen Cultusverrichtungen, Spielen, Pantomimen u. dgl. dargestellt wurden und welchen Einfluss diese Dinge auf die öffentliche Sittlichkeit übten.

Diesem schädlichen Einflusse der griechischen Götterwelt auf die Sittlichkeit der Hellenen gegenüber ist aber auch eine andere Seite zu betonen. Es ist zu wiederholtenmalen hervorgehoben worden, wie, wenn man etwa von Homer und Hesiod absieht, sich nirgends in der griechischen Welt etwas findet, was man mit einem Lehrbuch über Glaubenssachen vergleichen könnte. Ebenso fehlte ihnen ein eigentlicher Pflichten-Codex. Eine Furcht vor den Göttern überhaupt und die ängstliche Befolgung gewisser Gebräuche, wie z. B. von Reinigungen und Opfern, die aber nur aus dem allgemeinen Gesichtspunkte der Versöhnung der erzürnten Götter, weniger in der Hoffnung, etwas Bestimmtes zu erhalten, dargebracht wurden, ersetzten anfangs jedes sittliche Gebot. Der mit dem Epos und der griechischen Heldenzeit eng verwebte Anthropomorphismus stellte die Menschen als den Göttern nahe verwandt hin. So machte er sich die grösste Veredlung der Menschen zum Zwecke, indem er dieselben durch diese Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit den Göttern körperlich und geistig (denn beide Lebensseiten wurden ja damals als Eins gedacht,) nahe zu bringen versuchte.

Das Leben und Wesen der Götter lag dem Hellenen klar und hell vor Augen; so vermisste er leicht alle Erklärung über ihre Eigenheiten, jede Vermittlerrolle zwischen den Olympiern und den Menschen. Das ist die eigentliche Ursache, warum Priester und Priesterschaft in Hellas es nie zu überwiegender Geltung bringen konnten, obgleich, wie wir später sehen werden, es keineswegs an Anläufen hiezuhin fehlte. (Vgl. z. B.

Kein
beengendes
Priester-
thum.

im 4. Capitel Onomakritos.) Weder einer Kaste angehörig waren die Priester, noch hatten sie irgendein Lehramt, ihre ganze Thätigkeit beschränkte sich auf die Darbringung der Opfer und selbst da scheinen sie in den ältesten Zeiten nur Helfer gewesen zu sein, indem die Könige selbst die Opfer darbrachten. In viel späteren Zeiten noch berieth man sich in solchen Fällen, wo man anderswo einen Priester um Rath und Beistand gebeten haben würde, mit einem Philosophen. Der Cultus der personificierten Götter milderte überall die Sitten und legte der Rohheit Schranken. Um die Heiligthümer der Olympier bildeten sich jene Amphiktyonien, von denen wir Kunst, Poesie, Wissenschaft und die ersten staatlichen Einrichtungen herzuleiten haben. Die Altäre gewährten Zufluchtsstätten den vom Unglücke Bedrängten, ja selbst den von der Gerechtigkeit Verfolgten. Der ewige Donnerer wurde als Zeuge bei den feierlichsten Gelegenheiten angerufen.

Selbst die Vaterlandsliebe fiel den Hellenen in gewissem Sinne mit dem Cultus der anthropomorphisirten Götter zusammen; hatte doch jeder Gau seinen besonderen Landesgott, war doch in jedem eine geheiligte Stätte, die zu schützen, vor dem Feinde zu vertheidigen, dem Hellenen oblag! Ermangelten auch die Griechen eines eigentlichen, schriftlich gegebenen Sittengesetzes, so versteht es sich doch von selbst, dass ein so begabtes Volk das Gefühl der Pflicht tief in sich tragen musste; nach seinen eigenthümlichen Cultur- und Entwicklungsverhältnissen sprach sich dasselbe nur eigenartig aus. Individuell im vollsten Besitze der Freiheit, ohne das Streben, etwas anderes zu sein, als ein tüchtig entwickelter Mensch, fühlte der Grieche sich nur verpflichtet gegen den Staat, als dessen Theil er sich genau empfand und der ja dem Einzelnen sein Mass der Souveränität im vollsten Umfange zuerkannte, so dass diese Abhängigkeit für ihn im Allgemeinen nichts Drückendes hatte.

Götter-
glaube und
Vaterland.

Wir werden später sehen, welchen Einfluss die Gesetzgebung der griechischen Hauptstaaten auf die Sittlichkeit der Bürger hatte, und wenden uns vorerst der Besprechung der Grundsätze zu, welche die bedeutendsten Geister der Griechen in den frühesten Zeiten hinsichtlich der Moral verkündeten.

Moral
bei Homer
und Hesiod.

Schon die ältesten uns bekannten Denkmale der griechischen Literatur, Homer und Hesiod, enthalten viel auf Sittlichkeit Bezughabendes, wenn dies auch besonders bei dem ersteren fast ausschliesslich im Ganzen der Dichtung liegt und selten in einzelnen Aussprüchen hervortritt. Die schönen, edlen Gestalten, die er uns vorführt, das Lob, das allenthalben dem Guten und Erhabenen gespendet wird, die Darstellung der Folgen, die so oft aus dem Schlechten entspringen, sprechen beredter, als in Lehrform vorgebrachte Sätze es vielleicht gekonnt hätten. Doch fehlt es auch hier nicht an eigentlichen Ermahnungen und Ermunterungen.

So sagt er (Ilias IX., 496):

„Zähme den heftigen Muth, o Achilleus! Nicht ja geziemt Dir Unbarmherziger Sinn; lenksam sind selber die Götter, Die doch weit erhabner an Herrlichkeit, Ehr' und Gewalt sind.“

Und (Ilias IX., 508):

„Wer nun mit Scheu aufnimmt die nahenden Töchter Kronions, Diesem frommen sie sehr und hören auch seine Gebete, Doch wenn einer verschmäht und trotziges Sinnes sich weigert; Jetzo flehn die Bitten, dem Zeus Kronion sich nahend, Dass ihm folge die Schuld, bis er durch Schaden gebüset. Aber gewähr', Achilleus, auch du den Töchtern Kronions Ehrfurcht, welche das Herz auch anderer Edelen beugte.“

(Ilias XVIII., 107):

„Möchte der Zank aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein, Ha, und der Zorn, der oft auch den Weiseren pflegt zu erbittern;

Der, weit süsser zuerst, denn sanfteingleitender Honig, Bald in der Männerbrust aufwächst, wie dampfendes Feuer; Wie mich jetzo erzürnte der Herrscher des Volks Agamemnon. Aber vergangen sei ja das Vergangene, kränk' es auch innig; Unseren Muth im Herzen bezähmen wir, auch mit Gewalt, uns!“

(Ilias XX., 249):

„Wie du selbst ausredest ein Wort, so magst du es hören. Doch was nöthiget uns, in Erbitterung gegeneinander Lästerworte zu lästern und Schmähungen gleich den Weibern!“

(Odys. I. 32):

„Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter!

Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick, sich das Elend.“

(Odys. VI., 188):

„Doch Zeus selber ertheilt, der Olympier, jeglichem Menschen nach eigener Wahl ihr Verhängnis; Jener beschied dir auch deines; und auszuharren geziemt dir.“

(Odys. VIII., 546):

„Lieb ja ist, wie ein Bruder, ein Gast und nahender Fremdling Jedem Mann, der im Herzen auch nur ein Weniges fühlet.“

Mehr verräth die Absicht sittlicher Belehrung Hesiods Gedicht „Werke und Tage“, auch „Hauslehren“ genannt; doch überwiegen hier Lehren des praktischen Lebens für den Hausvater, über die Wahl einer Gattin, Ackerbau, Schiffahrt, Bedeutung einzelner Tage u. s. w. (siehe mehr über diesen letzteren Punkt in der Einleitung des vorliegenden Werkes: „Scheinbare Ausnahmen von der Allgemeinheit des Religionsgeföhles“); auffallend ist in diesem Werkchen die fast ausschliessliche Betonung der Gewalt des Zeus; die „olympischen Götter, die Götter, die Seeligen“ — kommen fast nur als Begleitung des obersten Gottes vor; andere Gottheiten werden fast nie persönlich genannt. Befremdend ist die so frühe erwähnte Ängstlichkeit, ja nur im Dienste der Gottheit des Körpers Reinheit zu wahren und sich der grössten Schamhaftigkeit zu befeissen. (V. 724 ff.)

Die meisten der eigentlich sittlichen Bemerkungen sind an des Dichters Bruder Perses gerichtet, von dem er sich in einer Erbschaftsangelegenheit überlistet glaubt; sie entbehren bisweilen nicht einer gewissen Derbheit. Wir wollen von diesen moralischen Betrachtungen und Ermahnungen nur wenige hersetzen (V. 105):

„Es vermag kein Mensch jemals, Zeus' Sinn zu vermeiden.“ (V. 121 ff.):

„Aber sobald dies Volk (die Verstorbenen aus dem goldenen Zeitalter) im Tode die Erde bedeckte, Wurden nach Zeus, des Allmächtigen, Rath, sie alle zu Engeln,

Freundlichen, über der Erde, — zu Hütern sterblicher Menschen,
D'rum achten sie jetzt auf Recht und schändliche Thaten,
Schweben umher im Nebelgewand durch alle Gefilde
Segnend; denn solch königlich Amt und Ehre belohnt sie.“

(Die Menschen des silbernen Zeitalters hingegen kamen,
wenn sie gereift waren, nur selten zur Blüte des Alters.)

(V. 134):

„Lebten sie dann nur wenige Zeit und hatten Betrübniß
Durch unsinnige That; sie konnten ja freveln Hochmuths
Nimmer sich untereinander enthalten; die Ewigen ehren
Mochten sie nicht, noch opfern auf heiligem Herde der Götter,
Wie sich's Menschen gebührte nach altem Brauche. So tilgte
Zeus, der Kronide, sie weg im Grimme, dieweil sie die Ehre
Doch nicht gaben den seligen Göttern in den Olympos!“

(V. 176):

„.....jetzt ist es ein eisernes Volk; und nimmer am Tage
Ruh'n sie von Arbeitslast und Leid, ja selber die Nächt' nie, —
Sündiges Volk! Dem senden die Götter beschwerliche Sorgen;

Nicht der Vater dem Kind, noch das Kind dem Vater gewogen,
Oder dem Wirte der Gast, auch nicht der Gehilf dem Gehilfen;
Selbst ein Bruder, — er ist nicht lieb mehr, wie er es einst
war!

Bald entehren sie noch die bejahrten, ergraueten Eltern;
Schmähn auf sie und schwatzen heraus in schändlichen
Worten, —

Frevler, der göttlichen Rach' Unkundige! Diese bezahlen
Greisenden Eltern nimmer den Dank für Pflege der Kindheit;
Faust ist Recht; so verheert die Stadt auch einer dem andern.
Redliche Treue dem Eide belohnt sich nimmer, — gerecht
sein,

Gutsein nimmer; o nein, wer Sünde verübte, des Unrechts
That wird Ehre gezollt; kein Recht in den Händen, noch
Ehrtrieb

Gibt's dann noch; da betrügt ein Schurke den edleren
Menschen,

Spricht durch krumme, betrügliche Wort' und schwöret den
Eid noch.

Scheelsucht folget den Menschen, den unglückseligen, allen —

Widriger Stimm', an Schaden erfreut, mit schrecklichem Antlitz.
Jetzt zu dem hohen Olymp von der weithingebreiteten Erde,
Beide den herrlichen Leib in weisse Gewande verhüllet,
Lassen die Welt und gehen hinauf zum Chore der Ew'gen
Scham und heilige Zucht. Was bleibt, ist trauriges Elend
Sterblichem Erdengeschlecht — und nirgends Hilfe des Un-
heils!“

(V. 249):

„.....Denn nah' und mitten im Kreise der Menschen
Sind die Unsterblichen, achten darauf, wer krumme Gericht
übt,

Und wie sie plagen einander, die göttliche Rache verachtend.“

(V. 265):

„Böses bereitet sich selbst, wer anderen Böses bereitet,
Schlimmes zu rathen, — es ist ja dem Rathenden immer am
schlimmsten.“

(V. 279):

„Menschen dagegen verlich er“ (Zeus) „Gerechtigkeit, welche
das höchste
Gut ist. Denn wann einer das Recht zu verkünden gewillt ist,
Wie er es kennt, den segnet der weithindonnernde Gott Zeus.“

(V. 285):

„Wer wahrhaftiglich schwört, dess Stamm bleibt ewig in
Ehren.“

(V. 288):

„Doch vor die Tugend haben den Schweiss die unsterblichen
Götter

Weise gesetzt....“

(V. 330):

„Wenn man ohne Bedacht sich an anderer Waisen versündigt
Und den ergraueten Vater an trauriger Schwelle des Alters
Ausschilt...

Ja, da zürnet der ewige Zeus auch selber;...“

(V. 665):

„...weder ein Fahrzeug
Brichst du zusammen, noch geht ein Mensch im Meere zu-
grunde,

Wenn nicht etwa mit Willen der Erderschütt'rer Poseidon,

Oder auch Zeus ihn sucht, der Unsterblichen Fürst, zu verderben;

Denn bei diesen ja stehet das Ende des Guten und Bösen.“

(V. 706):

„Sorgsam wahre die Scheu vor den ewigen, seligen Göttern.“

(V. 826):

„...selig der Mensch, der...

schuldlos gegen die Götter...

jegliche Sünde vermeidet.“

Bei beiden Dichtern ist freilich nirgends von einem eigentlichen Sittengesetze die Rede, dem ja doch mehr oder weniger dogmatische Satzungen zugrunde liegen müssten, um den Gesetzgeber als solchen einzuführen und zu beglaubigen; doch gewinnen die Motive eher gerade deshalb oft an Achtungswürdigkeit, weil sie nicht das strenge Gebot eines weithin herrschenden Gottes sind. Sie beweisen überdies auch, wie reif man dazumal schon über sittliche Gegenstände nachgedacht hat. Der Wert beider Dichter für die sittliche Heranbildung der Griechen kann kaum hoch genug angeschlagen werden und man muss sich, um hievon eine Vorstellung zu empfangen, im Gedächtnisse halten, dass Hesiod und Homer die Dichter waren, die im Munde der Griechen lebten, deren Gesänge bei feierlichen Gelegenheiten gesungen wurden, die lange, lange Jahre für einen grossen Theil des hellenischen Volkes und besonders der hellenischen Jugend das einzige Bildungsbuch waren.

Moral bei den Dichtern des 8., 7. und 6. Jahrhds. Von Homer und Hesiod an bis zu dem ins letzte Viertel des 6. Jahrhunderts zu setzenden Verfasser der „Siegesgesänge“, Pindar, ist kein vollständiges dichterisches Werk auf uns gelangt.

Nur „Trümmer“ aus dieser Zeit bedecken den hellenischen Parnass.

Im 8. Jahrhunderte verschwindet nach und nach das Epos, der Hexameter weicht dem elegischen Versmasse, die Flöte begleitet die Distichen*).

*) Vgl. besonders Karl Otfried Müller, Gesch. d. griech. Lit. bis auf das Zeitalter Alex. d. Gr.; 4. Aufl., bearb. von Em. Heitz, Stuttgart 1882, I. 171 ff.

Zuerst wurden in der „Elegie“ Kriegslieder von Kallinos (c. 730 v. Chr.) und Tyrteus (c. 680 v. Chr.) gesungen mit Ermahnungen zur Tapferkeit und Vaterlandsliebe.

Nachdem die alte Bahn des Epos und des Hexameters einmal verlassen worden war, folgten die Veränderungen sich rasch. Ohne Zweifel im Gefolge der grösseren Energie des Lebens im allgemeinen und der politischen Ereignisse im besonderen war nicht mehr die Heldenthat der Vorfahren oder der Preis der Götter ausschliesslicher Gegenstand der Poesie, sondern alles, was den Menschen im Einzelnen oder das Geschlecht im allgemeinen berührt, wurde nunmehr dichterisch behandelt. Zwar lag hierin nichts vollständig Neues, denn man wird sich erinnern, mit welchem Humor die Schilderungen Homers hie und da gewürzt sind und wie er bei der Behandlung des Thersytes auch schärferer Waffen sich bedient. Häufiger noch spricht Hesiod von Vorfällen des gewöhnlichen Lebens und in seiner herberen Weise vermöchte er fast als Zeitgenosse sich einigen der gleich zu nennenden anzureihen.

Doch, was besonders bei Homer noch eine seltene Ausnahme bildet, wird nunmehr zum Hauptgegenstand der dichterischen Bearbeitung. Alle Vorkommnisse des menschlichen Lebens, politische Ereignisse, der Drang der Erfahrungen des täglichen Verkehrs, Gastmähler und die dabei zu singenden Lieder, die Liebe in ihren erhebenden und traurigen Erlebnissen — sie alle kommen nunmehr an die Reihe.

Diesen neuen dichterischen Vorwürfen schienen nur neue Versmasse zum Ausdrucke verhelfen zu können und somit wird schon Archilochus, als Erfinder des Jambus und des Trochäus, im Gegensatze zu dem sanfthingleitenden Distichon, genannt.

Von hier an sind die Gedichte mehr noch als sonst theils Ausdruck der herrschenden Stimmung, Sittengemälde, theils mögen sie auf dieselbe in mannigfaltiger Weise eingewirkt haben.

Unter den Dichtern mit politischer Richtung ist schon Archilochus selbst (730—660 v. Chr.) zu nennen. Er ist übrigens weder der Elegie noch der Ermahnung zur Tapferkeit vollständig fremd geworden, wenn er gleich in einer, wie

uns bedünken will, sehr leichtfertigen Weise (fragm. 6, Bergk.) erwähnt, wie jetzt wohl einer der Saier mit seinem Schilde herumstolziere. Doch bald kommt er von diesem Gegenstande auf seine persönlichen Erlebnisse und in andern Bruchstücken (fragm. 78. 32. 29) sucht er den Gedanken an das allgemeine und sein persönliches Unglück durch den Aufruf zu standhafter Geduld und durch die Überlegung, dass es allen Menschen so gehe, zu verbannen und rühmt den Wein als den besten Sorgenvertilger. Seine Jamben, „die wüthenden Jamben,“ waren von solcher Heftigkeit, dass behauptet wurde, dass Lykambes und seine Töchter, die, weil er als Freier verschmäht worden war, die neue geistige Waffe zu fühlen bekamen, sich im Unmuth selbst getödtet hätten.

Wenn auch der Gesetzgeber Solon (um 594) gelegentlich dem Lebensgenuss seine Verse zuwandte, so ist er doch zumeist politischer Dichter, und zwar in der gediegensten Weise. Er kehrt, als solcher auch äusserlich nach Mass ringend, wieder zum elegischen Verse zurück. Seinen Lebenserfahrungen gemäss, denen er als Dichter Ausdruck verleiht, sind seine Elegien, soweit wir sie durch Fragmente kennen und das Alterthum von ihnen berichtet, in verschiedene Farben getaucht. In der frühesten feuert er zur Eroberung von Salamis an; „lieber,“ sagt er, „möchte ich dann von dem verachtetsten Inselchen gebürtig sein, als von Athen; denn schnell würde, wo ich auch lebte, die Rede sich unter den Menschen verbreiten: Das ist auch einer der Athener, die Salamis so feig im Stich gelassen“ — (fragm. 2. 3, Bergk.). Der Erfolg dieser ermunternden Rede soll so gross gewesen sein, dass man von allen Seiten zu raschen Thaten sich anschickte. In einer zweiten Elegie zeigt Solon in eindringlicher Weise, wie viel Unheil durch Ungesetzlichkeit herbeigeführt, wie viel durch Gesetzlichkeit wieder gutgemacht werde (fragm. 4). Diese beiden Elegien scheinen vor seiner Gesetzgebung (594 v. Chr.) abgefasst gewesen zu sein und als dieselbe gelungen schien, fand er (fragm. 5. 6.) Worte der Freude über den Erfolg, sowie er später nachdrücklich vor dem Verlassen dieser Pfade warnte und darauf aufmerksam machte, dass die Athenienser geradezu besonders durch Masslosigkeit und Uneinigkeit dem Joche eines Herrschers (Pisistratus) zusteuerten (fragm. 11).

In schroffem Gegensatze zu dem besonnenen, im ganzen milden und doch eindringlich sprechenden Solon steht der heftige, leidenschaftliche, in Mitte des rücksichtslosen aristokratischen Parteikampfes sich bewegende Alcaeus (um 600 v. Chr.). In ihm kam der leidenschaftliche Parteihaass zum Worte, der natürlich dadurch nicht gemässigt wurde, dass sein bisheriger Genosse, Pittakos, sich mit den Gegnern aussöhnte (fragm. 21). Als kräftiger, aufwallender Mann rief Alcaeus auch zu Kriegsthaten auf, deren Erfolg er in warmen Weisen besang; ebenso widmete er schöne und warmempfundene Gedichte den geselligen Freuden und dem Genusse des Weines. Das Alterthum widmete ihm hohe Anerkennung, und Horaz bildete mehrere seiner gelungensten Oden ihm nach.

An heftiger Parteilidenschaft, gleichfalls im aristokratischen Sinne, steht dem Alcaeus (der später noch zu erwähnende) Theognis (570—490) um nichts nach. Freilich war ihm arg mitgespielt worden, da er während seiner Abwesenheit durch die „Menge“ seiner Familiengüter beraubt worden war. Hinwieder gebraucht er die Ausdrücke Gute und Schlechte (*ἀγαθοί, ἐσθλοί* und *κακοί, δειλοί*) geradezu für „Adelige“ und „Gemeine“, so dass nur von einem seit alten Zeiten in Krieg und Frieden erprobten Stamme wackere Gesinnung und ehrenhaftes Betragen mit Sicherheit erwartet werden könnten. Er klagt, dass der „Gute“ jetzt für nichts geachtet würde gegen den Reichen und der Reichthum das einzige Bestreben aller sei. „Das Vermögen schätzen sie und darum heiratet auch der Edle die Tochter des Schlechten. Der Reichthum vermischt das Geschlecht. Deshalb verliert der Bürger seinen Glanz, denn Gutes und Schlechtes wird durcheinander gewirrt“ (V. 189 ff. Bekker). In seinem Hasse geht er so weit, dass er „das schwarze Blut derer zu trinken wünscht, die sein Vermögen geraubt“. (V. 349.)

In Jahrhunderten, wo allen Empfindungen Ausdruck verliehen wurde, konnte es natürlich, besonders bei einem so erregbaren südlichen Volke, wie dem der Hellenen, nicht an Liedern auf die Freuden der Gastmähler und den Genuss des Weines fehlen. Alle Genannten, auch der ernste Solon, nahmen an ihnen theil. Auch der Philosoph Xenophanes

entzog sich weder dem Genusse, noch verschmähte er, in Liedern denselben zu feiern, doch blieb er auch hierin seinen Ansichten getreu und bedang sich aus, dass bei Symposien treffliche Thaten und das Lob der Tugend verkündet, nicht aber Titanen-, Giganten- oder Kentaurenkämpfe oder ähnliche Possen abgesungen würden (Athenaeus, 11, 462, c.). Einer jedoch war es, der Lieder mit dieser Widmung fast ausschliesslich gesungen haben soll, nämlich Anakreon (um 560—531; die unter dem Namen „anakreontische“ bekannten Lieder sind fast ausnahmslos nicht von ihm, sondern von späteren Dichtern).

Es versteht sich von selbst, dass auch die Liebe in edlerer oder mehr stürmischer Weise in den Gedichten aller der Genannten ihr Recht erlangte. Mimnermus (c. 630) soll der erste gewesen sein, der seine dichterische Gabe ausschliesslich in ihren Dienst stellte. Höheren Ruhm erlangte durch Feinheit der Sprache und Empfindung und Reinheit ihrer Sitten die Dichterin Sappho aus Lesbos (c. 610 v. Chr.); freilich wird man bei der Beurtheilung ihrer uns heftig erscheinenden und bisweilen das gehörige Mass überflutenden Sprachweise sich erinnern müssen, dass eine Griechin singt und wir nicht unsere Gefühlsart zur alleinigen Richtschnur nehmen dürfen. Interessant und bezeichnend für die Sitte der Zeit und für die handelnden Persönlichkeiten ist die kleine „Correspondenz“ zwischen der Dichterin und dem ungestümen Alcaeus. Alcaeus begrüsst in einem Liede die Dichterin mit den Worten: „Veilchenlockige, lehre, sanft-lächelnde Sappho,“ und gesteht ihr in einem anderen, er möchte wohl etwas äussern, aber Scham verhindere ihn. Sappho erräth sein Ansinnen und antwortet mit jungfräulichem Zorne: „Wenn deine Sehnsucht auf Edles und Schönes ausgeht und deine Zunge nicht etwas Schlechtes im Schilde führte, so würde Scham nicht deinen Blick einnehmen, sondern du würdest dein gerechtes Verlangen gerade aussprechen.“ (Sappho fragm. 28.)

Wie schon früher erwähnt, sind die angeführten Gedichte der Periode sowohl Sittengemälde ihrer Zeit als auch Ausdruck der Ansichten und Empfindungen der einzelnen Poeten. Es wurde aber, besonders in späterer

Zeit, der Wunsch rege, das eigentlich Lehrhafte, das in ihnen enthalten war, von dem mehr ins praktische Leben Übergehenden loszutrennen und besonders zu sammeln. Aussprüche der Art, wie sie sich eigentlich bei fast allen obengenannten Dichtern finden, wurden Gnomen, Sentenzen, Lehrsprüche genannt. Zu ihnen trug Solon viel bei, sowie er denn ausser den früher genannten Elegien, die uns freilich nur fragmentarisch überliefert sind, Betrachtungen über das menschliche Leben, über seine Schicksale und Wendungen im ganzen sich hingibt und in einem der uns überlieferten Fragmente (fragm. 27) das menschliche Leben nach siebenjährigen Zeiträumen eintheilt und jedem seine physische und geistige Bestimmung zuweist, während er in einem zweiten (fragm. 13) das mannigfaltige Bemühen der Menschen schildert, wobei doch keiner wisse, ob er die Früchte, die er sich davon verspricht, auch ernten werde; „denn das Geschick bringt den Sterblichen Gutes und Böses und den Gaben der Götter kann der Mensch nicht ausweichen.“

Als eigentlicher Repräsentant der gnomischen Dichtung wird aber jener Theognis von Megara genannt, den wir schon oben als heftigen Parteimann kennen gelernt haben und unter dessen Namen uns etwa 1400 Verse, jedoch in einer nach Zusammenhang und künstlerischer Composition höchst unvollkommenen Form überliefert sind.

Mit diesen gnomischen Dichtungen in geistiger Verbindung stehen die Sprüche der sogenannten „Sieben Weisen“.

Eine andere Dichtungsgattung, die zur Belehrung über Sitte und Moral sehr geschaffen scheint, ist die Thierfabel (*αἶνος*). Sie scheint ursprünglich aus dem Osten herzurühren, sowie denn bei Späteren von einer lydischen, karischen u. s. w. Thierfabel die Rede ist. Die unter dem Namen der äsopischen Thierfabeln auf uns gekommenen, werden dem phrygischen Sklaven Aesop (um 560) zugeschrieben, dessen Leben selbst aber in dichtes Dunkel gehüllt ist, sollen aber von Babrios erst im 2. Jahrhundert v. Chr. nach älteren Sammlungen geordnet und bearbeitet worden sein. Das Wichtigste und Charakteristische der Thierfabel, wie sie von den Griechen gepflegt wurde, besteht nun darin, dass die wirklichen Verhältnisse und Vorgänge unter den Thier-

geschlechtern so benutzt und durch dichterische Sprache in ein solches Licht gestellt werden, dass sie zum überraschenden, treffenden Gleichnis menschlicher und sittlicher Verhältnisse dienen. Man ersieht hieraus, dass die griechische Thierfabel sich ganz vorzüglich dazu eignete, Lebensverhältnisse in den Kreis der Betrachtung, des Lobes oder Tadels zu ziehen, deren handelnde Persönlichkeiten man nicht gut nennen konnte oder wollte und die doch durch Ähnlichkeit mit den im Leben der Thiere vorkommenden Ereignissen deutlich gekennzeichnet waren. Der älteste *zivos* findet sich schon bei Hesiod (Werke und Tage V. 202 ff.). Von Dichtern der Periode, die uns beschäftigt, wurde nicht selten die Thierfabel benutzt; so stellt Archilochos sein Verhältnis zur Familie des Lykambes (des „unedlen“ Lykambes), der ihm seine Tochter verweigert hatte, dar (fragm. 86): „Fuchs und Adler hatten einen Bund geschlossen, den aber der Adler so wenig hielt, dass er die Jungen des Fuchses frass. Der Fuchs konnte nur den Zorn der Gottheit gegen ihn herabrufen, der auch bald an ihm in Erfüllung gieng. Der Adler raubte nämlich Fleisch von einem Altar, bemerkte aber nicht, dass er zugleich Funken in sein Nest trug, die das Nest sammt seinen Jungen verzehrten.“ Es ist klar, dass Archilochos hiemit sagen wollte, dass er zwar ohnmächtig sei, den Vater dafür zu strafen, dass er der widerwillig sich fügenden Tochter wehrte, den Bund mit ihm zu schliessen, dass er aber doch die Kraft habe, die Strafe der Götter auf ihn herabzurufen. Eine andere Fabel des Archilochos war gegen thörichten Adelsstolz gerichtet (fragm. 89).

Der Sicilier Stesichoros warnte seine Landsleute, die Himeräer, vor dem Phalaris durch die Fabel von dem Pferde, das, um sich an dem Hirsche zu rächen, den Menschen auf seinen Rücken nimmt und ihm dadurch dienstbar wird.

Ein ferneres Mittel der Belehrung über Sitte und Moral war das Epigramm. Ursprünglich zu Inschriften auf Grabmälern benutzt, barg es in seiner kurzgefassten Form und in dem Wunsche, in seiner Knappheit etwas besonders Zutreffendes zu sagen, den Stachel, der das spätere und auch das moderne Epigramm charakterisiert.

Das Grossartigste, das in der ursprünglichen Form des Epigramms geleistet wurde, ist die auf das Grabmal der in den Thermopylen gefallenen Spartaner, des Leonidas und seiner Genossen, gesetzte Inschrift. Der Verfasser, Simonides von Keos, schrieb: „Fremdling, melde den Lakedämoniern, dass wir hier liegen, ihren Gesetzen gehorsam.“

Mindere Aufmerksamkeit wendet der Moral die nun im Vordergrund erscheinende Philosophie zu. Sie war leichtbegreiflicher Weise vorerst zu ausschliesslich mit dem Nachdenken über die äusserlich liegenden Gegenstände — über die Natur und die für sie hiemit innig verflochtene Götterlehre — beschäftigt, um den Menschen schon in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen. Demgemäss gibt es in der ganzen Entwicklung der Philosophie vor Sokrates kein System der Ethik, wobei natürlich nicht geleugnet werden soll, dass gelegentlich auch von der Sittenlehre gesprochen wurde, doch — wie hervorgehoben werden muss — ohne eigentliche Zurückführung auf ein Princip. Die jonischen Philosophen — Thales, Anaximander, Anaximenes — schweigen ganz über alles, was Moral betrifft.

Anders Pythagoras (zwischen 570—472), und wenn er auch kein eigentliches System der Moral aufstellt, seine Lehren auf keinen Hauptgrundsatz zurückführt, so waren sie doch in praktischer Beziehung von grosser Bedeutung; übrigens brachte sie schon Herodot (II., 81) mit den orphischen Mysterien in Verbindung.

Pythagoras lässt die Seelen zur Strafe an den Körper gebunden und darin begraben sein; der Körper ist ein Kerker, in den sie die Gottheit zur Strafe versetzt hat, — aus dem sie sich daher nicht eigenmächtig befreien dürfen. So lange die Seele im Körper ist, braucht sie ihn, denn sie kann nur durch ihn wahrnehmen und empfinden; hat sie sich von ihm getrennt, so führt sie in einer höheren Welt ein körperloses Leben. Nach ihrer Würdigkeit wird sie somit nach dem Tode in den Kosmos oder in den Tartaros versetzt, oder zu neuer Wanderung durch Menschen- oder Thierleiber verurtheilt. Das Leben des Menschen steht nicht nur im allgemeinen wie alles unter der Obhut der Gottheit, sondern es wird insbesondere als der Weg zur Reinigung der Seele

Moral bei den jonischen Philosophen.

Moral bei Pythagoras.

betrachtet, von dem sich eben deshalb keiner eigenmächtig entfernen darf. Die wesentliche Lebensaufgabe des Menschen ist somit seine sittliche Reinigung und Vervollkommnung und wenn er hiebei während seines irdischen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beschränkt bleibt, wenn ihm statt der Weisheit bloss die Tugend oder das Streben nach Tugend möglich ist, so folgt daraus nur, dass er bei diesem Streben der Stützen nicht entbehren kann, welche ihm die Beziehung zur Gottheit darbietet. — Eine Menge einzelner Züge der pythagoräischen Sittenlehre, die uns durch spätere Bericht-erstatte zukommen, sind wohl mit grosser Vorsicht in Betreff ihrer Genauigkeit aufzunehmen, doch geht aus allem mit Gewissheit hervor, dass die Pythagoräer auf Reinheit der Sitten drangen, dass sie an eine künftige Vergeltung glaubten, dass sie auf genaue Beobachtung der Staatsgesetze, auf Ordnung und Treue im Familienleben bestanden.

Wenngleich viel Fabelhaftes über Pythagoras und seine Schüler berichtet wird, so ist doch kein Zweifel, dass sein Anhang ein ungemein zahlreicher, sein Einfluss ein unberechenbar grosser war. Bekanntlich waren durch Gross-Griechenland und die italischen Städte hin seine Schüler verbreitet, die durch den sogenannten pythagoräischen Bund untereinander enge vereinigt waren. Wie es scheint, war dies nicht allein eine politische, sondern auch eine sittlich-religiöse Verbindung. Ihre Mitglieder sollen an gewissen Zeichen sich erkannt, eine bestimmte Lebensweise geführt, sich der Fleischspeisen, Bohnen u. s. w. enthalten, einer durchaus leinenen Kleidung sich bedient haben und gewisser Geheimlehren theilhaftig gewesen sein. Nichts beweiset übrigens mehr, wie gross der Einfluss und das Ansehen des pythagoräischen Bundes gewesen sein muss, als die heftige Verfolgung, der die Pythagoräer durch ganz Unteritalien entweder in den letzten Lebenszeiten des Pythagoras oder bald nach seinem Tode ausgesetzt waren. Ihre Versammlungsorte wurden verbrannt, viele von ihnen ermordet oder vertrieben und die unter dem Einflusse des Bundes in Blüte stehenden aristokratischen Verfassungen gestürzt und durch demokratische ersetzt.

Des Pythagoras Lehren blieben vom grössten Einflusse auf die kommenden Geschlechter; nicht nur tauchen sie

unter des Pythagoras, sondern auch unter fremdem Namen von Zeit zu Zeit wieder auf.

Wenn Pythagoras dem Gesagten zufolge an eine Wiedervergeltung nach dem Tode glaubte, so steht er hierin in directem Widerspruche mit vielen seiner philosophischen Landsleute.

Viel weniger Aufmerksamkeit als Pythagoras schenkten die ihm folgenden philosophischen Schulen der Ethik; und wenn es auch nicht fehlen konnte, dass einzelne Aussprüche ihrer ausgezeichneten Männer dieselbe berühren mussten, so scheint doch nirgends der Versuch gemacht worden zu sein, Anschauungsweisen dieser Art philosophisch zu begründen.

Die Ethik ist im eigentlichsten Sinne erst das Werk des Sokrates (stirbt 399 v. Chr.).

Viertes Capitel.

Einfluss der politischen Ereignisse und des Fortgangs der Cultur im allgemeinen auf die hellenische Religion.

Wir haben (im 1. Capitel) geschildert, wie arische Völkerschaften in Hellas einwanderten, wie sie ihre religiösen Anschauungen dahin mitbrachten und wie sich im steten Austausch mit der vorgefundenen sogenannten pelagischen Bevölkerung durch Veredlung einzelner, den die Küsten besetzt haltenden Phöniziern entlehnten Bräuche, endlich durch Anthropomorphisierung und lange währende Mythen-dichtung das eigenthümliche Gebäude der hellenisch-olympischen Götterwelt entfaltete.

Diese griechische Götterwelt keimte und spross gleichsam aus sich selbst und bewahrte ihre Eigenthümlichkeit bis zum Ausgange des Heidenthums.

Sie schloss gleichfalls die Keime der freilich sehr langsamen Zerstörung und Auflösung dieses Prachtgebäudes in sich, wovon sowie von dem Einfluss auf die Sittlichkeit der Griechen wir oben (im 2. und 3. Capitel) gehandelt haben.

Gegenüber diesem Selbstentwicklungsprocesse, den wir uns wohl in der Eigenthümlichkeit und Anlage des griechischen Volkes begründet zu denken haben, wurde die Entfaltung des Cultuswesens noch durch die eigentlich politischen Ereignisse und Wandlungen beeinflusst.

Einfluss der Staatsverfassungen auf die hellenische Religion.

Wir wollen demnach den Veränderungen der hellenischen Religion, wie sie in den frühen Jahrhunderten zunächst durch politische Gestaltung, später auffallender durch Veränderungen der Cultur im allgemeinen entstanden, nähertreten. Es darf wohl hier darauf hingewiesen werden, dass gerade in der Geschichte von Hellas uns das schönste Beispiel vorliegt, wie politische Geschichte, Literatur, Religion, Dichtung und bildende Kunst sich wechselweise berühren, ja durchdringen, so dass sie zusammengefasst erst die wahre Geschichte bilden. Es ist dies wohl überall der Fall, wird aber bei der geringen geographischen Ausdehnung von Hellas, bei der fast gleichen Betheiligung der Stämme an den Unternehmungen und Schicksalen der Zeit nirgends so klar hervortreten, als eben in Hellas.

Wenn wir die Geschichte Griechenlands in ihren äussersten Umrissen betrachten, folgen auf die mythische Epoche der ersten Einwanderungen und auf die Zeit der dorischen Züge und der Eroberungen an der asiatischen Küste, der Colonisationen an fernen Gestaden im Osten und Westen, auf die Mythen, die durch Homer ihren vollen Abschluss fanden, — andere Bedürfnisse und Sitten, Dichtungen und Cultusveränderungen. Es folgt die Zeit der Aristokratien, der Tyrannis und endlich der Demokratien.

In den Anfang der kaum begonnenen Demokratien, deren Ursprung für ganz Griechenland hinsichtlich der Verfassungen, mit Ausnahme von Sparta, das fortwährend seine Könige beibehielt, ziemlich gleichmässig verlief, fallen die glorreichen Perserkriege. Nach diesen kommen Kämpfe um die Hegemonie, und andere zwischen den hellenischen Stämmen, die nach gegenseitiger Schwächung zur Unterwerfung unter Philipp von Macedonien und seinen grossen Sohn Alexander führen. Bei der Zerreißung des macedonischen Reiches kam Hellas meist unter syrische Herrschaft, und endlich mit dem

Reiche des Antiochus unter die alles verschlingende römische Oberherrlichkeit, nicht ohne dass es unter den Diadochen und selbst unter den Römern Reste von Selbständigkeit behauptet hätte.

Es wird sich aus unserer Erörterung zeigen, dass die näher zu besprechenden Veränderungen im Cultus des hellenischen Volkes während der ältesten Jahrhunderte, mehr durch Wanderungen und politische Umgestaltungen ihren Ausdruck erhielten; während die übrigen Formen der Civilisation in dieser Zeit weniger einflussreich erscheinen, — und dass diese letzteren umgekehrt in der späteren Zeit (namentlich seit der Periode der überall eingeführten Demokratien) für die Veränderungen im Cultus von besonders hervorragender Bedeutung wurden.

Die für uns und unser Wissen als erste Bevölkerung Griechenlands erscheinende sogenannte pelasgische (die gewiss auch damals schon nicht als ungemischt zu denken ist) mag, wie angenommen wird, den agrarischen Gottheiten gehuldigt haben. Mit diesen in Verbindung wird Orpheus und sein Sohn Musaios als Religionsbildner genannt, und sie schon scheinen die bei benachbarten Völkerschaften noch sehr rauhen Gebräuche wesentlich gemildert zu haben. Diese Cultusverhältnisse mögen auch unter der gleich zu besprechenden neuen Lage der Dinge und dem zur Verschmelzung sehr geneigten Sinne der neuen Bewohner still fortgewuchert haben, bis sie, wie später erörtert werden wird, unter ganz neuen Verhältnissen für kurze Zeit die Oberhand zu gewinnen schienen, um dann abermals in der stilleren, doch für einen grossen Theil der Einwohner wohlthätig wirkenden Form der Mysterien fortzuleben.

Dieser ersten Bevölkerung und ihren Cultusformen stellten sich nun neue Ankömmlinge, von arischer Abkunft, mit bestimmten Religionsgebräuchen, die wir oben geschildert haben, entgegen.

Es folgen nun Jahrhunderte, in welchen eine Reihe von ^{Heldenzeit-} ^{alter.} ^{Mythisches.} Läuterungen, von Kämpfen sich ereignen, die theils zwischen einzelnen Körperschaften geführt wurden, theils, wie dies ja auch in andern Ländern vorkam, dazu dienten, die rohe Macht,

den Übermuth Einzelner zu brechen, Kämpfe, die uns zu-
meist nur in poetischer Form erzählt werden. Hieher gehört
der Argonautenzug, der Kampf der Sieben gegen Theben,
die Lapithen-Kämpfe u. s. w. Historischen Hintergrund hat
der Krieg gegen Ilion, und fast mehr noch die Verdrängung
der Phöniker aus den Gewässern und Inseln und von den
Küsten von Hellas, die, freilich noch mehr in mythischer
Form, dem Walten des Theseus zugeschrieben werden und
noch in der Bekämpfung des Minotauros ihren Ausdruck
fanden.

Phöniker.

Dieses Volk von semitischer Abstammung war nach
und nach an die Küste gedrängt worden, trieb Schiffbau und
Handel und verbreitete sich weit an der asiatischen und
afrikanischen Küste, auf Malta, Spanien, den Inseln und
Küsten des ägäischen Meeres. Sie hiessen ursprünglich Kana-
aniter (Niederländer) und wurden von den Hellenen nach
den bei ihnen besonders üppig vorkommenden Palmenwäldern
(Palme, φοινῆς) Phöniker benannt. Sie scheinen in die grie-
chischen Gegenden besonders deshalb gekommen zu sein,
um die für ihre Schiffbauten wichtigen, daselbst reichlich
wachsenden Eichen und Buchen zu fällen, die bei ihnen zu
Hause neben den Palmen nur spärlich vorkommen mochten.
Ausser Bäumen und Metallen war es besonders die Purpur-
schnecke, nach der sie eifrig strebten. Dieselbe war umso
höher im Wert, als ein Tropfen des sterbenden Thieres die
ganze Ausbeute an jenem kostbaren Farbstoffe war, der zur
Bereitung des in so hohem Werte stehenden, für Gewänder
und Teppiche verwendeten Purpurs diente.*) Die Purpur-

Purpur.

*) Wir ersehen aus mehreren Stellen des Aeschylos, wie ungemein
hoch die Würde des Purpurs geschätzt wurde. So sagt Agamemnon (V.
879 ff.):

- „Und wecke meinem Wege nicht der Götter Neid,
- „Mit deinem Purpur: Göttern nur ziemt solcher Preis!
- „Auf buntem Prachtgewebe wag' ich nimmermehr
- „Einherzuschreiten ohne Furcht, ein Sterblicher.
- „Als Menschen, sag' ich, ehre mich, nicht Göttern gleich!“

Und später kommt Agamemnon darauf zurück (ibid. v. 902 ff.):

- „So löse, wenn du's also willst, ein Slave schnell
- „Die Sohle mir, des Fusses trene Dienerin!

schnecke aber wurde ausser ihrer heimischen Gegend von
Tyrus besonders an den Küsten des Peloponnes, in den tiefen
Buchten von Lakonien und Argolis, an den böotischen Ufern
mit dem Canale von Euböa gefunden.

Es ist oben geschildert worden, welchen Einfluss auf
das hellenische Religionswesen das Zusammentreffen der
Griechen mit den Semiten gehabt hat. Wir werden darauf
nicht zurückkommen und wollen hier nur erwähnen, dass
bei dem Verschwinden der Phöniker aus diesen Gewässern
eine Reihe Überbleibsel von Cultusstätten noch lange bewies,
wie mächtig und zahlreich jene einst hier gehaust. Die Cultus-
stätten aber waren an der ganzen Ostküste des Peloponnes
bis zum Vorgebirge Taenaron und weit über die Inseln des
ägäischen Meeres verbreitet.

Es möge hier des Zusammenhanges wegen und nur kurz
erwähnt werden, da dies schon früher weitläufiger geschah,
dass Homers Heldengedichte den Abschluss der Mythenzeit
bedeuten, wengleich schwer zu erweisen sein dürfte, ob dies
wirklich mit dem Ende des trojanischen Krieges oder mit der

„Dass nur der Neid aus eines Gottes Auge nicht

„Fernher mich treffe, wandl' ich auf dem Purpur hier!

„Ich fürchte sehr, dass meines Hauses Glück erleicht,

„Tritt solch Gewebe reicher Pracht mein Fuss in Staub.“

Noch spät standen Purpurteppiche in solchem Ansehen, dass man es
für nöthig hielt, anzuführen, dass unter andern Aufmerksamkeiten, die das
Volk von Athen den Gesandten Philipps auf Demosthenes' Rath erwies, pur-
purne Teppiche im Theater gelegt waren. (Aeschines gegen Ktes., p. 466;
Lachm. II., 94.)

Auch in der langen Reihe der nachfolgenden Jahrhunderte hat der
Purpur kaum an Ansehen verloren. Caesar hielt für nöthig, den Verbrauch
des Purpurs zu beschränken, um dem Luxus zu steuern; Nero behielt ihn
ausschliesslich der kaiserlichen Majestät vor. Die byzantinischen Kaiser
bedienten sich einer eigenen Purpurtinte zur Unterschrift von Decreten etc.

Man weiss, was der Ausdruck „den Purpur nehmen“ bedeutete und
erinnert sich der Streitigkeiten, die darüber geführt wurden, ob der Umstand,
dass ein Sohn dem Herrscher erst nach Antritt seiner Gewalt geboren sei,
demselben Ansprüche verlieh, die über das Erstgeburtsrecht hinausgingen,
d. h. ob gegebenen Falls der im Purpur Geborene (Phorphyrogenitus) seinem
erstgeborenen Bruder voranzugehen habe. — Heute noch trägt der Kaiser
von Oesterreich bei besonders feierlichen Gelegenheiten, z. B. Festen des
goldenen Vlieses, den Purpurmantel, und die höchsten Würdenträger der
katholischen Kirche, die Cardinäle, schmückt der Purpur.

Lebenszeit Homers, die auch nach Herodots Zeugnis etwa vier Jahrhunderte später fällt, geschehen sei (Herodot, II., 53). Auch von der Bedeutung dieses Abschlusses haben wir früher schon eingehend gehandelt.

Dorische Wanderungen.

Nach des Thukydidens Zeugnis (I., 12) begannen sechzig Jahre nach dem trojanischen Kriege grosse Wanderungen der verschiedenen Völkerschaften durch Hellas. Zuerst waren es die Thessaler in der Gegend von Arne, welche auf die Böoter drückten, die nun das nachher von ihnen benannte Böötien besetzten (c. 1124). Zwanzig Jahre später haben nach unserem Gewährsmann Dorer unter der Anführung der Nachkommen des Herakles (daher Rückkehr der Herakliden, c. 1104) den Peloponnes besetzt. (Vgl. auch Herodot I., 12.) Sie erlangten weitaus das Übergewicht in Hellas, da eigentlich nur Attika in jonischem Besitz blieb, während Arkadien, von diesen Wanderungen ziemlich unberührt, auch in der eigentlichen griechischen Geschichte keine Rolle spielt.

Wichtiger noch, als diese Wanderungen, und die dadurch theilweise unausbleiblichen Völkermischungen, sind für das hier zu besprechende Thema des hellenischen Cultus, die hauptsächlich durch sie veranlassten grossartigen, weitverbreiteten und alle hellenischen Stämme betreffenden Colonisationen. Sie reichten nicht nur nach Klein-Asien, sondern tief in die Küsten des Schwarzen Meeres hinein und brachten die doch immer mit dem Mutterlande in Verbindung stehenden Söhne des hellenischen Stammlandes in Beziehungen zu den Bewohnern Asiens und seinen Culten. Dies alles zog, wie wir bald sehen werden, auch Folgen für die Veränderungen des Religionswesens im Heimatlande nach sich. Bekanntlich reichten andererseits diese Colonisationen auch weit nach Westen, erstreckten sich nach der ganzen Länge der Südküste des heutigen Italien (Gross-Griechenland), nach Massilia (Marseille), Sicilien, bis nach Ägypten.

Colonisationen und ihr Einfluss auf das hellen. Cultuswesen

Bedingt wurden diese Niederlassungen in weiter Ferne zunächst durch Übervölkerung, dann durch Unzufriedenheit einzelner, für deren Ehrgeiz sich in der Heimat keine Stätte fand, endlich durch das Streben nach Handelsverbindungen.

Da den Joniern beim Abschluss der Wanderungen in Hellas bei weitem am wenigsten Land verblieb, so waren sie es, die im

ganzen bei den Colonisationen sich am zahlreichsten betheiligten. Chalkis, Phokäa und Milet waren hiebei die rührigsten; Milet allein soll über achtzig Pflanzstädte besessen haben.

Während die Colonien früher oder später politisch gänzlich unabhängig von ihren Mutterstädten waren, blieben zwischen den Angehörigen desselben Stammes in der alten und neuen Heimat feste religiöse Verbindungen aufrecht, und wurden gemeinsame Opferfeste abgehalten. Wie weit man in ersterer Beziehung gieng, mag der Umstand beweisen, dass während der verhängnisvollen Perserkriege die Colonien dem alten Hellas keinen Beistand leisteten.

Interessant ist es ferner, zu beobachten, welch mächtigen Einfluss gerade um diese Zeit Delphi auf alle Verhältnisse von Hellas äusserte, da kaum einer dieser Auszüge nach den fernen Gestaden geschah, ohne dass die Pythia, sei es hinsichtlich der Wahl des Ortes der neuen Ansiedlung, sei es in Bezug auf die Anführer des Unternehmens oder alle sonst hieher bezüglichen Angelegenheiten, um Rath gefragt worden wäre. (Vgl. hierüber: Herodot, an vielen Stellen.)

Die ältesten Colonien scheinen von den Dorern um 1074 v. Chr. gegründet worden zu sein.

Diese Auswanderungen währten übrigens Jahrhunderte lang, je nachdem etwa Überfüllung, Noth oder sonstige Ursachen des Missvergnügens zum Verlassen des Vaterlandes bewogen. Später giengen auch von den einmal begründeten Colonien wieder neue Ansiedlungen aus.

Die so vom Heimatland Geschiedenen blieben nicht nur mit demselben in Beziehungen, so dass gegenseitige Rückwirkungen platzgriffen, sondern sie bildeten häufig Verbindungen nach den ursprünglichen Stämmen, und versammelten sich um ihnen gemeinsame Heiligthümer, etwa nach Art der Amphiktyonien.

So versammelten sich die Jonier an einer heiligen Stätte in Mykale, einer Landspitze westlich gegen Samos gerichtet, welche dem Poseidon Helikonios von den Joniern gemeinschaftlich geweiht war, und feierten dort die „Panjonia“ (Herod. I., 148); so hatten die Dorer ursprünglich in einer Vereinigung von 6 Städten ein gemeinsames Bundesfest in dem dem Apollo geweihten Heiligthume auf dem Vorgebirge Triopion (Herod. ibid. 144).

Wie hoch die Zugehörigkeit zu einer solchen Stammesvereinigung angeschlagen wurde, zeigt sich auch dadurch, dass selbst mächtige Städte, wie Halikarnass, eines Vergehens eines ihrer Angehörigen wegen derselben verlustig erklärt wurden (Herod. I., 144).

Die Verbindung mit der Heimat wurde ohne Zweifel schon dadurch sehr gefördert, dass die Ausziehenden nicht selten von Edlen des Stammlandes, sowie z. B. bei der Gründung der zwölf jonischen Städte an der Südwestküste von Klein-Asien und auf Chios und Samos, von Söhnen des Kodros, angeführt waren (c. 1044 v. Chr.). Diesen trat später als dreizehnte Smyrna bei, und sie bildeten eben die früher genannte Vereinigung.

Ein schönes Beispiel solcher Zusammenkünfte und der hieher bezüglichen Verhältnisse bietet uns Delos. Mitten im ägäischen Meere, umgeben von Inseln, erhob sich, in hiedurch geschützter Lage, halben Weges zwischen dem griechischen Festlande und Asien, ein felsiges Eiland. Dort hatten seit Jahrhunderten schon die Jonier dem Apollo Feste und Spiele dargebracht. Nunmehr beteiligten sich an ihnen gemeinsam die Colonisten und die alten Landsleute vom Festland.

Welch hohe Wichtigkeit man in die Zulassung zu dieser Amphiktyonie legte, beweisen ausser dem früher angeführten Beispiel einige uns noch aufbewahrte Thatsachen. So wünschten die Phokäer in die delische (jonische) Amphiktyonie aufgenommen zu werden. Die Jonier verweigerten dies, weil die Phokäer nicht von Königen aus Kodros (Neleus) Stamme beherrscht wurden. Daraufhin holte Phokäa drei angebliche Abkömmlinge des Kodros aus Teos und von den Erithräern, und erhob sie zu Königen von Phokäa (Pausanias VII., 3, 10).

Aus jenen Königsgeschlechtern, die ja oft selbst von den Göttern stammten, wurden häufig genug die Heerführer auserlesen, die die Colonisten aus Hellas an die asiatischen Gestade brachten. Sie führten dorthin auch jene Heldensagen mit, die seit Jahrhunderten die Thaten einzelner Geschlechter verherrlichten und hinwieder in den Familien der Söhne von Vater auf Sohn und Enkel vererbten. So bildeten sich auch in den Colonien Sängerbildungen und Sängerschulen, z. B. auf Samos und Chios; der Stammvater der ersteren hiess

Kreophylos, der der letzteren Homeros. Beide Schulen sollen noch um 500 v. Chr. geblüht haben. (Plato, Phädrus p. 252; Staat p. 599.)

Wichtig für unsern Gegenstand, den hellenischen Göttercult, ist besonders, dass die aus Hellas Ausgewanderten überall auf der asiatischen Küste, soweit sie vordrangen, ähnliche Culte vorfanden, wie die einst von den Phönikern an den griechischen Küsten gepflegten. Es giengen, schon um die Götter an den neuen Wohnorten günstig zu stimmen, abermals Umbildungen der Gottheiten vor sich, wobei die Colonisten bei gar vielen Gelegenheiten in ihrer lebhaften Phantasie Übereinstimmung der an den asiatischen Gestaden verehrten mit den hellenischen Gottheiten finden mochten.

Es wurde schon oben erwähnt, wie der religiöse Glaube der Hellenen es mit sich brachte, dass sie die Culte der Götter jener Länder, in welche sie kamen, dort fortsetzten. Beispiele, wie die Dorer in den eroberten Landstrichen, z. B. in Sparta selbst, in Amyklä, die Ätoler in Elis, diesem ihnen tief eingedrückten Grundgesetze huldigten, dass die Götter des Landes fortführen es zu beherrschen, haben wir früher gebracht. Ähnliche Dinge trugen jetzt ungemein bei, die agrarischen Gottheiten in den Vordergrund zu schieben.

Die Hellenen waren in den letzten Jahrhunderten viel herumgekommen. An zahlreichen Orten der asiatischen Küste und der Kykladen hatten die griechischen Auswanderer karische und phönikische Gottheiten gefunden, die gewisse Ähnlichkeit mit dem griechischen Dionysos und der Demeter hatten, und deren Cult sie, wie wir später sehen werden, fortsetzten.

Ein schlagendes Beispiel für zwei Eigenschaften des hellenischen Götterwesens, dass sie die Gottheiten, die sie in einem eroberten Lande vorfanden, als eigene Götter annahmen, und für die zweite, dass ihre lebhaftere Einbildungskraft sie dahin brachte, in diesen neugewonnenen Ländern die Localitäten ihrer heimischen Mythen zu entdecken, zeigt uns Samos. Der Cultus der Geburtsgöttin war auf der Insel eingebürgert, als die Jonier sie eroberten. Sogleich nahmen die Ankömmlinge den Cultus an, identificierten die Göttin mit der griechischen Hera und behaupteten, sie sei

auf Samos unter der Weide am Flusse Imbrasos geboren.
(Pausan. VII., 4, 4.)

Könige der
Heldenzeit.

Während des ganzen heroischen Zeitalters herrschten übrigens in Hellas Könige mit patriarchalischer Gewalt; sie waren Heerführer, Richter und Opferpriester in einer Person, anfangs wenigstens, ohne wesentliche Einschränkung, doch nach dem Rathe der Ältesten (Geronten) handelnd.

Aristo-
kratien.

Indes mussten diese Formen sich mit den weniger einfach werdenden Verhältnissen gleichfalls ändern. So finden wir in den nächsten Jahrhunderten statt der homerischen Königsgeschlechter nach und nach die Aristokratien herrschend. Sie entwickelten sich zunächst aus den Stammesverhältnissen der Edlen, aber in den verschiedenen Ländern in sehr verschiedener Weise. Häufig genug — und dies ist ebenso natürlich als charakteristisch — war zur neuen Einrichtung des Staates ein Mitglied der aristokratischen Familien berufen. In Sparta wurden die Königsgeschlechter zwar behalten, aber die Macht war durch Lykurgs Gesetzgebung (Plutarchs Lykurg) doch zumeist in den Händen der Edlen, und bald erlitten die Könige, wie nachstehend weitläufiger erörtert werden wird, durch das Ephorat neue Einbusse an Selbständigkeit. Unter verschiedener Form wurden unter andern auch in Korinth und Megara Aristokratien eingeführt. In Athen erhielten nach des Kodros Opfertod Archonten, zuerst aus dem Geschlechte der Neleiden, die Hauptgewalt; doch wurden auch die Archonten durch die Adelsgeschlechter im allgemeinen immer mehr beschränkt und die übrigens kurz dauernde Verfassung des Solon (594) wahrte der Aristokratie noch immer viele Rechte. (Plutarch, Solon.)

Mit der Herrschaft der Aristokratien, die sich durch fast sämtliche Staaten von Hellas ausdehnte, änderten sich auch die Formen der Poesie und der mit ihr so eng verbundenen Cultushandlungen. Von den ersteren und ihrem Einfluss auf die Moral und Sitte haben wir bereits früher (cap. 3) gehandelt; den letzteren wollen wir uns nunmehr zuwenden.

Statt der zu allererst gesungenen, in den Familien erblichen Hymnen, statt der späteren, in den Sängerschulen gepflegten Heldenlieder erschollen nunmehr nach ihrer Gestaltung verschiedene lyrische Gesänge.

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass einer Zeit, in der die Königsgewalt so überragenden Einfluss übte, das Feierliche des Hymnus und die strenge Form des Hexameters völlig entsprach, während jetzt, wo das Individuum mehr Einfluss gewann, die minder strengen und den einzelnen Persönlichkeiten mehr entsprechenden Formen der nun folgenden elegischen, der Jamben- und melischen Dichtung, die dem Ausdruck der Empfindungen mehr Raum gestatteten, den Vorzug erhielten. Die wesentlichen Eigenschaften der melischen Lyrik sind eben: Mannigfaltigkeit des Versmasses, strophische Abtheilungen und ein zu Gesang und Chorreigen geeigneter Rhythmus.

Insbesondere war es Terpander (c. 676), der durch Einführung der siebenaitigen Kithara statt der bisher gebrauchten viersaitigen, durch neue Rhythmen und die Verwendung des Tanzes dem Cultus eine neue Form gab, wobei er ohne Zweifel das bisher in der Musik Geleistete und namentlich die durch ganz Hellas verbreiteten verschiedenen Volksweisen benutzte.

Die nächsten Nachfolger Terpanders schritten auf den von ihm gewiesenen Pfaden vorwärts und scheinen der Musik fast ausschliessliche Sorgfalt gewidmet und die Poesie wenig gepflegt zu haben. — Als der nächste, der Zeit nach, ist hier Olympos zu nennen (etwa 660—620), der neben der von Terpander wohl ausschliesslich benutzten Kithara den Gebrauch der Flöte einführte. — Ihm reiht sich Thaletas an (c. 620), dem nachgerühmt wird, dass er bei den Cultushandlungen, insbesondere bei den Festen des Apollo das lebhafteste, mit ausdrucksvollen Tänzen und rhythmischen Bewegungen verbundene „Hyochem“ einführte.

Wer sich erinnert, welch hohen Einfluss die Hellenen der Musik auf die Stimmung im allgemeinen und auf die Charakterbildung der Jugend insbesondere einräumten und wie noch Plato (Staat) angelegentlich bemüht war, das Anfeuernde der Tonkunst auf die Jünglinge zu benützen, die verweichlichenden Tonarten von ihnen abzuhalten, der wird sich nicht wundern, zu erfahren, dass die zunächst von Terpander ausgehenden religiösen Weisen noch für lange Zeit von späteren Dichtern festgehalten werden mussten. Es ist hierfür charakteristisch, dass, wie berichtet wird, in dem frei-

lich immer conservativen Sparta dem Phrynīs von Lesbos, der die neunsaitige Kithara einführen wollte, zwei Saiten von den Ephoren abgeschnitten wurden.

In der Fortbildung der lyrischen (melischen) Dichtung stellten sich zwei Hauptrichtungen dar. Die eine, die dorische, mit mehr feierlichem Ausdruck, mit künstlichem Strophenbau und Chören, fand hauptsächlich bei Cultushandlungen und feierlichen Gelegenheiten Anwendung; ihr gehörten Alkman (c. 612) und Stesichoros („Choraufsteller“; 632—556) an — später zählten zu dieser Richtung Arion und Pindar, auf die wir noch zurückkommen werden.

Die äolische Richtung bewegte sich in einfacheren Weisen und Instrumentierungen, hatte keine Chöre im Gefolge, und drückte, selbst wenn sie ausnahmsweise bei Cultushandlungen verwendet wurde, vorherrschend persönliche Empfindungen aus. Ausser dem uns schon bekannten Alcäus und der Sappho, gehörte deren jüngere, wie es scheint, weniger begabte Zeitgenossin Erinna dieser Dichtungsform an.

Mit allem diesem gingen während der Herrschaft der Aristokratien andere Neuerungen im griechischen Cultus Hand in Hand.

Standen die aristokratischen Familien den Göttern näher, stammten nicht wenige sogar unmittelbar von ihnen ab, hatten die Unsterblichen durch das Gelingen, das sie den kriegerischen Unternehmungen derselben schenkten, ihren Schutz und ihre Freundschaft für dieselben recht augenscheinlich gezeigt, hatten diese Führer unter himmlischer Leitung Eroberungen vollendet, so war es wohl auch natürlich, dass diese Lieblinge der Götter vor allen den Opferdienst und die Handlungen des Cultus vollbrachten. Wir finden in der That von nun an zahlreiche Familien, z. B. die Lykoniden, die Eumolpiden, die Butaden als Vollführer priesterlicher Handlungen. Doch damit war es noch nicht genug. „Aristos“ war der, der rein und edel im Handeln und Wollen war, — rein — körperlich und geistig. Als eigentlich aristokratischer Gott trat immer mehr Apollo in den Mittelpunkt der Verehrung, mochte gleich Zeus noch höher gedacht werden. War Reinheit das höchste Streben, so musste der, der es nicht vollends war, darnach ringen es zu werden. Hieran knüpfte sich

eine Reihe von Mythen, die Apollo als Drachenbesieger zum Vorbilde nahmen, und erzählten, wie er, vom Blute desselben einmal besudelt, sich körperlich wieder zu reinigen strebte.

Viele Vorstellungen der Sündenreinigung und der Erlösung von den mit Verunreinigung Hand in Hand gehenden Übeln standen hiemit in Verbindung.

Doch gerade jene Siegeszüge an den asiatischen Gestaden, im ägäischen Meere und in fernen Inseln und Festländern sowohl im Osten als im Westen, welche die hellenische Heldenzeit darstellen, halfen nach und nach sowohl im Mutterlande als in den Colonien die eingreifendsten Veränderungen, nicht minder in den religiösen als in den staatlichen Verhältnissen anbahnen. Es bildete sich nach und nach ein Bürgerstand heraus, ihm trat der Handwerkerstand zur Seite, der dem in weiten Meeren getriebenen Handel entsprang. Alle diese Männer fühlten ihre Wichtigkeit, wünschten ihre Interessen in der Nähe und Ferne vertreten. Die bisher an erster Stelle stehenden Aristokratien traten zurück, die sogenannte Tyrannis, d. h. die Alleingewalt eines unter Tyrannis. mannigfaltigen Modificationen durch den Bürgerstand emporgehobenen Herrschers, der sich wiederum nicht auf den Adel, nicht auf die bisher als Lieblinge der Götter angesehenen Männer, sondern auf die Bürger stützte, trat an ihre Stelle. Es lässt sich leicht denken, wie bei der geringen geographischen Ausdehnung von Hellas, bei der fast gleichen Bethheiligung der Stämme an den Colonisationen und den somit überall gemachten ähnlichen Erfahrungen, auch die politischen Schicksale in der hellenischen Welt sich ähnlich gestalteten. So entstand zuerst in Argos durch Pheidon 748 v. Chr. die Tyrannis, die von Aristoteles (Polit. V. 8, 4) als Beispiel angeführt wird, wie aus dem Königthume die Tyrannis sich bildet; ihr folgte solche auf Sikyon, in Korinth, in Megara, in Athen.

Eine ganze Reihe von Gesetzgebungen sowohl in Hellas selbst als in den Colonien übte nunmehr die Reflexion.

So trat die bisherige Begeisterung und hochpoetische Stimmung in den Hintergrund, mit ihr verloren die ritterlichen Gottheiten an Einfluss, selbst Delphi und sein Orakel wurden seltener befragt.

Neuerliche
asiatische
Einflüsse.

Lange Berührung vor allem mit den Asiaten, dann aber mit den verschiedensten Völkern der damals bekannten Erde hatten unter den früher erwähnten Umständen das Überhandnehmen der agrarischen Gottheiten sehr begünstigt. Nach der schon so oft erwähnten Eigenthümlichkeit der Griechen wurde es ihnen ganz leicht, diese anscheinend fremden Gottheiten in ihr Land zu verpflanzen, ihre Attribute zu modificieren und an Sagen und Mythen, die bei ihnen schon längst heimisch waren, anzureihen. Dies geschah mit solchem Eifer und mit solcher Naivetät, dass gar nicht selten den fremden, nun hellenischen Gottheiten genau der topographische Platz angewiesen wurde, auf den jene Mythen ihre Handlungen verlegten. Dergleichen Götter waren besonders Dionys und die Demeter. Mit ihnen zumal verband sich die den Asiaten eigenthümliche, unter ihnen, doch aber auch unter den Ägyptern so verbreitete Feier der wechselnden Naturerscheinungen und des Kreislaufes in dem Naturleben. Die im Frühlinge keimende Saat als liebliches Mädchen dargestellt, die *Kόρη* (Kore), war ihnen die Tochter der Demeter. Im Herbste verschwand sie wie der ursprünglich thrakische Dionysos, doch kehrte sie im nächsten Frühlinge wieder, konnte also nicht gestorben sein. An dieses Kommen und Verschwinden der *Kόρη*, dem Osiris-Dienste so verwandt, knüpfte sich die Lehre und Hoffnung der Unsterblichkeit.

Starkes
Hervor-
treten der
Mysterien.

Zuerst in Eleusis, später an anderen Orten, wurden unter Musikbegleitung und Hymnen die Handlungen der unterirdischen (chothonischen) Gottheiten gefeiert. Nachts wurden in der Umgebung von Eleusis förmliche Umzüge gehalten, die dort und an anderen Orten einzelne Episoden aus dem Leben der Demeter, der *Kόρη* und des Dionysos zum Gegenstande hatten. Ihnen folgten Feste und Darstellungen im Inneren der Tempel, die durch alle Mittel, welche den damaligen Künsten zu Gebote standen, auf die Phantasie der Eingeweihten wirkten. Als Hauptvorwurf galt allen diesen plastischen Darstellungen die sinnliche Aufführung des Wiederfindens nach dem Tode, die Inszenierung der Unsterblichkeit.

Die Mysterien wurden von solcher Wichtigkeit, erlangten eine solche Verbreitung, dass sie in Athen, wie schon angeführt, dem zweiten Archon unterstellt wurden.

Bald wurde den Mysterien und Diensten von Eleusis noch eine andere staatliche Anerkennung zutheil.

Niemand trug dazu mehr bei als Pisistratos, der Tyrann von Athen, und sein Geschlecht. Pisistratos hatte es, wie ja bisweilen Tyrannen auch nach ihm, verstanden, seine Willkürherrschaft durch Umsicht in der Führung der Geschäfte und durch Glanz, den er der Vaterstadt gab, vergessen zu machen: — Prachtbauten aller Art erhoben sich, denen nützliche Einrichtungen sowohl in politischer als gemeinnütziger Richtung, wie Wasserleitungen, sich beigesellten. Alles überstrahlte jener Tempel des Olympischen Zeus, der gegen vier Stadien umfasste (Pausan. I., 18, 6) und freilich erst von Kaiser Hadrian vollendet wurde (Spartianus, Hadrian, 13). Überdies wusste sich Pisistratos mit den gefeiertsten Männern seiner Zeit zu umgeben: an seinem Hofe weilten Simonides *), Anakreon, Lasos von Hermione. Er hatte den Onomakritos mit der Ordnung und Sichtung der vielen im Umlauf befindlichen Gesänge Homers betraut (Cicero, de orat., III., 34; Pausan. VII., 26, 12); so verdankte ihm ganz Griechenland die erste authentische Sammlung der homerischen Gedichte. Auch sonst wird des Pisistratos Regierung von Herodot als eine schöne und mässige, von Thukydidies als eine verständige und tüchtige gerühmt. Aristoteles ertheilt ihm das Lob, dass er „die öffentlichen Angelegenheiten mehr nach Art eines Staatsmannes als eines Tyrannen“ verwaltete, und führt an, „dass oft sprichwörtlich gesagt wurde, die Gewaltherrschaft (Tyrannis) des Pisistratos sei das goldene Zeitalter.“ (In dem neu aufgefundenen Werke des Aristoteles „Staat der Athener“, c. 14 und 16.) Pisistratos beauftragte den eben genannten Onomakritos, die alten Gesänge, welche seit undenklicher Zeit in Attika bei den Festen der Demeter gesungen wurden und gewöhnlich unter dem Namen des Musaios, ja des Orpheus selbst giengen und von den Geschlechtern der Eumolpiden und Lykomiden aufbewahrt wurden (Suidas, Musaios), zu sammeln. Onomakritos entgieng hiebei und bei der ihm aufgetragenen Sammlung

Pisistratos
und
Onomakritos
(um 560).

*) Dieser Simonides war neben seiner dichterischen Begabung, im ganzen Alterthume wegen seiner ausserordentlichen Gedächtnisstärke und der Lehren bekannt, die er zur Stärkung des Gedächtnisses (Mnemonik) angab — wohl der erste — und die in den Schulen gelehrt wurden.

von Orakelsprüchen nicht immer dem Vorwurfe von Einschleibungen und Fälschungen; so behauptet Pausanias von ihm, er habe bezeugt, dass Musaios zu fliegen gewusst habe (Pausan. I., 22, 7). Man fand es sonderbar, dass nach der Sammlung, die Onomakritos von den Gedichten des Orpheus und Musaios veranstaltet hatte, beide sehr ähnlich gefunden wurden, was vielleicht, da Musaios als Sohn des Orpheus galt, sonst — d. h. wenn Onomakritos als zuverlässig gegolten hätte — weniger sonderbar erschienen wäre (Pausan. X., 7, 2). Endlich wurde Onomakritos von Lasos aus Hermione darüber ertappt, dass er in des Musaios Gedichte einen Vers eingeschoben habe, und ward deshalb von Hipparch, des Pisistratos Sohn und Nachfolger in der Tyrannis, aus Athen verbannt, dem es wenig passen konnte, dass des Onomakritos gesammeltes Orakelbuch aus Sprüchen des Orpheus und Musaios, das von Staatswegen zur Aufbewahrung im Tempel der Athene Polias hinterlegt worden war (Herodot V., 90), an Glaubwürdigkeit verlor. Unter den Fälschungen, die in dieser Zeit vorkamen, berichtet auch Plutarch (Theseus, c. 20), dass Pisistratos (vielleicht doch Onomakritos) den Vers Hesiods:

„Heftige Liebe zu Ägla, des Panopeus Tochter,
verzehrt' ihn,“

der ihm für den Ahnherrn Athens wohl nicht recht passen mochte, weggelassen, dagegen den Vers:

„Pirithous und Theseus, der Götter erhabene Söhne“
in die Odyssee (XI., 630) eingeschoben habe. Nichtsdestoweniger finden wir den Hipparch nach seiner Verbannung aus Athen gemeinsam mit Onomakritos in Susa, wo beide, sowie die Aleuaden aus Thessalien, den Xerxes zum Kriege gegen Griechenland reizten. Onomakritos aber „sagte von seinen Sprüchen her. Wo nun eine Schlappe für den Barbaren darin vorkam, davon sagte er kein Wort, sondern nur das Glücklichste daraus, wie es verhängt sei, dass ein Perser den Hellespont überbrücke“ (Herodot VII., 6). Herodot behauptet aber zu wissen, dass dieser Spruch sich gar nicht auf die Perser, sondern auf die Illyrer bezogen habe (Herod. IX., 42, 43).

Diesem in Benutzung seiner Quellen sehr zweideutigen Onomakritos war es, wie oben erwähnt, gelungen, sein Orakel-

buch und die von ihm gesammelten Lehren und Weisungen des Orpheus und des Musaios in den Tempel der Athene unter dem Schutze der Jungfrauen eines der angesehensten Geschlechter in einem Zeitalter zu hinterlegen, in welchem, wie wir bald sehen werden, in Athen Neigung zu Sühnungen und Reinigungen bestand. Kein Zweifel, dass man bereit war, in vorkommenden Fällen sich bei diesen Büchern Rath zu erholen, dass damit und mit den dergestalt gesammelten Geheimlehren ein neuer Schritt im hellenischen Religionswesen gethan wurde.

Hätte das Treiben des Onomakritos bleibenden Erfolg gehabt, so wäre es um den ursprünglichen Cultus der Hellenen geschehen gewesen; die bisherige Ansicht von der Einheit des Körpers und Geistes im Menschen, der durch und durch damit zusammenhängende Anthropomorphismus erhielt dann den Todesstoss; Reinigungen, Selbstpeinigungen wären als nothwendiges Requisite des neuen Cultus an die Stelle der gottesdienstlichen olympischen Spiele getreten. Priesterschaften hätten wie in Klein-Asien oder in Ägypten ihren Einfluss auf die Menge geäußert. Doch wurde dem nicht also. Der Geist der Mysterien blieb seiner Natur nach auf eine verhältnismässig doch immer kleine Anzahl Gläubiger beschränkt, wenn auch, wie wir schon weiter ausgeführt haben, derselbe auf die Zersetzung der griechischen Götterwelt mächtigen Einfluss ausübte.

Eine wichtige Unterstützung und Verklärung des Dionysoscultus gieng von Arion aus Methymna und seinem Gönner, dem „erleuchteten Tyrannen“ Periander von Korinth aus, welcher von vielen als einer der sieben Weisen aufgeführt wird.

Periander hatte das gleiche Interesse an der Förderung der agrarischen Dienste, wie alle anderen Tyrannen. Drängten diese Feste doch die bisher am meisten gefeierten ritterlichen Gottheiten mehr in den Hintergrund!

Die agrarischen Feste des Acker- und besonders des Weinbaues waren, insonderheit die letzteren, immer in stürmischer Weise gefeiert worden. Noch mehr geschah dies jetzt bei ihrer Wiedereinführung von den anatolischen Küsten. In wilder Begeisterung, mit Vermummungen in Bocksfellen,

in ausgelassenen Tänzen und besonders stürmischen Weisen, die nach einem Beinamen des Gottes unter der Bezeichnung „Dithyrambos“ giengen, wurde Dionysos gefeiert.

Hier nun galt es, Mass und Ordnung zu schaffen.

Arion.

Dies gelang dem Arion.

Wenn die Griechen nach ihrer Art das Leben hervorragender Männer in Mythen hüllten, so darf man wohl den Schluss machen, dass dieselben während ihrer Lebenszeit hoch gefeiert wurden. Dies gilt besonders von Vertretern einer Kunst, die ja der Natur der Sache nach nur in Überlieferung fort und fort gerühmt werden konnten. Die Weisen der Musik konnten ja noch durch anderthalb Jahrtausende nicht festgehalten werden, bis Guido von Arezzo im 11. Jahrh. n. Chr. durch die Erfindung der Notenschrift dieses Wunder vollbrachte. Bis dahin konnte nur persönlicher Unterricht von Meister auf Schüler dieselben fortleben machen. Aus diesem Grunde wird uns auch überliefert, dass die Hymnen sowie die Heldenlieder in edlen Familien und später in Sängerschulen fortlebten.

Die Kunst der Musik werden wir uns übrigens auf hoher Stufe, den Einfluss, den sie übte, von grosser Wirkung zu denken haben.

Bei keinem Feste, bei keiner religiösen Übung durfte sie fehlen; auch bei den olympischen und übrigen Spielen wird sie fortwährend erwähnt und wenn wir gleich kein eigentliches Überbleibsel dieser Kunst, kein Tonstück nachklingen lassen können*), so ist doch selbstverständlich, dass ein Volk von so hoher Begabung, von solcher Anlage zur Kunst, wie wir in den ältesten uns überlieferten Werken der Architektur und Sculptur, sowie selbst der Malerei — durch die Vasenbilder — mit Staunen sehen, auch an die Musik hohe Anforderungen gestellt haben wird.

Wie stark und nachhaltend dieser Eindruck gewesen ist, wird uns durch die Mythen, die vom thierebewegenden Orpheus und von Arion auf uns gekommen sind, erläutert.

*) Nach den neuesten Nachrichten aus Delphi (vgl. Cap. 22, Marginale „Delphi“) scheint dies allerdings nicht mehr ganz zutreffend und die Möglichkeit vorhanden zu sein, althellenische Weisen wieder zu hören.

Besonders die in Bezug auf Arion uns durch Herodot (I. 23, 24) überlieferte Sage ist höchst anmuthig. Auf der Heimreise aus fernen Gefilden haben die Schiffer ihn seiner Schätze wegen tödten wollen. Arion aber verlangt, noch einmal, bevor er sich ins Meer stürze, im vollen Sängerschmucke ein letztes Lied singen zu dürfen. Er stimmt nun die „Hohe Weise“ (νόμος ἕρδιος) an und nachdem er geendet, springt er, seinem gegebenen Worte getreu, ins Meer; ihn tragen Delphine an das Vorgebirge Tánaron, wo er dem Meere entsteigt und in seiner Sängerkleidung nach Korinth wandert.

Dieser Arion nun milderte in echt hellenischer Weise die orgiastischen Ausschreitungen der bisherigen Dionysosfeier. Wie bei den übrigen Cultusgesängen wurde auch bei ihr der Chorgesang eingeführt. Die Chorlieder wechselten miteinander ab und ergänzten sich so. Ihnen gesellte sich feierlicher Tanz und Aufstellung des Chores um den brennenden Opferaltar. Stufenweise wurde in diesen Dingen noch von Arion selbst vorgeschritten. Die Chöre hatten bald die dem Gotte zugeschriebenen Thaten nicht nur im Liede zu verherrlichen, sondern auch im Tanze in feierlicher Weise darzustellen. Als dies nach und nach zu einer ziemlich complicierten Handlung wurde, soll Arion die Darstellung jener Person, der der Hauptantheil an der darzustellenden Episode aus dem Leben des Gottes zufiel, einem Vorsänger übergeben haben, während der Chor fortfuhr, die Begebenheiten zu feiern. Bald folgten Bekränzungen mit Epheu oder Weinlaub. Etwa zwanzig Jahre nach Solons Tode konnte Arion diese neuen Dionysien im Haupttempel des Gottes in Athen mit aller Pracht feiern. Thespis aus Ikaria, dem Orte, wo einst Dionysos die erste Weinrebe gespendet haben soll, gieng hierin noch weiter. Maske und ihn auszeichnendes Costum wurden jenem Vorsänger zutheil. Solon soll dieses Getriebe sehr missbilligt haben (Plutarch, Solon, c. 29); doch fand die Sache grossen Anklang beim Volke.

Man sieht, der Anfang zum Drama war gegeben. Es kam nur darauf an, die Vertheilung des Stoffes an den Vorsänger, dem bald eine zweite redende Person folgte, und an den Chor richtig zu treffen.

Wie dies geschah, wie die grossen dramatischen Geister der nächsten Zukunft, Äschylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes dies in bewunderungswürdigster Weise thaten, gehört wohl nicht in den Rahmen dieser Arbeit.

Festzuhalten wird indes sein, dass der Anfang auch dieser (der dramatischen) Kunst einen Theil des Gottesdienstes bildete und sich erst viel später von dieser Bestimmung ablöste.

Ähnlich den Bestrebungen des Onomakritos waren in ziemlich gleicher Zeit mehrere andere. Vor allen war es Pythagoras — wie wir schon früher gesagt haben, der Läuterungen, Askese, Reinigungen des Leibes wie der Seele vorschrieb. Auch er lehrte die Unsterblichkeit; während aber Onomakritos, wie es scheint, auf Kore und Dionysos, d. h. auf den Kreislauf des Lebens als Analogon hinwies und somit mehr auf ägyptischen Lehren Grund fasste, war Pythagoras der Seelenwanderung zugethan. Es ist unmöglich, zu übersehen, dass der Unsterblichkeitsglaube, gleichviel in welcher Form, klar genug darauf hinwies, dass der Mensch aus Körper und Geist bestehe (wenngleich dieser Gedanke sich noch nirgends deutlich ausgesprochen findet), gegenüber der früheren Zusammenfassung des Menschen in ein Ganzes. War aber der Mensch eines anderen Lebens gewärtig, hatte er sich durch Reinigungen und Sühnungen auf dasselbe vorzubereiten, so hatte er in seiner Eigenschaft als Mensch Pflichterfüllungen zu übernehmen, die mithin jedem zustanden. Der Lohn für dieselben winkte jenseits und konnte nicht mehr dem Edelgeborenen ausschliesslich zustehen.

Wie tief aber alle diese Überzeugungen im Glauben des Volkes ruhten, beweist besonders der nicht lange vor der Wirksamkeit des Solon sich abspielende Vorfall mit Kylon. Derselbe hatte im Einverständnis mit seinem Schwiegervater Theagenes von Megara die Burg von Athen besetzt, offenbar, um sich zum Tyrannen von Athen zu machen. Als er nun, von den Athenern belagert, sehr ins Gedränge kam, gelang es ihm zu entfliehen, seine minder glücklichen Anhänger umfassten als Schutzfliehende die Altäre der Eumeniden, wurden aber nach der Hand von Athenern, unter denen besonders die angesehene Familie der Alkmäoniden genannt wird, getödtet. Infolge dessen „herrschte in der Stadt eine

allgemeine Furcht“, . . . überall zeigten sich Gespenster und die Priester erklärten bestimmt, dass durch alle Opfer deutlich auf Blutschuld und Verunreinigungen hingewiesen werde, welche durchaus einer Sühnung bedürften. (Plut., Solon 12.)

Um solchen Fluch, der auf die Athener besonders schmerzlich drückte und auch auf die Beziehungen zu anderen Staaten störend einwirkte, zu sühnen, berief endlich Solon den Epimenides aus Kreta, der als Liebling des Himmels und in göttlichen Dingen für erleuchtet galt. Er vereinfachte den atheniensischen Gottesdienst und beruhigte das geängstigte Volk durch Sühnungen, Reinigungen, Tempelbauten, „womit er die Stadt wieder heiligte und weihte.“ (Besonders weitläufig bei Plutarch, Solon 12; auch bei Pausanias, VII., 2 f.; Thukydidēs I., 126.)

Die Herrschaft der Tyrannen währte in den verschiedenen griechischen Staaten ungleich lange Zeit. Wie sie durch Gewalt und um bald den sehr drückenden Verhältnissen, bald dem überragenden Einflusse eines einzelnen Stammes oder eines einzelnen Menschen entgegenzuwirken, entstanden waren, so zerfielen sie auch wieder durch Gewalt und unter sehr verschiedenen Einflüssen. Ein einziger Tyrann, Pittakos in Lesbos, hatte den Ruhm, nachdem er zehn Jahre hindurch Ordner des Staates gewesen war, freiwillig zurückzutreten, mit der Erklärung, seine Einrichtungen ständen so fest und hätten sich so sehr bewährt, dass sie künftig auch ohne seine besondere Mitwirkung fort dauern würden.

Der Sturz der Tyrannis hatte natürlich überall neue Einrichtungen zur Folge, die aber ohne Ausnahme darauf hinausgingen, die Macht des Volkes festzustellen.

Es mag zu unserm Zwecke genügen, hier nur ganz kurz anzuführen, was sich in den zwei Hauptstaaten Griechenlands, in Athen und in Sparta, vollzog.

In Athen wirkte der Alkmäonide Kleisthenes auf die vollständige Gleichstellung aller Bürger sowohl in einer neuen Ordnung der Stammesverhältnisse, als auch der Verwaltung und Rechtsprechung hin, welche beide eben durch alle Bürger gleichmässig geschahen. Kleisthenes in Athen, 509 v. Chr.

Den beiden ersten Archonten blieben gleichsam in Vertretung der obersten Gewalt und der früheren aus-

Demo-
kratien.

schliesslichen Macht die gottesdienstlichen Handlungen vorbehalten.

„Für die „Stämme“ bestimmte Kleisthenes zehn Stammesheroen, welche die Pythia aus den vorgeschlagenen hundert Stammvätern der Athener bezeichnet hatte.“ (Aristoteles, Staat der Athener, cap. 21.)

Wichtige Bundesgenossen fand Kleisthenes an der alten Freundin seiner Familie, der Pythia, sowie an dem Umstande, dass es sich bei den letzten Kriegen, insbesondere bei dem Schutze, den die Lakedämonier den Pisistratiden gewährten, klar gezeigt hatte, wie der Adel nicht mehr imstande war, die ihm doch zustehende Vertheidigung des Landes allein zu führen, was ihm natürlich nach den neuen Einrichtungen noch weniger gelingen konnte.

Dagegen zeigte sich die Bürgerschaft dieser Aufgabe vollends gewachsen. Als die Coalition der Böoter, Spartaner und Chalkidiker die Zurückkehr zur Adelherrschaft in Athen mit den Waffen in der Hand erzwingen wollte, begünstigte Glück und Tapferkeit so sehr die neue Demokratie, dass die Feinde nicht nur nichts gegen sie vermochten, sondern dass ein grosser Theil von Euböa Athen unterworfen wurde. Dieser letztere Umstand trug wesentlich zum Gedeihen von Athen auch dadurch bei, dass es gelang, viertausend euböische Bauernhöfe auf ebensoviele atheniensische Bürger der vierten Steuerklasse durch das Los zu übertragen, sie dadurch zu Zeugiten zu erheben und auf diese Weise die Wehrkraft von Attika bedeutend zu stärken und Wohlhabenheit zu verbreiten. Diese nunmehr in Euböa Begüterten blieben übrigens Vollbürger von Athen.

Schöner kann man kaum den glücklichen Einfluss schildern, den des Kleisthenes Staatseinrichtungen für Athen hatten, als dies Herodot (V., 78) thut, nachdem er über alle diese Vorfälle berichtet hat: „Die Athener also wuchsen „empor. Es offenbart sich aber nicht bloss in einem Stücke, „sondern allewege, was für eine grosse Sache die bürgerliche „Freiheit ist, sintemal die Athener unter ihren Machthabern „keinem ihrer Nachbarn im Kriege überlegen waren, wie sie „aber der Machthaber los waren, bei weitem die Ersten „wurden. Daraus wird aber offenbar, dass sie unterm Joche

„mit Fleiss sich schlecht hielten, als im Dienste für einen „Gebietter; da sie aber frei geworden, Jeder im Dienste für „die eigene Sache Eifer und Muth zum Vollbringen hatte.“

Ganz anders gestaltete sich die Lage der Dinge in Sparta. Hier war nie eine Tyrannis eingetreten. Hier kam nie eine Demokratie zustande. Wenn wir aber nichtsdestoweniger an dieser Stelle Spartas gedenken, so geschieht dies aus dem Grunde, weil, offenbar unter dem Drucke der Ereignisse im übrigen Hellas, man sich hier gedrängt fühlte, wichtige Veränderungen in der Verfassung vorzunehmen und weil dieselben, auf neuen religiösen Einführungen beruhend, mit den alten religiösen Culten nicht selten in bedeutendem Widerspruche standen. Lykurg hatte einst von Delphi die Entscheidung über die Einsetzung von zwei gleichzeitig regierenden Königshäusern gebracht; den Königen waren die höchsten Priesterwürden übertragen. In der beständigen Furcht, dass das Beispiel, welches in so vielen Staaten von Hellas zur Tyrannis geführt hatte, auch in Sparta Nachahmung finden könnte, obgleich hier schon von vornherein einem solchen Unternehmen im Wege stehen musste, dass immer zwei Könige herrschten, sah sich doch Cheilon veranlasst, die Macht der Könige durch ein ganz ungewöhnliches Institut von neuem zu beschränken. Es war dies die den Königen auferlegte Controle der Ephoren. Vor ihnen, fünf an der Zahl, hatten sich die Könige sowohl in regelmässigen Sitzungen als auch bei jeder ausserordentlichen Gelegenheit, bei der es denselben nöthig schien, zu verantworten. Sie konnten die Könige nicht nur zur Verantwortung ziehen, sie hatten das Recht, denselben Geldstrafen aufzuerlegen, ja sogar sie, wenn sie dreimal der Vorladung nicht nachkamen, zu entsetzen. (Thukydides I., 131.) Über das niedere Volk (Periöken und Heloten) übten sie unbeschränkte Strafgewalt. Die Ephoren führten das Staatssiegel und nach dem durch das Los aus der Mitte seiner Genossen bestimmten ersten Ephoren, nicht mehr wie früher nach dem älteren Könige, wurde nun das Jahr benannt. Den Königen blieb im Kriege der Oberbefehl und das höchste Priesterthum.

So wurde dem zweiköpfigen Königthum eine neue Besonderheit, eine aus fünf Personen bestehende, alle Jahre neu

Cheilon in Sparta (um 580 v. Chr.).
Des Epimenides Einfluss auch in Sparta.

zu wählende Aufsichtsbehörde beigesellt. Aus vielen, die über diese besondere Art der Verfassung geurtheilt haben, wollen wir nur des Aristoteles gedenken, der (Polit. II., 6) tadelt, dass, da die Ephoren aus dem (doch wohl nur adeligen) Volke gewählt würden, sie der Bestechung zugänglich seien, wie er durch ein Beispiel erläutert. Die Könige aber seien genöthigt, „sich mit demagogischen Mitteln“ um die Gunst der Ephoren zu bewerben, „wodurch sie auch auf diesem Wege die Verfassung mit herunter brachten, indem aus Aristokratie (eine Art) Demokratie entstand;“ ebenso, dass die Frauen daselbst, ein zügelloses Leben führten über sie vernachlässigt habe, ein zügelloses Leben führten (ibid. II., 5). (Diesen Unterschied in der Behandlung der Frauen und der Männer und ihre Folge für die ersteren rügt schon etwas früher Euripides in seiner „Helena“.)

Waren die früheren Staatseinrichtungen unter dem Schutze der Götter und theilweise nach dem Ausspruche der Pythia erfolgt, so sah sich Cheilon genöthigt, für seine Neuerungen sich gleichfalls um die Bestätigung einer mit den Göttern vertrauten Autorität zu bewerben. Aus diesem Grunde berief er nach Sparta denselben Epimenides aus Kreta, der die früher erwähnten Sühnungen in Athen vorgenommen und den Bewohnern dadurch so grosse Beruhigung verschafft hatte, der im Geruche seltener Heiligkeit stand und von dem es hiess, dass er von den Göttern besonders regen Verkehrs gewürdigt werde.

Epimenides begann damit, dass er dem Ephorate eine religiöse Unterlage gab, indem er einen Tempel der Pasiphaë (der Allerscheinenden) baute und die Verordnung traf, dass die Ephoren von Zeit zu Zeit im Tempel derselben zu schlafen hätten, offenbar, um sich für „Gesichte“ empfänglich zu machen. So wie Zeus dem Minos alle acht Jahre erschienen war, so sollten die Ephoren im Beginne jedes neunten Jahres gemeinschaftlich den Sternenhimmel betrachten; würden sie hiebei einer fallenden Sternschnuppe gewahr, so deute das darauf hin, dass die Könige oder mindestens einer derselben sich in irgend etwas gegen die Götter vergangen hätten.

Nachdem, Epimenides überdies noch ein Heiligthum errichtet hatte, in dem er Bildsäulen des olympischen Zeus

und der olympischen Aphrodite aufgerichtet hatte, zeigte er durch alles Angeführte deutlich genug, dass er die neuen Staatseinrichtungen des Cheilon vollkommen billige und sie mit der Götterwelt in innigsten Einklang zu bringen wünsche. Zugleich aber war, so viel wir sehen können, in das, wie hervorgehoben wurde, ohnehin schon sehr complicierte Staatswesen der Spartaner eine neue Schwierigkeit gebracht worden. In einem zwischen den Ephoren und den Königen bestehenden Zwiespalte könnten die ersteren sich auf die im Tempel der Pasiphaë ihnen gewordenen Erscheinungen, auf die unter freiem Himmel gemachten Wahrnehmungen als „göttliche Rechtssprüche“ (θεμίστας) berufen, während den letzteren freistand, nach der durch Jahrhunderte geübten Weise durch ihre Sendboten mindestens ebenso gültige „Rechtssprüche“ von Seite der Pythia einzuholen.

Selbst wenn wir nicht mit Aristoteles gemeint wären, in dem Ephorate eine demokratische Anstalt zu begrüßen, so war es doch unmöglich, an dieser Stelle die Einrichtungen des Cheilon und des Epimenides zu übergehen, da sie einen so tiefen Einblick in die religiösen Verhältnisse dieser Zeit gewähren.

Im Laufe des sechsten Jahrhunderts kam — um diese Ereignisse nochmals kurz zusammenzufassen — eine Reihe von Erscheinungen im religiösen Leben der Hellenen zum Durchbruche, die mit ihrem ursprünglichen Cultuswesen durchaus nicht in Harmonie standen. Es sind dies Sühnungen, wie sie besonders in Athen, Weihungen, wie sie namentlich in Sparta — beidemale durch Epimenides auf Ansuchen der einflussreichsten Männer (Solon und Cheilon) — geübt wurden.

Zunächst durch das Vordringen der Colonien wurde der nie erstorbene Cultus der agrarischen Gottheiten, an denen die „Tyranen“ besonderes Interesse hatten, unter Neubelebung der Mysterien, in Hellas mehr als je früher cultiviert. Beider Elemente bemächtigte sich, unter sehr verdächtigen Nebenumständen, Onomakritos. Jedoch schon Kleisthenes stärkte, wie oben — nach Aristoteles — bemerkt wurde, den alten Cultus mit Hilfe der Pythia wieder dadurch, dass er jedem Stamme einen Stammesheros zuwies. Bald

Übersicht
der
Ereignisse
des sechsten
Jahrhunders
in
Bezug auf
den Cultus.

gelang es dem glücklich angelegten Naturell der Hellenen, den Bestrebungen aus der Zeit der Tyrannis ebenso die Spitze abzubrechen, wie Arion den zunächst aus Thrakien stammenden Festen des Dionysos weise Mäßigung auferlegte. Doch blieb ein Rest jener Ansichten von Sühnungen, der einer zweiten Quelle, den Lehren des Pythagoras aus Großgriechenland entstammte, seitdem, zunächst durch Plato, den Ideen der Menschheit, bald mehr, bald weniger lebhaft, zueigen. Der Dualismus des Menschen wurde, wie es scheint, in der Praxis früher angewendet, als derselbe klar und deutlich in der Theorie ausgesprochen ward.

Fünftes Capitel.

Anfänge der Prosa. — Anfänge der hellenischen Philosophie. — Ansichten hervorragender Männer des sechsten, fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr. über die hellenische Religion.

Seit dem Eintreten der demokratischen Verfassungen in ganz Hellas, mit Ausnahme von Sparta, kamen Änderungen im religiösen Volksbewusstsein nicht mehr durch neue Gestaltungen des Staatslebens, nicht mehr so auffallend durch Einwirkung fremder Völker vor, sie ereigneten sich nicht mehr so sprungweise, sondern mehr im langsamen Flusse, der durch die Entwicklung des ganzen geistigen Lebens in Kunst und Wissenschaft vorsichgieng.

Wenn wir es mit Einem Worte aussprechen sollen, so war es vor allem das nach und nach bedeutendere Hervortreten der Reflexion, welches sich nach einer Reihe von Richtungen geltend machte und das ganze Wesen der Hellenen beeinflusste.

Diese wurde ganz besonders durch eine lange Reihe von Gesetzgebungen gestählt und geübt, die schon vor einem Jahrhundert mit Charondas und Zaleukos begannen, sich durch Solons, Kleisthenes' und Cheilons Bestrebungen fortsetzten und mit den durch den Sturz der Tyrannis in ganz

Überhand-
nehmen der
Reflexion.

Hellas nothwendig gewordenen vielen neuen Verfassungen vorderhand endigten. Nichts ist wohl mehr geeignet, das kühle Abwägen von Vor- und Nachtheilen, von Pflichten und Rechten so zu begünstigen, als dies durch das Bearbeiten und Inslebentreten neuer Verfassungen geschieht.

Die glückliche Harmonie des hellenischen Volkes widerstrebt jeder Einseitigkeit, und so sehen wir, dass trotz dem durch Staatseinrichtungen und gleich zu erwähnende andere wichtige Vorkommnisse gegebenen Hervortreten der Reflexion die herrlichsten Dichterwerke klar bewiesen, wie auch die Gebilde der Phantasie hiebei nicht zu kurz kamen.

Wie sehr die Reflexion in den Vordergrund drängte, sehen wir klar daraus, dass ihre Sprache, die Prosa, neben ^{Erste} Anfänge der ^{Prosa. Logo-}graphen. der bis dahin ausschließlich geltenden dichterischen Form zuerst zum Vorschein kam. Je mehr durch Reisen und Bedürfnisse des Handels, des mit ihm verbundenen Schiffbaues, hohes Gewicht auf praktische und wissenschaftliche Kenntnisse gelegt wurde, desto mehr kam die Form, die dichterische Begeisterung, hiebei wenigstens, in Nachtheil. Wahrscheinlich unterschieden sich die dichterische und prosaische Form im Beginne ausschließlich durch den Wegfall des Verses, wie denn hinwieder noch vom Philosophen Xenophanes berichtet wird, dass er seine Grundsätze in dichterischer Einkleidung vorgebracht habe, wie er ja auch bei anderen Gelegenheiten sich als Dichter bemerkbar machte (s. oben Cap. 3) — und auch des Philosophen Parmenides Ansichten durch sein „Lehrgedicht“ „περὶ φύσεως“ auf uns gekommen sind. Auch noch Empedokles, ja selbst die ältesten Astronomen brachten ihre Lehrsätze in dichterischem Gewande. (Vgl. auch Plutarch: Warum die Pythia ihre Orakel nicht mehr in Versen ertheile, c. 18.)

Zwei Richtungen waren es vorzugsweise, in denen ungefähr um's Jahr 540 v. Chr. die Prosa zuerst zur Geltung kam. In den „Sieben Gemächern“ steht Pherekides aus Syros ganz wie ein Nachfolger des Orpheus in Prosa da, während der erste Logograph, Kadmos aus Milet, gleichsam als erster Historiker gelten kann. Er und sein nächster Nachfolger Hekataüs erzählten schmucklos und ohne besondere Auswahl Sagen und Erzählungen, wie sie dieselben eben vernommen hatten. Sie bahnten

gleichsam die Geschichtserzählung an und „die Späteren“ — um den Ausdruck Strabo's (I. p. 18) zu gebrauchen — führten, immer etwas mehr von solchem (dichterischen) Schmucke hinwegnehmend, die Rede gleichsam wie von einer Höhe zu ihrer heutigen Gestalt herab.

Nach drei Richtungen hin ist uns des Thales Name Sinnbild für Fortschritt auf geistigem Gebiete. Er steht, der erste, auf der Liste der sogenannten „Sieben Weisen“. Die Annahme, dass alle zu gleicher Zeit gelebt, und die Anführung ihrer sinnreichen Sprüche zeigen eben vor allem darauf hin, dass der Eindruck festblieb, zu jener Zeit sei die Reflexion unter vielen Menschen und in verschiedenen Gegenden verbreitet gewesen und habe, im Gegensatze zu früheren Zeiten, die Oberhand über die Phantasie und Begeisterung gewonnen. Diese Aussprüche (Gnomen) bilden wohl ganz ungezwungen den Übergang von der Gnomendichtung zur Prosa (vgl. Cap. 3, Gnomendichtung).

Thales und die sieben Weisen. Naturerkenntnis. Jonische Philosophie.

Nicht zufällig ist es ohne Zweifel, dass mehrere dieser Weisen: Solon von Athen, Pittakos von Lesbos, Cheilon von Sparta und Periander von Korynth — den praktischen Gesetzgebern angehörten.

Thales war aber auch der erste, der praktische Kenntnisse der Natur besaß oder wenigstens als ihr erster Förderer unter den Griechen galt. Freilich konnte dieser Einfluss — besonders in Beziehung auf religiöse Ansichten — sich lange Zeit hindurch nur sehr sparsam geltend machen und war bloss auf die Personen der Adepten selbst beschränkt.

Der Natur der Sache nach und entsprechend dem griechischen Geiste, war zuerst das Streben nach Naturkenntnissen rein theoretisch; nichtsdestoweniger ist es doch unumstösslich, dass die nicht zahlreichen Adepten der Lehre, welche mit Naturereignissen vertraut waren, sogar im Stande waren, ihr Wiedereintreten vorherzusehen (man denke an die Vorherbestimmung einer Sonnenfinsternis durch Thales) und dass sie die agrarischen Gottheiten, welche damals so sehr in Aufnahme waren, unmöglich mit unbedingter Verehrung betrachten konnten.

Mit Thales beginnt die Reihe jener Männer unter den Hellenen, von denen wir wissen, dass sie überhaupt über das

Wesen der Dinge nachsannen und daher im eigentlichsten Sinne des Wortes den Namen von Natur-Philosophen verdienten. Hinsichtlich ihrer religiösen Ansichten waren sie durchwegs Pantheisten, und es ist schon oben weitläufiger erörtert worden, wie viel ihre Ansichten und ihre Lehren zur Auflösung des hellenischen Götterwesens beitrugen.

Es ist auffallend genug, dass in ziemlich kurzen Zeitintervallen sich drei verschiedene Hauptbemühungen, das Wesen der Dinge zu ergründen, herausstellten.

Allerdings scheint der Jonier Thales wenigstens um ein halbes Menschenalter den beiden übrigen vorausgewesen zu sein. Er gründete die jonische Schule, die sich zunächst mit dem Wesen und Bestehen der Ursubstanz beschäftigt, während ihr Gründer die Fragen über Entstehung, Veränderung und Vergehen (Aristoteles — Metaph. I., 3 — nennt dies theologische Fragen) seinen Nachfolgern hinterlässt. Diese Ursubstanz sieht er selbst im Wasser, während seine nächsten Nachfolger sich dieselbe bald ebenso, bald als nicht näher bestimmbar (Anaximander), bald auch als Luft oder als Äther dachten.

Die zweite Richtung gieng von dem in Samos geborenen, doch hauptsächlich in Unter-Italien wirkenden Pythagoras aus. Er war von der Harmonie des Weltalls, wie sie zunächst ihm, dem Mathematiker, im regelmässigen Lauf der Gestirne und in dem durch bestimmte, berechenbare Verhältnisse der Töne sich kundgebenden Einklänge darstellte, dergestalt erfasst, dass er eben im Verhältnisse der Zahlen im allgemeinen die Weltordnung aufsuchte. (Vergl. auch Cap. 2 Pythagoras.) Diese Richtung ist aber nicht nur durch ihre praktische Gestaltung des Staatslebens (Pythagoräischer Bund, auf den im Verlauf dieser Arbeit schon öfter hingewiesen wurde), sondern überdies dadurch merkwürdig, dass Pythagoras, ohne Zweifel theils an animistische Ideen, theils an Mysteriendienst, theils vielleicht auch an ägyptische oder indische Lehren anknüpfend, durch die seinen Adepten auferlegten Lebensregeln wenigstens praktisch die Doppelnatur des Menschen hervorhob, und der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, sei es auch vorderhand nur durch die Idee der Seelenwanderung, vorarbeitete.

Die dritte dieser Richtungen stammte gleichfalls von einem Jonier, dem Xenophanes, der in Elea, in Unter-Italien, wirkte. Ihm fielen Gott und Natur in Eins zusammen, so dass er im eigentlichsten Sinne des Wortes „Pantheist“ war. Ihm musste demnach Vielgötterei unerträglich erscheinen, und wir haben schon an einer anderen Stelle von der scharfen Gegnerschaft gesprochen, welche er dem hellenischen Cultuswesen widmete.

Es gehört in die Ausführungen einer Geschichte der Philosophie, zu zeigen, welche Veränderungen in den Ansichten der einzelnen Philosophen und der genannten Richtungen im ganzen nach und nach sich Bahn brachen.

Für unsere gegenwärtige Aufgabe mag es genügen, auf die werdende Philosophie, als eine ganz neue, künftig Bahn brechende Erscheinung hingewiesen zu haben und neuerdings zu betonen, dass sie mit dem Cultuswesen der Hellenen sich nicht gut vertrug, wie wir dies (im 2. Cap.) erläutert haben. Doch war dieser Gegensatz zufolge der oben angegebenen Richtungen ein verschiedener. Die Männer der jonischen Schule und deren unmittelbare Nachfolger kehrten diesen Widerstand gegen die Bewohner des Olympos am wenigsten hervor, obgleich Aristoteles (de anima, I., 5) schon dem Thales den Ausspruch in den Mund legt, „dass alles voll Götter sei.“ Der Bund der Pythagoräer, ein gemeinschaftliches und auf Sittenreinheit beruhendes, gesellschaftliches Leben anstrebend, verstieß, wahrscheinlich am meisten durch seine dorisch-aristokratische Form, gegen die in manchen griechischen Staaten bestehenden Einrichtungen. Am schroffsten, wie es uns bedünkt, zumeist in theoretischer Weise, stellte sich der Eleate Xenophanes dem hellenischen Cultus entgegen. (Siehe oben Cap. 2.)

Doch blieb das Auflehnen der jonischen und der eleatischen Schule lange nicht sehr beachtet; sei es, dass ihr Widerstand gegen die religiösen Einrichtungen überhaupt ein mehr theoretischer war, sei es, dass die Anzahl der an ähnlichen Bestrebungen sich Bethelligenden geraume Zeit eine ziemlich geringfügige blieb.

So wenig jedoch „die genaue Schilderung und die Erwähnung der Veränderungen, die nach und nach besonders

in der ersten und dritten der genannten philosophischen Denkweisen eintrat, in den Rahmen unserer gegenwärtigen Aufgabe passt, so mögen uns doch noch einige Bemerkungen gestattet sein.

In der jonischen und in der eleatischen Schule widmete man dem Menschen zunächst geringere Aufmerksamkeit. Dies mag die Hauptursache davon sein, dass in den genannten beiden Schulen der Mensch vorerst als ein Ganzes gedacht blieb. Dieser „Monismus“ war ein völlig naiver, d. h. man dachte eben durchaus nicht an eine Doppelnatur. Dieser Umstand würde den Monismus der antiken Welt von einem modernen, bewussten, welcher alle Phasen der über Körper und Geist so lange geführten Discussionen, welcher alle Doctrinen, die über Körper und Seelenwesen seit langen Jahrhunderten aufgestellt worden sind, Physiologie, Psychologie, Rechtswissenschaft u. s. w. genau kennt und doch auf die Einfachheit des Menschen zurückkehren wollte, sehr wesentlich unterscheiden.

Der eifrigste Verfechter des modernen Monismus (E. Haeckel, der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Bonn, 1893) nennt „Monismus“ die „einheitliche Auffassung der Gesamtnatur“ und betont dabei ausdrücklich „die grundsätzliche Einheit der anorganischen und der organischen Natur“ (S. 9). Für diese Schule „ist ein immaterieller „lebendiger Geist ebenso undenkbar, als eine todte, geistlose „Materie; in jedem Atom ist beides untrennbar verbunden“ (S. 27.) Da aber, nach Haeckels eigener Angabe (S. 40), „die Grundfrage von dem Zusammenhang von Materie und Kraft, nicht gelöst ist und er, mit Kant, den Nachweis, „dass wir das eigentliche Wesen der Substanz, das „„Ding an sich““ — oder den Zusammenhang von Materie und Kraft — zu erkennen“ im Stande seien, nicht für erbringbar hält, so wird wohl niemand eine Nöthigung fühlen, den Grundsätzen der neuen monistischen Schule beizutreten, bis jener Beweis erbracht sein wird.

Wenn wir gleich eines näheren Eingehens in die Lehren der alten hellenischen Philosophenschulen uns enthalten müssen, so sei es uns doch gestattet, in einigen Beispielen auf die enorme Denkerarbeit hinzuweisen, die schon in jener frühesten

Dämmerung der Philosophie vollbracht wurde, deren Riesenhaftigkeit sich uns dadurch klar erweist, dass die heutige Wissenschaft hie und da an die antike sich anlehnt, wobei ohne weiteres zugegeben werden darf, dass in dieser oft nur Ahnungen vorwalteten und dass sie des festen Grundes des Experimentes fast immer entbehrt.

Ein einziger Mann, freilich nicht der allerältesten einer, Empedokles, liefert uns mehrere Belege zu dem Gesagten. Nach der Ansicht des Empedokles entstanden Pflanzen und Thiere aus der Erde, und er nahm zufolge seiner Lehre von der Harmonie (Liebe), durch welche die zusammengehörigen Elemente vereinigt werden, einen stufenweisen Fortschritt zu vollkommeneren Erzeugnissen an. Dergestalt seien ursprünglich nur einzelne Gliedmassen aus der Erde hervorgekommen, die nach und nach ihre feste Gliederung erhielten. Wie nahe diese antiken Ansichten den modernen stehen, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. (Zeller, Grundriss der Gesch. d. Philosophie, Leipzig 1883, S. 63—64.)

Empedokles kennt die Thatsache, dass die Sinneseigenschaften eines Zusammengesetzten von der Art seiner Zusammensetzung abhängig sind. Er deutet diese Erkenntnis zuvörderst durch einen ungemein vielsagenden Vergleich an. Um die unendliche Mannigfaltigkeit der Eigenschaften zu erklären, welche die Dinge unseren Sinnen darbieten, erinnert er an den Process, der sich fortwährend auf der Palette des Malers abspielt. Mit den vier Grundstoffen Feuer, Luft, Wasser und Erde vergleicht er die vier Grundfarben, deren sich die Malerkunst seinerzeit zu bedienen pflegte, und aus deren vielfach abgestufter Mischung unzählige Abarten und Nuancen hervorgehen. Dieser Vergleich — denn er ist nicht mehr — enthält jedenfalls einige Elemente der Erklärung. Der bloss quantitative Unterschied nämlich in der Verbindung zweier oder mehrerer Stoffe begründet einen qualitativen Unterschied in den Sinneseigenschaften des Zusammengesetzten.

Übrigens liegt im Vergleiche des Empedokles zwischen den Grundfarben der Palette und den vier Grundstoffen eine Anticipation der Lehre von den Proportionen oder Äquivalenten

der Chemie unseres Jahrhunderts. Auch in der Annahme wandellosen Bestandes der Grundstoffe neben proteusartiger Vielgestaltigkeit zusammengesetzter Bildungen stimmt Empedokles mit der modernen Chemie überein. (Empedokles, bei Dr. Theodor Gomperz, „Griechische Denker,“ Leipzig 1894, S. 183 ff.)

Xenophanes erkannte Versteinerungen als Meeresbildungen, was ihn zu der freilich irrigen oder wenigstens in ihrer Anwendung sehr übertriebenen Ansicht verleitete, dass die Erde sich aus dem Meere gebildet habe.

Derlei Ansichten, wohin auch die ursprünglich den Joniern eigene von der ewigen Gleichartigkeit des weder entstandenen noch vergehenden Urstoffes gehört, mögen uns bei erster Betrachtung, da sie nicht streng erwiesen werden, als von minder grosser Bedeutung erscheinen, doch wird einige Überlegung uns bald überzeugen, welche Geistesarbeit, im Anfang der Tage der Naturerkenntnis, dergleichen Gedanken zugrunde liegen musste.

Erst mit dem Zeitgenossen des Empedokles, Anaxagoras, der — wie Aristoteles (Metaphys., I., c. 3) sich ausdrückt — chronologisch dem Empedokles vorangeht, aber seiner Bedeutung nach eigentlich später anzusetzen wäre, tritt wieder eine neue Periode der griechischen Philosophie uns vor Augen, mit welcher wir uns bald etwas genauer zu befassen haben werden.

Es sei gestattet, hier nochmals darauf zurückzukommen, dass mit der Spruchweisheit und den ersten Zusammenfassungen der Philosophie und fast gleichzeitig mit den frühesten Aufzeichnungen der Chroniken und Sagen, die Prosa beginnt, die sich anfangs nur dadurch von der Poesie zu unterscheiden scheint, dass der Vers wegfällt.

Wenn bisher allen Phasen des hellenischen Cultus eine Wandlung der vorherrschenden Poesie zur Seite gieng, so war dies nicht weniger bei den zuletzt erörterten, welche im Laufe des 6. Jahrhunderts platzgriffen, der Fall. Zunächst war es Arion, von dem wir schon oben gehandelt haben, der in das Cultuswesen tief eingriff, während die Repräsentanten der nun emporkommenden melischen Dichtung Alkaios,

Sappho, Erinna, Stesichoros und der Fabeldichter Äsop demselben ferne standen.

Demokratien
(Perserkriege)

500 v. Chr.

Während auf der einen Seite in politischer Hinsicht, wie früher dargethan, die Tyrannis in Hellas gewichen war und mit Ausnahme von Lakedämon überall demokratische Verfassungen eingeführt wurden, hatten in den geistigen Anschauungen die soeben geschilderten Veränderungen sich Bahn gebrochen, in jener Periode, in der es sich entscheiden sollte, ob Europa oder Asien der Sieger der Welt zu bleiben habe. Jene kräftige Zeit, die Marathon und Salamis, die Miltiades, Themistokles, Leonidas, Cimon sah, sie zählte nicht nur im Felde, sondern auch unter den Siegern im geistigen Kampfe felsenfeste Männer.

Nie wohl im ganzen Bereiche der Geschichte tritt eine solche Schnellebigkeit ein, als wie wir sie mit staunendem Blicke damals in Hellas auf staatlichem und rein geistigem Gebiete sehen. Und in der That, vom Beginne der Perserkriege (500 v. Chr.) bis zur Einnahme Athens durch die Spartaner (404 v. Chr.) verflossen nicht ganz hundert Jahre. Sie umfassen die Bildung von Griechenlands Bewohnern zu einem Volke — wengleich nicht im politischen Sinne, — den grössten Aufschwung desselben und den staatlichen Niedergang von Hellas, die grösste Blüte aller bürgerlichen und militärischen Tugenden, das festeste Zusammenhalten der Bundesgenossen, — sowie den geistigen Verfall, moralische Erniedrigung und die bitterste Gehässigkeit der Hellenen gegen Hellenen; das leise Beginnen von Kunst und Wissenschaft, die üppigste Blüte von beiden, sowie die Keime des Verfalles, das blosse Beschäftigtsein des hellenischen Geistes mit Fragen der Aussenwelt, und Theorien über das Sein und Werden der Dinge; die Einkehr in sich selbst, die widerlichste Rechthaberei, und zum Abschluss das tiefe Eingehen in Fragen der Selbsterkenntnis; die innigste, wärmste Religiosität, das plötzliche Verwerfen des noch soeben Geglaubten, Frevel und Gotteslästerung — — alles fällt in diese Zeitperiode. Veränderungen, wie sie sonst bei allen Völkern lange Jahrhunderte in Anspruch nehmen, gehen hier in der kurzen Frist von etwa hundert Jahren vor sich. Zeitgenossen gehören bald einer früheren, bald einer kaum erst anbrechenden Periode

der Anschauungen mit vollem Herzen an, und es entsteht ein solches Durcheinander, wenn man die Überzeugung jener Personen betrachtet, welche dieselben Ereignisse erleben, dass man bei der Entwicklung verschiedener Phasen besonders der religiösen Ansichten von der Gleichzeitigkeit abzusehen genöthigt ist, und nichts erübrigt, als die einzelnen grossen Männer der Zeit je als Repräsentanten dieser Veränderungen zu betrachten.

So war es auch in den vorzugsweise religiösen Ansichten, obgleich wir abermals darauf hinweisen müssen, dass diese im ganzen Alterthume und vor allem in dem damaligen Hellas sich durchaus nicht dergestalt von staatlichen und etwa sonstigen geistigen Bestrebungen loslösen liessen, wie dies in der modernen Zeit so oft, wenigstens anscheinend, der Fall ist.

Wie die Zeit des Beginnes der Perserkriege die Zeit des angestrengtesten Zusammenraffens aller geistigen und physischen Kräfte in Hellas ist, so war es auch, man gestatte uns das Wort, die Zeit des robustesten Götterglaubens, die Zeit, wo man des Cultus in der hergebrachten Weise sich erfreute und wo die Sitte im edlen Einklange mit dem Götterglauben war.

In der langen Zeit, in welcher die Göttermythen Glauben fanden, hatte sich eine höchst wichtige Veränderung herausgebildet. Sie fand vor der Hand zunächst bei einer auserlesenen Schaar Verbreitung, wurde in der Zeit der Perserkriege und der nachfolgenden Periode zuerst von Dichtern und dann in verschiedener Form von den grossen Philosophen ausgesprochen, bis sie sich nach und nach durch freilich in dieser Periode noch ungeahnte Einflüsse einem grösseren Kreis von Gläubigen erschloss. Endlich blieb sie für alle Zeiten bei allen der abendländischen Bildung zugänglichen Völkern die Hauptansicht in den religiösen Culten.

Die Zeit der Perserkriege und Religion. Überhandnehmen der Idee des Monotheismus bei Pindar und Äschylos.

Wir sprechen von der immer steigenden Überhandnahme des Monotheismus.

Hatten die Mythen auf viele Götter hingewiesen, so war durch die früher weitläufig auseinandergesetzte Opposition gegen dieselben von Seite der Philosophen und Dichter der Glaube an sie mehr und mehr geschwunden, die Macht des einen unter ihnen, des Zeus, wurde mehr hervorgehoben, seine Herrschaft reiner gedacht und veredelt, die Genossen

des Olymp ihm bedeutend untergeordnet. (Vgl. „Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen“ in: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhaltes von E. Zeller, Leipzig 1865.)

Den eingreifendsten Schritt in dieser Richtung machten Pindar und Äschylos.

Pindar.

Auf das reinste und schönste gelangt bei Pindar (522—442) einerseits die hohe Natur und Bestimmung des Menschen, andererseits aber das Höherhabene der Götter zum Ausdrucke. Was gäbe es in dieser Beziehung Ausdrucksvolleres und Bezeichnenderes, als wenn der Dichter singt (Nemeen VI., 1):

„Eins ist der Menschen, eins der Götter Geschlecht,
„Von einer Mutter athmen wir beiderseits,
„Aber gänzlich geschieden trennt uns der Kräfte Mass,
„So dass das eine ein Nichts, dort der eherne Himmel
„Bleibt ein ewig sicherer Sitz.
„Dennoch gleichen in etwas,
„Sei es an hohem Verstand, oder an Körperkraft, wir
den Unsterblichen;
„Wissen wir gleich nicht, welchem Ziel,
„Weder bei Tag noch bei Nacht,

„Das Schicksal uns entgegen zu laufen gebeut.“ —
Die Götter, bei denen es steht, alle Dinge zu lenken,
sind ihm gütig, wenden aber ihre Liebe nur den Guten zu.
(Olympica II., 65):

„Es lebt

„Bei der Götter Lieblingen,
„Wer immer hier des Eidschwurs Treue froh bewahrt,
„Ein harmloses Leben
„Auf ewig“

Und besonders Nemeen X., 54:

„Wahrlich, Göttersöhne sind geboren.“ —

Dem hohen Ideale, das Pindar von der Gottheit im Herzen trägt, entspricht es, wenn er offen gegen das Unsittliche mancher Göttermythen auftritt. So z. B., als er nach der Erzählung der gewöhnlichen Sage der Tantaliden hinzusetzt (Olympica I., 52):

„Fern sei es von mir, der Frassgierde zu zeihen
„Die Seligen. Ab wend ich mich.“ —

Einen grossen Fortschritt in der Ansicht über die Gottheit beurkundet Pindar dadurch, dass er den Monotheismus mehr und mehr hervorhebt, wie er denn auch die Ausdrücke θεός und δαίμων fortwährend im Singular gebraucht, *) während diese Anwendungsweise bei Homer nur als Ausnahme vorkommt. (z. B. Ilias IX., 49, Od. II., 372, XV., 531.)

Während die früheren Griechen, besonders die jonischen Philosophen, auch oft von einer Gottheit sprechen, die ihnen aber in Pantheismus aufgeht, ist dem Pindar die Gottheit eine Person, und wenn er auch im Volksglauben befangen dies nicht scharf ausdrückt, so tritt doch Zeus bei ihm dergestalt in den Vordergrund, dass die übrigen Götter im Vergleiche mit ihm nahezu verschwinden.

Wichtig ist uns die Ansicht so vieler, dass Pindar (wie ja auch Aeschylus) vom „Neid“ der Götter viel besorgte. Wenn wir genau zusehen, so ist das wohl nicht im wörtlichen Sinne zu nehmen, sondern das betreffende Wort (φθόνος) dürfte mehr jener Erbitterung der Götter entsprechen, die der Überhebung (ὑβρις) der Sterblichen unabweislich folgt.

So oft und eingehend Pindar übrigens von der Macht der Götter spricht, so ist ihm dieselbe doch nicht vollends unbeschränkt; sie untersteht den Gesetzen des Schicksales, doch ist der wechselseitige Verband, der zwischen den Göttern und den Schicksalslenkerinnen (μοίραι) besteht, schwankend angegeben und nicht deutlich zu erkennen.

Diesen Ansichten von der Gottheit und den Menschen entsprechen auch die ethischen Begriffe des thebanischen Sängers. Besonders durchdrungen scheint er von der Pflicht, den Göttern gegenüber in den gehörigen Schranken zu bleiben. Die Überhebung gegen die Götter ist ihm Hauptverbrechen,

*) Anmerkung. Ähnlich bestanden bei den Hebräern für die Gottheit die Namen Elohim und Jehovah; ersterer, eine Pluralform aus der Zeit, da sie verschiedenen Göttern dienten, wurde später, als der Monotheismus siegte, nur mehr als Ausdruck der kosmischen Thätigkeit Gottes gebraucht. Der geheiligte Name „Jehovah“, den man soviel als möglich auszusprechen vermied, der im Tempel selbst mit „Adonai“ vertauscht wurde und dessen genaue Aussprache nach der Zerstörung Jerusalems völlig unsicher geworden sein soll, — bezeichnet Gott in seinen Beziehungen zu seinem Bundesvolke. Schon in der alexandrinischen Übersetzung (Septuaginta) wurde statt desselben ausschliesslich „Herr“ gesetzt. (Döllinger, Judenth. u. Heidenth., S. 822.)

vor dem er eindringlich und wiederholt warnt. Seinem frommen Gemüthe ist die Erfüllung des Gebetes, der Frömmigkeit willen, gewiss. Er zweifelt nicht (108. Fragment), dass der Geist (εἰδωλον), der den Göttern entstammt, fortlebt, so wie ihm ein Gott das hier auf Erden vollbrachte Gute belohnt, doch den Frevler mit strenger Strafe heimsucht, (II., Olympische Epinikie, Stroph. 4 und Antistr. 4). —

Aeschylus.

Viel deutlicher noch tritt Aeschylus (525—456) für die Idee des Monotheismus ein. Die schönste Wandlung, welche die Gottes-Idee in ihm und in seinen Zeitgenossen machte, spricht sich in seinen Tragödien aus. Wie sehr übrigens auch Aeschylus der Volksreligion gehuldigt, wie fest er an die Macht der einzelnen Götter geglaubt, geht unstreitig aus einzelnen seiner Ausserungen hervor; so behauptete er nach Pausanias (I., 21, 3) Zeugnisse von Dionysos seinen Dichterberuf empfangen zu haben, und die Demeter nennt er seines Geistes Nährerin. (Aristophanes, Frösche, 886.)

Er schildert in den Eumeniden das Unterliegen der alten grausam Götterwelt und das Eintreten milderer Götter. Vor allem betont er die Allgewalt des Zeus, der bei ihm noch mehr in den Vordergrund tritt als selbst bei Pindar; dahin gehört auch jene grosse Scheu vor jeder Überhebung gegen die Götter, dahin endlich die Lehre vom Neide der Götter.

Viel mehr aber und an vielen Stellen ist bei beiden Dichtern das Strafrecht der Gottheit und die Lehre hervorgehoben, dass den Ungerechten jenseits Strafe, den Gerechten Belohnung zutheil wird. So (Agamemnon, 351) singt der Chor: —

„Wie er's beschloss vollführt er's. Einer sprach wohl:
„Der Götter Stolz achtet's nicht, wenn der Mensch
„Das Heil'ge frech niedertritt.
„Er sprach ein unfrommes Wort.“ —

oder (167):

„Auch in Träumen wallt ja vor das Herz
„Schuldbewusst Seelenangst, und es keimt
„Wider Willen weiser Sinn.“

So ist es nach Pindar (Suppl. 647) Zeus, der die Weltordnung nach uralten, von ihm selbst aufgestellten Satzungen handhabt, der den Guten belohnt und den Frevler bestraft

(Suppl. 387). — (Vgl. Buchholz: „Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Aeschylus,“ Leipzig 1869, S. 173.)

So singen die Eumeniden:

„Wer lauter die Hand
„Mit lauterem Herzen emporhebt,
„Nie trifft ihn von uns der vergeltende Zorn;
„Harmlos durchwaltet er das Leben.
„Doch wer sich, wie der, durch Frevel entweiht,
„Und die blutigen Hände zurückzieht,
„Da treten wir kühn als Zeugen des Rechts
„Der Gemordeten auf, und fordern von ihm
„Vollständige Sühne der Blutthat.“ (Eumenid. 303.)

So singt auch der Chor der „Schutzfliehenden“:

„Mit gleichschwebender Wage schaut Zeus den
„Stand beider Parteien, er lässt den Bösen
„Böses, den Guten Gutes angedeihen.“ —

Und endlich wäre hierher auch die Stelle im Agamemnon (1512) zu beziehen, wo der Chor singt:

„Wer fällt, fällt; wieder büsst der Mörder.
„So lange Zeus waltet, waltet dies Gesetz:
„Wie jeder that, also muss er leiden.“

(Donners Übersetzung, wie auch die früheren Citate aus Aeschylus.) —

Es galt, durch mehrere Anführungen zu zeigen, dass die Ansicht von Lohn und Strafe nicht etwa bloss an einzelnen Stellen ausgesprochen wird. Ausdrucksvoller noch, und für den grossen Dichter in mehrfacher Hinsicht charakteristisch lässt Aeschylus den Chor der Eumeniden also sprechen (Eumenid. 520):

„So wird der Mann, der sonder Zwang gerecht ist,
„Nicht unglücklich sein, versinken ganz in Elend
„Kann er nimmer, indes der frevelnde Verbrecher
„Im Strome der Zeit gewaltsam untergeht,
„Wenn am zerschmetterten Maste das Wetter die
„Segel erreicht, er ruft, er ruft, von keinem Ohr
„Vernommen; seiner lacht die Gottheit jetzt,
„Sieht ihn in Banden der Noth verstrickt
„Nun nicht mehr stolz, die Felsbank

„Fliehen. an der Vergeltung Fels scheidert sein
„Glück, und unbeweint, versinkt er.“*)

Wir wissen wohl, dass die Rolle des Gesetzgebers mit seinen strengen, des Staates Wohlfahrt zunächst bedenkenden Satzungen eine andere ist, als die Aufgabe des Ideale schildernden Dichters. Wir können jedoch hier die Bemerkung nicht unterdrücken, wie fein und poetisch die Beziehungen des Ehebundes bei unseren beiden Dichtern geschildert sind, wie schön sie von den — man verzeihe uns das Wort — rohen Schilderungen abstechen, die wir in den Anordnungen Platos finden. So ist bei Pindar die Ehe unter den Schutz der Hera und Aphrodite gestellt. Der Bruch des Ehebundes ist ihm das scheusslichste Verbrechen (Pyth. XI., 24). Wie sehr erfreut die hochpoetische Auffassung, in welcher Pindar die zartesten Saiten des Geheimnisses der Liebe an vielen Stellen und besonders in dem 9. pythischen Siegesgesange feiert. Eingehender noch in dieser Beziehung ist Aeschylos. Der Ehebund muss nach ihm ein von beiden Seiten freiwillig geschlossener sein (Supp. 214 und Supp. 1001). Das Schicksal hat Mann und Weib zusammengefügt. Zeus (Supp. 192), Hera und Kypris sind die Schutzgötter desselben. Auch ihm ist ein Vergehen gegen die Heiligkeit der Ehe ein furchtbares Verbrechen. So sagt der Chor der Grabspenderinnen (75):

„Wer keusche Brautgemächer kühn erstürmt, wird nie
„Gesühnt; und strömten alle Ström' auf Einer Bahn
„Vereint, morderother Hände Fluch
„Hinwegzuspülen: strömten all' umsonst daher.“

*) In sehr geistvoller Weise spricht sich Alfred Freih. v. Berger über den dichterischen Charakter des Aeschylos aus (Feuilleton der N. Fr. Pr. v. 1. Dec. 1892):

„In der Dichtung des Aeschylus ist deutlich zu bemerken, dass die Phantasie des Dichters zur Vision hindrängt, sein Fühlen zum ekstatischen Übermass. Psychologisch gehört er zum Schlage des Propheten Jesaias. Er stellt sich nicht die Dinge lebhaft vor, er hat Gesichte; er spricht nicht mit dem Bewusstsein, sich sinnreicher Redefiguren zu bedienen in treffenden Metaphern, sondern, wie ein wahrträumender Seher muss er sich seine Gedanken aus der Folge glühender Bilder herausdeuten, in welcher sie sich ihm offenbaren. Daraus erklären sich die vielen Dunkelheiten bei ihm. Es ist die Dunkelheit eines Sehers und Propheten, der deutungsvolle Bilder schaut, nicht Gedanken denkt.“

Nicht vergessen ferner können die Stellen werden, in denen Orest (Choephoren 993), Cassandra (Agam. 1190) und der Chor im Agamemnon (1367) sich in den heftigsten Ausdrücken gegen die Gattenmörderin Klytemnästra äussern. So sagt, um nur noch Eines anzuführen, Elektra in der obenbezeichneten Stelle:

„Und solchen Frevel wagt ein Weib, wird Mörderin
„Des Mannes! O, welches Ungethümes Name ziemt
„Der Argen? Nenn' ich Natter, nenn' ich Skylla sie,
„Die tief in Felsenschlünden haust, der Schiffer Fluch,
„Wuthvolle Todesmutter, die sühnlosen Mord
„Zuschnaubt den Freunden?“ — —

Der Dritte (allerdings etwas jüngere) der Zeitgenossen, Herodot (484—408), sieht bei jedem Schritte das Walten der Religion bei Herodot. Gottheit in den menschlichen Dingen und erblickt in den Orakeln unzweifelhafte Kundgebungen des göttlichen Willens. Er nimmt die mythische Grundlage der griechischen Geschichte gläubig an, die göttliche Abkunft der griechischen Dynastengeschlechter ist auch ihm Thatsache. Galt doch Zeus überhaupt für den physischen Stammvater der meisten königlichen Geschlechter, wie ja auch Hesiod singt (Theog. 94—96):

„Denn von der Musen Geschlecht und dem fernhin
treffenden Apollo
„Stammten die Sänger auf Erden und saitenspielende
Männer,

„Aber die Kön'ge von Zeus.“

Bei all seinem Glauben jedoch behandelt er einzelne Mythen kritisch, wie z. B. das Wunder von Dodona; der historische Sinn ist bei ihm oft stärker als der religiöse Glaube und seine Naturkenntnis verwehrt ihm, ein Erdbeben geradezu als Poseidons That zu betrachten. Den Nationalgöttern ergeben, drückt er sich doch häufig monotheistisch aus, hierin ohne klares Bewusstsein dem Zuge seines eine Einheit der göttlichen Weltregierung fordernden Geistes folgend. Weil ihm aber die Götter mangelhafte, beschränkte, selbst wieder der höheren Macht des Schicksales untergeordnete Wesen sind, so erscheinen sie ihm zugleich als neidische Mächte, welche, selber nicht der ganzen Fülle der Glückseligkeit theilhaft, auch den Menschen ein hohes Mass des Glückes

nicht gönnen und nicht nur den Übermüthigen, sondern auch den Schuldlosen, aber Allzuglücklichen verfolgen. (Herod. 1, 32, Krösus und Solon 3, 40. Amasis und Polykrates.)

Auch Missbilligung der Art und Weise, wie das Delphische Orakel sich hinsichtlich der Spartaner, der Pisistratiden und Alkmäoniden nach dem schönen Aufbau des Tempels zu Delphi durch die letzteren sich benahm, ist ihm nicht fremd (Herodot V., 63).

Die grösste Aufmerksamkeit haben beständig jene Äusserungen Herodot's hervorgerufen, welche die Herleitung der bei den Hellenen gebräuchlichen Namen der Götter betreffen, daher auf dieselben hier etwas genauer wird eingegangen werden müssen. Diese Äusserungen aber decken sich keineswegs.

An einer Stelle (II., 53) sagt Herodot von Homer und Hesiod: „Diese sind es, welche den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Benennungen gegeben, Ehren und Künste ausgetheilt, und ihre Gestalten bezeichnet haben.“ Es ist vollständig gewiss, dass diese Hesiodisch-Homerische Götterwelt von den Hellenen bis zum allgemeinen Vordringen des Christenthums im Ganzen und Grossen festgehalten wurde, und es wird später noch darauf zurückgekommen werden, welche furchtbare Scenen und Kämpfe dadurch hervorgerufen wurden.

An einer anderen Stelle (II., 50) behauptet Herodot: „Beinahe alle Namen der Götter sind aus Ägypten nach Hellas gekommen,“ sowie er auch den Namen dieser aus Ägypten stammenden Götter die Sanction des Orakels von Dodona ertheilen lässt (II., 52).

Da nun kaum glaublich ist, dass die Namen der Götter aus einem anderen Lande eingeführt werden könnten, ohne dass von den religiösen Anschauungen derselben auch Etwas mit eingeführt worden wäre, so müssen wir Einiges über die Religion der Ägypter hier anführen. Es ist dieselbe eine vierfache: 1. Der Volksglaube der Ägypter; 2. der Cultus der Pharaonen, die als Göttersöhne galten und deren Namen deshalb der Gott, von dem sie abstammen sollten, z. B. Ra-Ammon, stets beigefügt wurde; 3. der Thiercultus; 4. der Mysteriendienst. — Es ist klar, dass bei der Frage des Zusammenhanges zwischen ägyptischem und hellenischem

Götterwesen nur der Volksglaube der Ägypter in Betracht kommen kann. Das einzige Moment, in dem dieselben einige Übereinstimmung zeigen, dürfte darin bestehen, dass sowohl der hellenische wie der ägyptische Cultus ursprünglich Naturdienst gewesen sein mögen. Viel mehr hierüber wissen wir nicht. Es scheint unmöglich, die Eigenschaften der einzelnen Götter oder die Sphäre ihrer Thätigkeit von einander zu sondern. Daher die Behauptung der Ägyptologen, dass die unglaublich zahlreichen ägyptischen Götter im Grunde alle dasselbe bedeuten: Die Götter scheinen sich am meisten auf Wesen und Functionen der Sonne zu beziehen; die Hauptspeculation scheint auf die Entstehung des Lichtes aus dem Ur-Element, dem Wasser, gerichtet gewesen zu sein; indessen weichen auch in dieser Beziehung z. B. Lepsius und Brugsch weit voneinander ab. Die Stellung der Göttinnen, mit Ausnahme ihrer Function als Mütter, ist noch unbestimmter gehalten. Aus dieser Unsicherheit stammt auch die so häufige Identification der Gottheiten. (Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religions-Gesch., Freiburg, 1887, I. Band, S. 294 ff.)

Mit der Verschwommenheit der ägyptischen Gottheiten steht die scharfe Individualisierung, die Zuthellung von Attributen und Functionen der Olympier in so entschiedenem Widerspruche; dass es kaum denkbar erscheint, zwischen denselben einen engen Zusammenhang oder gar eine Herleitung von einem Lande aus dem anderen zu vermuthen.

Hinsichtlich der Behauptung Herodot's, dass die Namen beinahe aller Götter aus Ägypten stammen, ist zunächst anzuführen, dass er selbst eine Reihe von Namen nennt, die er für nicht-ägyptisch hält, wie Poseidon, die Dioskuren, die Hera, Hestia (Vesta) und Themis, die Chariten und Nereiden, während er nirgends den Namen auch nur eines Gottes angibt, der von Ägypten nach Griechenland eingeführt worden sei.

Schon früher wurden in dieser Arbeit viele hellenische Götternamen aufgezählt, deren griechische Wurzel kaum zweifelhaft erscheinen kann. Die Namen der Götter, welche Herodot selbst dem Homer und Hesiod zuweist, sind wohl gewiss hellenischer Abkunft. Wir sind überdies in der Lage,

eine Reihe von in Griechenland verehrten Göttern anzuführen, deren Herleitung der um das griechische Cultuswesen so verdiente Plutarch als echt hellenisch feststellt. Er leitet sogar, in gewisser Hinsicht im Widerspruche mit Herodot, einige in Ägypten verehrte Götternamen aus Hellas her. Freilich konnte dies Plutarch umso leichter werden, als er überzeugt war, dass es ja «bei den verschiedenen Völkern nicht verschiedene Götter gebe, keine ausländischen, keine griechischen, keine südlichen, keine nördlichen; sondern wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam seien, und nur bei den verschiedenen Völkern verschiedene Benennungen haben: so gebe es auch nur ein vernünftiges Wesen, welches diese Dinge ordnet, eine sie regierende Vorsehung, und untergeordnete Kräfte, welche über die einzelnen Dinge gesetzt sind und bei verschiedenen Völkern verschiedene Verehrung und Benennung haben». Nach Plutarch stammt *theoi* (θεοί), die Götter, von *theaton* (θεατόν), das Sichtbare, oder von *theon* (θεόν), das Laufende, Sichbewegende, der Name der in Ägypten so hochverehrten Isis von Isia, dem Wesen (de Isid. et. Osir. 60). «Der Name Osiris ist aus Hieros und Hosios zusammengesetzt, denn die Dinge im Himmel und die in der Unterwelt stehen in einer gemeinsamen Verbindung; die einen hiessen bei den Alten Hieria, die andern Hosia» (ibid. 61); Isis und Minerva sollen nach unserem Gewährsmann von den Ägyptern auch dem Namen nach als gleichbedeutend, ohne Unterscheidung gebraucht worden sein und sich der Herleitung nach auf „freie Bewegung“ beziehen (ibid. 62); „der Dreizack des Neptun ist ein Abzeichen der dritten Region, die nach dem Himmel und der Luft folgt und das Meer umfasst, daher auch die Benennungen Amphitrite und Tritonen kommen (von τρίτος, der Dritte); daher auch Minerva Tritogeneia nach einer sehr eigenthümlichen Zahlenbestimmung, die an die Pythagoräer gemahnt (ibid. 76).

Auch die Ursache, warum Herodot sich so gläubig in Betreff der in Ägypten über die Götter und Götternamen von Hellas, sowie über das Orakel von Dodona (c. 52) sich verhält, ist nicht zweifelhaft: es ist die traditionelle Ehrfurcht, die man der uralten Cultur Ägyptens zollte. Hundert Jahre

später wird im Timäus (§. 17 ff.) erzählt, dass Solon sich über die allerälteste Geschichte Griechenlands und über das Verschwinden der Insel Atlantis, in Ägypten von einem Priester habe unterrichten lassen, der im Erstaunen über die Unwissenheit Solons in diesen Dingen in die Worte ausgebrochen sei: „O Solon, Solon, ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder, und einen alten Hellenen gibt es nicht.“ Und abermals nach etwa 400 Jahren weist Plutarch darauf hin, dass Solon, Thales, Plato, Eudokus, Pythagoras, vielleicht auch Lykurg, nach Ägypten gekommen seien, mit den Priestern Umgang gehabt und sie „gehört“ haben. — Besonders aber habe Pythagoras sich mit ägyptischer Weisheit erfüllt (de Isid. et Osir. 10).

Die oben angeführten Ansichten Herodot's beziehen sich besonders hinsichtlich der Namen zunächst auf die alten olympischen Götter, nicht auf die jüngeren, wie z. B. auf Dionysos. Derselbe ist offenbar ein nachgeborener. Obgleich nun der Name unstreitig hellenisch klingt, behält doch Plutarch recht, wenn er behauptet, die Ähnlichkeit in Festen und Opfern biete weit mehr Glaubwürdigkeit als alle Zeugnisse dar (de Isid. et Osir. c. 37 Ende). — Und in der That, wiese die Tradition dem Dionysos nicht unhellenischen Ursprung bei, so wüssten wir aus dem völlig dem griechischen Wesen widersprechenden masslosen Cultus, dass er ursprünglich kein griechischer Gott gewesen sein könne.

Über den Ursprung des Dionysos selbst schwankt Herodot; während er anfangs nicht abgeneigt ist, ihm ägyptischen Ursprung zu geben, hält er doch am meisten dafür, dass er durch Kadmos und seine Phönicier nach Böotien gebracht worden sei (Herod. II., 49). Man wird zugeben, dass Herodot dem „jüngsten“ Gotte ein noch immerhin sehr respectables Alter zuweist.

Wenn auch Thukydides (471—402 v. Chr.) im Laufe seiner Erzählung schon den Göttern einen viel geringeren Einfluss auf den Gang der Weltereignisse einräumt, so betrachtet er doch als die schlimmste Folge der grossen Pest die Abnahme der Gottesfurcht (Thukyd. II., 52, 53) und die dadurch bedingte Sittenlosigkeit, zeigt aber bei dieser Gelegenheit, wie er keineswegs blinden Glauben den Orakeln entgegen-

Religion
bei
Thukydides

bringt (Thukydides II., 54 und V. 26). Es hängt dies innig mit seiner überall durchgehenden Überzeugung zusammen, dass der Menschen Schicksale zumeist durch ihr eigenes Thun und Treiben bedingt werden. Dies ist wohl auch die Ursache, dass er von mystischen, ja überhaupt von solchen Dingen, die das Cultuswesen betreffen, wenig spricht.

Religion
bei
Sophokles.

Die Zeit des vollen Geniessens der neu errungenen Freiheit, des Sichfreuens über die erkämpften Siege, die er den Göttern zuschreibt, die Zeit der gleichmässigsten Entwicklung aller geistigen und physischen Kräfte, die Zeit des tiefsten Gefühles für alles, was hellenisch, die eigentlich ideale Zeit von Griechenland repräsentiert uns Sophokles (geb. um 496, gest. 406); und doch ist er einer der ersten, die gegen den Geist antiker Institutionen sich wenig um Staatsgeschäfte kümmerten, einzig seine Musse der Dichtung widmend. Das Herbe von Aeschylos dichterischen Gestaltungen, das Herbe des Kampfes der Menschen mit dem Schicksale — schwindet mehr und mehr bei Sophokles, und eine mildere Weise gibt sich bei ihm überall kund. Obwohl mitten in der Zeit der geistigen Kämpfe stehend und bei dem hohen Alter, das ihm vergönnt war, selbst viele der Kämpfen, die die neue, weniger erquickliche Saat ausgestreut hatten, überlebend, blieb er seiner Gesinnung und vor allem dem tiefen Ernst und der Inbrunst seiner Religiosität stets getreu.

Die uns überlieferten Tragödien des Sophokles sind ganz erfüllt von dem Gedanken der Abhängigkeit des Menschen von der Götterwelt und von der Nothwendigkeit der Ergebung der Sterblichen in die Gewalt der Olympier.

So ist beispielsweise der „König Ödipus“ ganz durchtränkt von dem Schicksalswalten der Götter und von der unbedingten Richtigkeit der Aussprüche der Götter durch die Orakel. Schon dadurch, dass Ödipus gegen den erklärten Willen der Götter und wider den ausdrücklichen Spruch von Delphi von seinen Eltern gezeugt wird, wird die Rache der Götter heraufbeschworen. Als Ödipus durch eine Verketzung von Umständen Erbe des väterlichen Thrones wird und von den Göttern verhängte Leiden über sein Land kommen, fragt er abermals in Delphi an, wie dem Unheil die Spitze

abzubrechen sei, und als die Erfüllung alles Unglücks über ihn hereinbricht, zweifelt er keinen Augenblick an der Unmöglichkeit, diesem Fluche zu widerstehen und blendet sich selbst. So ist zwar die unmittelbare Freiheit der menschlichen Thätigkeit gewahrt — denn Laios, des Ödipus Vater, handelt sogar gegen den ihm mitgetheilten Willen der Götter, Ödipus handelt frei, ohne den Willen der Götter zu kennen, — beide aber ereilt die Folge ihrer gegen den Ausspruch der Götter gerichteten Handlungen. Auch an der Wahrhaftigkeit des Orakelspruches zweifelt er nicht, ja er stellt sich dem Apollo zur Erfüllung seines Spruches „als Kampfgenossen“ in Dienst (Soph. Kön. Ödip., V. 244). Von Ödipus und seinem Schicksal gilt durchaus, was der Chor (V. 480—482) ausspricht:

„Zu entrinnen bedacht dem Gebot des Apoll’:

Dies aber umschwirrt ihn

Ewig unvertilgbar.“

Das festeste Vertrauen in das Vorausschauen der Götter drückt der Vers aus (499):

„Sicher und klug schau'n, fürwahr, Zeus und Apoll
sterbliches Loos.“

Ergebenheit in der Götter Willen, selbst wenn er Unheil bringt, drückt der Chor (879) aus:

„Apollon mag

„Ein kluger Kampfhort, nimmer des Heils Auge der
Stadt wenden!

„Er verbleibt mein göttlicher Schutz und Schirm ewig.“

Auch die unmittelbar hieran sich schliessende Tragödie „Ödipus auf Kolonos“ wird von Orakelsprüchen getragen und athmet die Überzeugung von der Götter Macht. Nicht nur, dass der Spruch von Delphi, wer die Person und das Grab des Ödipus besitze, solle bleibendes Heil erlangen, den Knotenpunkt der neuen Handlung bildet, nicht nur, dass Ödipus die Weisung erhält, im Eumeniden-Hain bei Kolonos stehe sein Lebensende bevor; dem greisen Dulder selbst wird die Gabe der Weissagung: er verkündet den Doppelmord seiner Söhne. Niemand aber, weder seine Kinder, noch Theseus, noch der Chor selbst, bezweifeln die volle Sicherheit des Zutreffens seiner Worte. Auch sein unmittelbar bevor-

stehendes Ende verkündigt der im Augenblicke noch ungeborene, rüstige Greis. Durch das ganze Gedicht tönt die Überzeugung: „ . . . was der Ewigen hoher Rath beschloss, es wird

Vollendet stets.“ (V. 1451.)

Nicht wundern wird es wahrlich, wenn, erschüttert von dem grausen Unheil, das er theils vernommen, theils geschaut, der Chor in die furchtbaren Worte ausbricht:

„Nicht geboren zu sein, o Mensch,

„Ist das höchste, das grösste Wort;

„Doch wofern du das Licht erblickst,

„Acht' als bestes dahinzugehn

„Wieder, von wannen du kamst, im Flugschritt!“

(V. 1225 ff.)

Wir sind in die Einzelheiten der zwei Tragödien des Sophokles, die das Schicksal des Ödipus behandeln, darum etwas mehr eingegangen, weil sie die Haupteigenthümlichkeiten des Sophokles, die Überzeugung von dem Walten der Gottheit, von der Unmöglichkeit, ihrem Rathschluss zu entgehen, und von der Unfehlbarkeit der Aussprüche der Orakel und Seher am lebhaftesten betonen. Wenn man erwägt, dass die zweite der genannten Tragödien an das Lebensende unseres Dichters fällt, so ist wohl von vorhinein nicht daran zu zweifeln, dass die erwähnten Züge auch in seinen übrigen — mithin früheren — Tragödien sich vorfinden werden. Es ist dem auch also, und es sei, um nicht abermals einzelne Aussprüche der handelnden Personen anzuführen, hier nur kurz erwähnt, dass auch die „Antigone“ auf der Erfüllung des Vaterfluches des Ödipus gegen seine Söhne beruht, sowie jener grause Rath des Sehers Tiresias seine für die Sache der Thebaner günstige Wirkung zeigt. Auch die Lösung des „Philoktet“ wird durch die Erscheinung des Heroen Herakles entschieden.

Doch diese Zeit des edlen Geniessens und der reinen Religiösität, als deren Repräsentanten wir uns Sophokles denken, sollte für die Griechen nicht lange dauern. Drängte sich während der Regierung des Perikles alles in Athen zusammen, was in Kunst und Wissenschaft Geltung hatte, so war besonders für die religiösen Anschauungen diese

Reibung der verschiedensten Richtungen eine höchst gefährliche. Es ist dies ohne Zweifel die Periode, von der Aristoteles mit feiner Ironie bemerkt (Polit. VIII., 6): „Als unsere Vorfahren durch den steigenden Wohlstand mehr Musse gewannen und ein höherer Schwung des Geistes in ihnen eine stärkere sittliche Kraft erzeugte, als ferner, theils vor, theils nach den Perserkriegen, das Gefühl ihrer Thaten sie mit Hochsinn erfüllte, warfen sie sich mit einer fast alle Wahl ausschliessenden Lernbegier auf jede Wissenschaft. . . .“

Vorerst war es Anaxagoras (500--428), der einer neuen Denkungsweise in Athen Ausdruck verlieh. Wenn auch früher schon, vielleicht halb unbewusst, bei Pythagoras und Onomakritos der Dualismus von Geist und Körper zum Vorschein kam, so wird er doch durch Anaxagoras zuerst ausdrücklich hervorgehoben. Dadurch wird das bisherige Studium der Naturphilosophie in den Hintergrund gedrängt und eine neue Richtung angebahnt, wengleich selbstverständlich die kosmologischen Fragen auch künftighin nicht vernachlässigt wurden.

Religion
bei
Anaxagoras
und seinen
nächsten
Nachfolgern.

Anaxagoras lehrte, es gebe im strengen Sinne weder ein Entstehen noch ein Vergehen, alles erstere sei nur ein Verbinden, alles letztere nur eine Trennung schon vorhandener Stoffe. Die beides bewirkende Bewegung vermag er sich nur als das Werk eines denkenden, vernünftigen und allmächtigen Wesens, des νοῦς, d. h. des Geistes κατ' ἐξοχήν vorzustellen. Der Geist kann aber nur dann wirken, wenn er, durch nichts gehemmt, einfach besteht. Der eingangs schon erwähnte Dualismus liegt also darin, dass der Geist einfach, die durch ihn bewegte Materie zusammengesetzt ist

Die den Stoff zusammensetzenden unendlich kleinen Theile sind unentstanden, unveränderlich, unsichtbar und von spezifischer Qualität. Der Geist ist in allem Lebenden, aber in verschiedenem Masse. Im Menschen wird die sinnliche Wahrnehmung durch den Geist vermittelt der Sinneswerkzeuge bewirkt, deren Dienst daher von grösster Wichtigkeit ist; wahre Erkenntnis wird nur durch die Vernunft verschafft.

Es ist von Anaxagoras weder die Aufstellung eines religiösen Principes noch ethischer Grundsätze uns überliefert worden.

Bekanntlich wurde er wegen seiner freien Haltung, die er den Staatsgöttern gegenüber innehielt, des Atheismus beschuldigt, zu welcher Anklage, wie es scheint, Neider des Perikles, zu dessen Freunden er zählte, nicht wenig beitrugen.

Plutarch (Perikles, cap. 4) erzählt uns, dass Anaxagoras der vertrauteste Freund des Perikles gewesen sei; auch hätten den Anaxagoras „seine Zeitgenossen den Weltgeist genannt, vielleicht aus Bewunderung seines als ausserordentlich erscheinenden Scharfblickes in die Tiefen der Natur, oder weil er der erste war, der an die Spitze des Alls nicht Zufall, nicht Nothwendigkeit als Urgrund der Ordnung stellte, sondern einen lauterer und reinen, alles Andere durchdringenden, die sich gleichen Elemente sondernden Geist“.

Durch seinen Umgang mit Anaxagoras, sagt Plutarch weiter (Plut. Perikles, 5), lernte Perikles „sich auch erheben über so mancherlei Aberglauben, womit Erscheinungen am Himmel denjenigen befangen, welcher ihre Ursache nicht kennt und vor den göttlichen Dingen zittert und bebt, weil ihm ihr Wesen verborgen ist, eine Blindheit, welche die Naturwissenschaft heilt und statt des schreckhaften Fiebertwahnens die mit Hoffnungstrost beruhigte Frömmigkeit wirkt“.

Nicht minder anerkennend für des Anaxagoras Verdienste als Plutarch ist auch Aristoteles, der (Metaphys. I., 3) von Anaxagoras sagt, dass dieser als der Erste „vor jedermann den Satz aussprach, wie in den lebenden Wesen, so wohne auch in der Natur eine Vernunft, und diese sei die Ursache der gesammten Weltordnung, — ein Satz, welcher gegenüber den früheren sinn- und haltlosen Behauptungen eigentlich erst die Periode des nüchternen Denkens eröffnete“.

Eine der wichtigsten Folgen von Anaxagoras Lehren war, dass bald die bisherige Naturphilosophie, doch auch — mehr oder minder — das bisherige Religionswesen von den nächsten Philosophen verlassen wurde. Auf die Lehre des Heraklit († um 475) von dem ewigen Flusse aller Dinge, die demnach bleibende Eigenschaften ausschloss, sowie auf des Parmenides (etwa um 500) Misstrauen in die Wahrheit und Wirklichkeit der Sinneswahrnehmungen sich stützend, entstand zunächst eine widerliche Richtung der Zweifel-

sucht und — da dem sicheren Bestehen kein Recht zugestanden wurde — der subjectiven Rechthaberei.

Doch bot diese Richtung freilich auch vielerlei Anknüpfungspunkte zum Fortschritt und zur weiteren Entwicklung der Philosophie. Das Nächstliegende war aber, dass die Sophisten*), die Träger dieser Richtung, sich vorerst der Entwicklung der Dialektik zuwandten und auf diesem gefährlichen Wege sich selbst als die Richter über alles betrachteten. Der Mensch galt, zufolge des Protagoras Lehren, hinfört als der Massstab aller Dinge, und natürlich wurde das nur zu oft dahin verstanden, dass nicht das „genus Mensch“, sondern ganz individuell derjenige Mensch, der das sprach, als Massstab anzunehmen sei. Das Gelten des einzelnen Individuums gab sich nur zu häufig als freche Rechthaberei zu erkennen. Ihr folgte das Gezänke; denn, da sich der Einfluss des Einzelnen im Staate bei den überall eingeführten Demokratien immer mehr geltend machte, so wurde der Wert der Redefertigkeit, daher auch die Disputierkunst, immer höher angeschlagen. Kein Wunder, wenn auch die religiösen Anschauungen mit in den Kreis dieser alles nivellierenden Betrachtungsweise gezogen wurden.

Die Sophisten.

Die Folgen einer solchen Anschauung könnten wir uns a priori vorstellen, wenn wir sie nicht im gegebenen Falle durch die Geschichte kennten. Gibt es keine allgemein giltige Wahrheit, so kann es auch kein allgemein giltiges Gesetz geben, hält sich der einzelne Mensch für das Mass aller Dinge, so wird er auch thun und lassen, was ihm zu thun und zu lassen gut scheint. Wie oft er sich zu einer solchen Scheinmeinung bequemen wird, weil sie ihm eben angenehm ist, mag hier unerörtert bleiben. Demgemäss ist es auch nicht zu wundern, wenn die Sophisten, die sich übrigens anfangs durchaus der überkommenen Moral nicht entgegensetzten, durch die Schwere ihrer eigenen Ansichten nach und nach in ganz entgegengesetztes Fahrwasser gezogen und bald durch ihre Moral als ebenso gefährliche Feinde des

*) Σοφιστής (v. σοφίζομαι) ursprünglich einer, der im Besitz einer besonderen Geschicklichkeit oder Kunst ist; dann, wer praktische Lebensklugheit und Gewandtheit besitzt. Bei Herodot werden die „Sieben Weisen“ οἱ ἑπτὰ σοφισταὶ genannt.

Gemeinwesens galten, als sie als erbitterte Gegner des Volksglaubens angesehen wurden. In welchem Gemeinwesen wären Grundsätze wie die folgenden nicht von allen Anhängern des Staates und der allgemeinen Sicherheit verfolgt worden? Nach Aristoteles (Top. IX., 12, 173, a, 7) war einer der am häufigsten gehörten Grundsätze der Sophisten: „Die Natur und das Herkommen stehen in den meisten Fällen im Widerspruche; das natürliche Recht sei einzig und allein das Recht des Stärkeren und wenn die herrschenden Meinungen und Gesetze dies nicht anerkennen, so liege der Grund davon nur in der Schwäche der meisten Menschen, die Masse der Schwachen habe es vortheilhafter für sich gefunden, sich durch Rechtsgleichheit vor den Starken zu schützen; kräftigere Naturen werden sich aber dadurch nicht hindern lassen, dem wahren Naturgesetze, dem des Vorthails, zu folgen.“

Diesen und ähnlichen bei den Sophisten sehr beliebten Grundsätzen zufolge ist auch in der Moral die reine Subjectivität, mit anderen Worten — das Gutdünken, der augenblickliche Vortheil des Einzelnen, im Widerspruche zum bleibenden Vortheil des Staates als oberstes Gesetz gestellt. Es ist wohl begreiflich, dass solche Lehren die friedlichen Bürger und alle, denen am Staate gelegen war, gegen die Urheber ähnlicher Grundsätze in die Schranken riefen, — und so blieb denn auch die Reaction gegen solches Treiben nicht aus. —

Zur Missgunst gegen die Sophisten mochte noch beitragen, dass sie ihre Lehren, besonders die in den Augen vieler so wichtig erscheinende Redekunst, bei ihren Wanderungen von Stadt zu Stadt nur gegen hohe Bezahlung mittheilten, während dergleichen Unterricht nach dem Herkommen unentgeltlich war. Auch die unter ihnen selbst herrschende Eifersucht mochte hierzu beitragen.

Nicht umsonst wird uns von den Criminalprocessen erzählt, die gegen die Führer der damaligen Philosophie, gegen Anaxagoras und gegen Protagoras, anhängig gemacht wurden, die des Atheismus angeklagt waren. Deutlich sehen wir die aufgeregte Stimmung, aber auch alles, was man glaubte sich erlauben zu dürfen, aus jener Hermenschändung und dem gegen Alcibiades eingeleiteten Process. Behauptet die Sage, dass schon Heraklit das erbliche Priesteramt, welches

er bekleidete, seinem jüngeren Bruder abgetreten habe (Siehe Curtius, Griech. Geschichte 2. Aufl., II., 296), so gieng der Zwiespalt im Geiste vieler und im Gegensatz der Massen zu den einzelnen, Neues Lehrenden, viel weiter. Ein Beweis dafür liegt auch darin, dass die alte falsche Zeitrechnung, die Oktaëtris,*) obwohl sie als unrichtig anerkannt wurde, nicht abgeschafft werden konnte, weil sie für eine durch die Religion geheiligte Einrichtung galt und alle conservativ Gesinnten sich der Neuerung widersetzen (ibid. II., 248). (Wer denkt hiebei nicht an die Geschehisse der Gregorianischen Kalenderverbesserung, welche durch Jahrhunderte bei Protestanten nicht eingeführt wurde und noch heutzutage in Griechenland und Russland aus im ganzen ähnlichen Gründen — versteht sich mutatis mutandis — unausgeführt bleibt, aus welchen jene Oktaëtris sich im Perikleischen Athen erhielt!) — Am deutlichsten und in vieler Beziehung am folgenreichsten zeigte sich jene Reaction gegen die Neuerungssucht durch den Opfertod des Sokrates. Er wurde der Menge zunächst dadurch verhasst, dass er, der Neues in neuem Gewande lehrte, von seinen Verfolgern mit den dem Volke verhassten Sophisten zusammengeworfen wurde.**)

Nirgends wohl stellt sich die Schnellebigkeit der griechischen Cultur so grell dar, als in der Aufeinanderfolge des Aeschylos, des Sophokles und des Euripides. Religion bei Euripides (440—406).

Übersichtlich wird uns dieselbe durch die alte Sage dargestellt, Aeschylos habe bei Salamis tapfer gekämpft, Sophokles sei unter der Schar der Jünglinge gewesen, die

*) Um Sonnen- und Mondjahre auszugleichen, war in der alten attischen Zeitrechnung der Oktaëtris die übrigens nicht ausreichende Abhilfe vorgenommen, in je 8 Jahren 3 Jahre mit 13 Monaten auszustatten. Meton, der Astronom, drang auf Einführung einer von ihm ersonnenen Verbesserung dieses Schaltcyklus.

***) Vor dem Schlusse dieser Bemerkungen über die Sophisten sei nochmals darauf hingewiesen, dass die gehässige Nebenbedeutung dieses Wortes, die ihm für uns innewohnt, ursprünglich nicht damit verbunden war. Auch mag hier hervorgehoben werden, dass gerade ihre Disputierkunst für die schärfere Entwicklung der Sprache, der Begriffe, der Grammatik von bedeutendem Werte wurde, worin Protagoras, Hippias und Prodikos als besondere Förderer galten (vgl. Zeller, Grundriss, S. 84), denen noch Gorgias und seine Schule beigezählt werden müssen.

den Siegesinzug verherrlichten, und Euripides am Tage von Salamis geboren.

Wer aber würde, wenn er die Tragödien der drei Genannten durchliest, an eine solche zeitliche Zusammengehörigkeit denken, die noch dadurch gleichsam erhöht wird, dass das volle Leben des Euripides in die Lebensdauer des Sophokles fällt, welcher letzterer, wenn auch früher geboren, um einige Monate später starb.

Während aber Sophokles, wie wir oben gesehen, seinen Anschauungen über Religion fortwährend getreu blieb, unbeirrt durch die geistigen Veränderungen und Bestrebungen seiner Zeit, stand Euripides mitten in der Bewegung der Periode der Sophistik, an welcher er tieferregten, warmen Antheil nahm und welcher er eben in seinen Tragödien poetischen Ausdruck gab.

Charakteristisch für die Zeit eines heftigen Ringens der Geister, wie es durch Anaxagoras, Protagoras, Gorgias u. s. w. dargestellt wurde, ist eben der Eintritt einer grossen Anzahl von Wechselstufen und Schattierungen selbst in den Meinungen des Einzelnen.

So darf es uns nicht wundernehmen, wenn auch in den Anschauungen, Überzeugungen und Aussprüchen des Euripides sich grosser Wandel darstellt.

Zunächst war wohl in einer Zeit, wie jene des Euripides, wo lebhafter Zweifel hinsichtlich der wesentlichsten, auf den Cultus bezüglichen Dinge sich zu regen begann, an welchem das athenische Volk heissblütigen Antheil nahm, nicht zu erwarten, dass ein eherner Aufbau gleich dem des Aeschylos, dass ein fast ruhiger gelassener Gang der Handlung wie bei Sophokles beim Publicum Gefallen finden würden. Es war dafür die lebendigste Schilderung der Leidenschaften, die Euripides bot, dem Publicum höchst willkommen und fand solchen Erfolg, dass eine grosse Anzahl von derlei Aussprüchen und Scenen von den Zeitgenossen häufig und mit Wohlgefallen recitiert wurden. Hiemit im Einklang sagt auch Aristoteles (Poetik, cap. 13, 6): „dass Euripides, wenn auch die Ökonomie seiner Stücke nicht durchwegs gutgeheissen werden könne, doch jedenfalls, wenn es auf das specifisch Tragische ankommt, der tragischste unter den tragischen Dichtern“ sei.

Auffallend ist die ungemeine Heftigkeit, mit der Euripides gegen die olympischen Götter eifert und die Leidenschaftlichkeit mit welcher er sie in seinen Dramen die gehässigsten Dinge begehen lässt; so verdirbt Aphrodite unbarmherzig den frommen Jüngling Hippolyt, den Artemis zu retten nicht imstande ist; Hera verstrickt den Herakles in Wahnsinn, so dass er seine eigenen Kinder mördet; so verlässt Apollo feige die Kreusa und ihr Kind Ion und duldet die Ermordung des Neoptolemos, der an des Gottes Altare zu Delphi Schutz sucht.

Ein anderesmal spricht Euripides geradezu Zweifel über das Bestehen der Götter aus, und der Sage nach hat er dem Protagoras beigestimmt, der in des Dichters Hause äusserte, „dass wir von den Göttern nichts Sicheres wissen und nichts Wahres sagen können.“

In ähnlicher Stimmung fragt Euripides in den „Troerinnen“: „Zeus, seiest du nun Naturnothwendigkeit oder der Geist der Menschen . . . ?“

Ebenso sagt er in Iphigenia in Aulis (1040):

„Und gibt's im Himmel Götter, musst du, edler Mann,
„Lohn ernten; gibt es keine, was bemüht wir uns?“ —

und in „Hekabe“ (490) heisst es:

„O Zeus, was soll ich denken? Dass der Menschen Loos
„Dich kümmert? Oder dieser Glaub' umsonst besteht,
„Der Glaub' an's Dasein höh'rer Wesen nichtig sei,
„Und nur der Zufall ganz allein die Welt regiert?“

Ganz aber athmet die Heftigkeit des Dichters, der im Zweifel über das Bestehen der Götter, in Klagen über die ungerechte Weltführung derselben sich ergeht und doch einen Rest der angeerbten Götterfurcht beibehält, dass er, wie um sich zu betäuben, ausruft (fragm. Bellerophon, Chantepie II., S. 181): „Soll doch einer sagen, es gebe noch Götter im Himmel; es gibt keine, sag' ich, es gibt keine!“

Diese Unsicherheit verleitet ihn ein anderesmal zu einer gänzlichen Theokrasie, indem er Demeter mit Rhea-Kybele, Gaia mit Hestia, Helios mit Apollo identificiert und sich dann wieder der mystischen Religion ergibt, so in den Fragmenten der „Kretenser“, wo der Zeuspriester die

Weihen der Göttermutter Kybele beschreibt, so in der „Helena“.

Dass der also gesinnte Dichter darin in besonders auffallendem Gegensatz zu seinem Vorgänger Sophokles nicht an die Aussprüche der Orakel glaubt, ist selbstverständlich.

Doch alle Anläufe zu etwas Positivem befriedigen ihn nicht und so versinkt Euripides in Resignation, besonders in seinem wehmüthigen Drama „die Bacchen“; er lässt dort den Pentheus sagen, dass man sich vor der göttlichen Macht wohl beugen müsse, sie aber nicht lieben oder bewundern könne.

Als Repräsentant nun derjenigen, welche die neugebauten Pfade wieder verlassen wollen und welche einsehen, dass dieselben die grösste Gefahr für griechisches Leben bieten, und eben darum an die Alten, an Sophokles und Aeschylos anknüpfen möchten, gilt uns Aristophanes (444—388). Verlästert er aber Euripides und Sokrates, den er mit gewöhnlichen Sophisten zusammenwirft, hebt er mit Bewunderung Sophokles und Aeschylos hervor, verfolgt er mit grimmem Hasse die ersteren und rühmt warm die letzteren, so wird er doch als echtes Kind seiner Zeit weitab von jenem Ziele gelenkt, an dem Aeschylos und Sophokles stehen. Wenn jene mit tiefer Verehrung und Inbrunst zu den Göttern aufblicken, so hat Aristophanes selten ein anderes Wort als ein satyrisches für die Mythen. Meint er gleich für Zeus und seine Himmels-genossen zu streiten, so trifft der ihm zur zweiten Natur gewordene Spott, mit welchem er die Sagenwelt umgibt, den Zuhörer tiefer und bleibender als die Lehren, welche er vorzutragen sich Mühe gibt. Derselbe Dichter, der den Weisesten und Besten seiner Zeitgenossen verfolgte,^{*)} ihn auf der Bühne lächerlich machte und ihn als für die Volksreligion gefährlich schilderte, — derselbe Dichter verhöhnnte die Götter vor dem gesammten Volke auf Athens Bühne. So lässt Aristophanes in den „Vögeln“ eine Hungersnoth unter den Göttern aus-

Religion
bei
Aristopha-
nes.

^{*)} Es geschah dies in sehr scharfer Weise in den „Wolken“, doch liess er an Heftigkeit hierin bald nach und machte in den „Fröschen“ und „Vögeln“ nur einzelne leichte spöttische Bemerkungen über Sokrates, mit welchem zugleich er sogar an der Tafel und dem Gespräche theilnimmt und als Tischgenosse im Platonischen Gastmahl (Symposion) angeführt wird.

brechen, weil die Menschen ihnen keine Opfer darbringen (V. 848, 1513) und eben da (V. 556) bespöttelt er die Wollust der Götter, welche mit Menschenkindern in Liebeshändel sich einlassen. Den Dionysos stellt er, obwohl er dessen Göttlichkeit betont, als ganz verächtlich dar („Frösche“).

Zur Charakterisierung des Aristophanes ist es aber nothwendig hier anzuführen, dass er nicht bloss Dichter und Cultus bekrittelt, sondern dass er seinen Spott über alle Zustände seiner Zeit und der atheniensischen Gesellschaft ergoss, die ihm als tadelnswert erschienen. In den „Rittern“ und „Wespen“ spricht er sich über die Umtriebe der damaligen Demagogenwirtschaft aus und geisselt die herrschende Processucht und die Vorliebe für Gerichtsscenen und die dabei vergeudete Zeit. In den „Wolken“ kommt er auf die Sophisten, ihre Umtriebe, auf das Gewirre und die Unrichtigkeit ihres Urtheils und den Schaden, welcher dadurch der Jugendbildung, der Religion und der Volkssitte angethan wird, zu sprechen. In den „Fröschen“ behandelt er abermals das Treiben der Demokratie, ferner aber auch das unmoralische Leben der Frauen. In den „Vögeln“ macht er sich über die politische Leichtfertigkeit (Expedition nach Sicilien), die übertriebene Unternehmungssucht, die politische und sonstige Aufgeblasenheit seiner Landsleute lustig.

Ausser diesen in seinen bekannteren Komödien besprochenen Schwächen und Lastern geisselt er noch wiederholt die Schlawheit seiner Landsleute, in welcher sie geneigt sind, das Regiment den Weibern zu überlassen, die Sucht nach Reichthum und Prunk, das Herabkommen der Kunst und Wissenschaft — kurz, es gibt kein Gebrechen, keine Schwäche der öffentlichen Zustände seiner Zeit, die er nicht gegeisselt hätte und es ist wohl nicht zu viel einzugestehen, dass, trotz des grossen Zeitraumes, der uns von ihm trennt, gar viele seiner Bemerkungen auch heute noch Anwendung finden, gar Manche sich noch jetzt von seinem Spott verwundet fühlen müssen.

Wir mussten, dem Plane unseres Werkes getreu, zunächst das dem hellenischen Cultuswesen so schädliche Treiben des Aristophanes beleuchten, das sich jedoch nur als ein Theil

seines gegen alles wirklich Verkehrte oder ihm wenigstens verkehrt Erscheinende gerichteten Strebens erwies.

Es wäre einseitig zu übergehen, dass der von Witz und Geist sprudelnde Aristophanes nicht etwa bloss ein leichtfertiger Spötter war, sondern dass er mit Kraft und Muth für das einzutreten wusste, was ihm einmal als Überzeugung feststand. So wird von ihm berichtet, dass kein Schauspieler es wagte, in den „Rittern“ die Rolle zu spielen, welche den damals auf der Höhe seiner Macht stehenden Demagogen Kleon in leicht kenntlicher Maske darstellen sollte, und dass Aristophanes selbst diese Rolle übernahm und, wie es scheint, ohne Maske, jedoch bemalt, durchführte. Auch später noch liess er sich durch die Plackereien des Kleon, der ihm schon zwei sein Bürgerrecht betreffende Processe angehängt hatte, nicht abhalten, seine die Demagogen von neuem der Lächerlichkeit preisgebende Komödie „Die Wespen“ zur Aufführung zu bringen.

Weder dem leidenschaftlichen, erbitterten Euripides, noch dem satyrischen Aristophanes — die aber beide selbst einer wirklichen Gottesfurcht entbehrten — gelang es, für das Cultuswesen und die Sittlichkeit etwas Positives zu leisten; dies sollte jedoch in nahe stehender Zeit angebahnt werden.

Philosophische Ideen, nicht mehr im Besitze weniger Adepten, interessieren hinfort eine grosse Anzahl Hellenen. Sowohl die politisch-religiösen Processe, als die durch die eben genannten Männer hervorgebrachte Veränderung der Ansichten, trugen umso mehr dazu bei, die grosse Menge in Gährung zu versetzen, als zum erstenmale die Anhänger der Philosophen nicht mehr nach wenigen zählten, sondern in weiten Kreisen ihre Meinungen verbreiteten. Zum erstenmale wirkten die Philosophen nicht mehr im engen Kreise ihrer Schule, sondern das ganze Volk horchte auf sie.

Im Vordergrunde und für alle Zeiten vom tiefgreifendsten Einflusse zeigten sich die Lehren, welche die Philosophen vortrugen. Sokrates, Plato, Aristoteles — wurden für Jahrtausende die Lehrer der Menschheit. Die tiefgehenden Veränderungen, welche in der Gedankenwelt im Allgemeinen und in dem uns zunächst beschäftigenden Cultus-Wesen im Besonderen vorschiengen, leiten vorerst von ihnen den Ursprung her, während von den alten griechischen Göttermythen sich im Laufe der

Zeit alles verlor, was an Innigkeit und Edelsinn die alte Welt entflammt hatte.

Den Lehren jener grossen Drei müssen wir uns demnach sofort zuwenden, wollen wir die neuen Wandlungen in der Gedankenwelt studieren.

Sechstes Capitel.

Religion und Sittlichkeit bei Sokrates, Plato, Aristoteles und den sogenannten nach aristotelischen Schulen (Stoismus, Epikuräismus, Skepsis).

Bei Sokrates (469–399), der übrigens bekanntlich Religion und Moral bei Sokrates. Ansichten des Sokrates. gleichfalls dem Hasse gegen die Philosophen zum Opfer fiel, tritt eine theoretische Begründung sehr in den Hintergrund im Vergleiche zu der erst von ihm ins Leben gerufenen Ethik. Auf uns sind seine Lehren zumeist durch Xenophon und Plato gekommen. So viel wir aus ihnen entnehmen können, entfernte sich Sokrates weit von der pantheistischen Anschauung, die bis jetzt in der griechischen Philosophie so sehr vorherrschte, und verhielt sich auch den griechischen Göttern gegenüber durchaus nicht feindselig, ja er lehrte sogar, die Götter nach den Gesetzen eines jeden Staates zu verehren — sei der beste Gottesdienst (Xenoph. Memor. 1, 3; 1, 4, übersetzt von Dr. A. Zeising). — Er spricht häufig von den Göttern der Volksreligion, schreibt ihnen sogar Allwissenheit und Allgegenwart zu (Xenoph. Mem. 1, 1, 19), und beruft sich dem Unglauben gegenüber auf das allgemeine Zeugnis der Menschen. Wie schon oben angeführt, glaubte er, den gewählten Beruf kraft einer speciellen göttlichen Sendung zu treiben. Seit das Orakel zu Delphi seinem Jünger Chaerephon geantwortet hatte, niemand sei weiser als Sokrates, sah er sich selbst als einen dem Dienste der Gottheit geweihten Missionär, seine Lehrthätigkeit als Gehorsam gegen jene göttliche Stimme an. (Plato, Apol. des Sokrates, übers. von K. Prantl). Auch daraus erhellt sein fester Glaube an die Macht der hellenischen Götter, dass er es als Thatsache annahm, dass

die Götter durch Orakel und Prodigien ihren Willen oder Zukünftiges kundgaben, nur empfahl er, dass man die Götter nicht in Dingen behelligen solle, die man leicht durch Anwendung natürlicher Mittel, oder durch eigene Forschung in Erfahrung bringen könne; doch rieth er selbst dem Xenophon, wegen seiner Theilnahme am persischen Feldzuge das delphische Orakel zu befragen.

Dagegen preist er die Gottheit als den weisen Schöpfer der vernünftigen Wesen, und unterscheidet wieder den „die ganze Welt ordnenden und zusammenhaltenden Gott“ von den übrigen Göttern (Xenoph. Mem. 4, 3, 13, 14, 5, 7), und in seinem Verhöre leugnete er die Beschuldigung des Unglaubens an die Staatsgötter.

Unstreitig hatte Sokrates schon dadurch Ähnlichkeit mit den Sophisten, dass er seine Thätigkeit nicht dem physikalischen Wissen zuwendete, sondern mehr noch als jene — dem menschlichen Geiste. Im eigentlichen Sinne ist er Vater der Ethik, mag auch bei ihm in der philosophischen Begründung manches Glied fehlen. So sagt auch Aristoteles (Metaphysik, XIII., 4, übersetzt von H. Bender) in dieser Beziehung von ihm: „Der erste, welcher mit den sittlichen Tugenden sich beschäftigte und über dieselben allgemeine Begriffsbestimmungen zu geben suchte, war Sokrates.“

Die That des Sokrates besteht hinsichtlich der Ethik zunächst darin, dass er, wie die theoretische Philosophie auf Begriffe, so das sittliche Handeln im allgemeinen aufs Wissen zurückzuführen beflissen war. An der oben angeführten Stelle sagt Aristoteles ausdrücklich: „...“So sind es zwei Punkte, welche man ohne Streit dem Sokrates verdankt: Die inductorische Methode, und die allgemeinen Begriffsbestimmungen; diese beiden nämlich beziehen sich auf das Princip des Wissens.“

Zur Begründung der Nothwendigkeit des Wissens für ethische Zwecke beruft sich Sokrates darauf, dass keiner etwas thut, als was er gut für sich glaubt (Xenoph. Mem. III., 9, 4; IV., 6, 6); denn das Wissen sei immer das Stärkste und könne von der Begierde nicht überwältigt werden (Plato, Protag. 352); niemand sei freiwillig böse. Folgesätze hievon sind die Behauptungen, dass die einzelnen Tugenden

nicht voneinander verschieden sind (Mem. III., 9, 4), ebenso die Tugenden der einzelnen Stände und Geschlechter dieselben seien (dem aber Aristoteles — Polit., I., 5, 8 und 9, übers. von Stahr — widerspricht), und dass die Anlage zur Tugend in allen die gleiche sei, da auch die Anlage zum Wissen für alle wesentlich gleich sei; demgemäss sind auch nach Sokrates nur die Wissenden im Besitze der wahren Tugend, mithin sind auch nur sie zur Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten berufen; als solche sind sie berechtigt zu herrschen (Mem. III., 9, 10); die Unwissenheit über das, was recht ist, ist der grösste Fehler, und wissentlich unrecht zu thun besser, als unwissend (Mem. IV., 2, 19), weil nämlich im letzteren Falle mit dem wahren Wissen die Sittlichkeit überhaupt fehlt, im ersteren — wenn er je möglich wäre — dieselbe nur vorübergehend verletzt würde.

Von der grössten und bleibenden Wichtigkeit ist aber die bei Sokrates zuerst deutlich ausgesprochene Forderung der Selbsterkenntnis. Auch sie hängt mit seinem Systeme aufs innigste zusammen. Ist nämlich alle Tugend ein Wissen, und nichts stärker als die Einsicht, so ist unmittelbar mit der Erkenntnis der sittlichen Mängel auch der Trieb gesetzt sie aufzuheben; — wer daher sich selbst recht kennt, der arbeitet nothwendig, so wie er soll, an seiner sittlichen Vervollkommnung.

Dem begriffsmässigen Denken im Systeme des Sokrates entspricht das begriffsmässige Handeln...

Auf die Frage, was denn der Inhalt jenes Wissens sei, antwortet Sokrates: „Das Gute;“ tugendhaft, gerecht, tapfer u. s. w. ist, wer weiss, was gut, recht, bei Gefahren zu thun ist u. s. w.; das Wissen, welches tugendhaft macht, ist das Wissen des Guten. Das Gute ist nur der Begriff als moralischer Zweck, das Thun des Guten nur das dem Begriffe der Sache entsprechende Handeln, also das Wissen selbst in seiner praktischen Anwendung.

Um aus diesem allgemeinen Princip zu wirklicher, handelnder Thätigkeit zu führen, hat Sokrates theils zur allgemeinen Sitte, theils zu den besonderen Zwecken und Interessen der handelnden Subjecte, also zu eudämonistischer Reflexion seine Zuflucht genommen. In ersterer Beziehung

erklärt er den Begriff des Gerechten durch den des Gesetzlichen, und die den Gesetzen entsprechende Verehrung der Götter für den besten Gottesdienst, und will er sich selbst sogar dem ungerechten Urtheile nicht entziehen, um die Gesetze nicht zu verletzen, was er praktisch in seinem letzten Prozesse durch Zurückweisung jedes Fluchtversuches bethätigt hat, gewöhnlich jedoch bedient er sich der eudämonistischen Begründung seiner ethischen Sätze.

Sokrates erklärt, alles sei schön und gut für das, zu dem es sich gut verhalte, d. h. es gebe kein absolut —, sondern nur ein relativ Gutes. So sagt er ausdrücklich, das Gute sei nichts anderes als das Nützliche, das Schöne nichts anderes als das Brauchbare, alles daher für dasjenige gut und schön, dem es nützlich und brauchbar sei (Mem. IV., 6, 8); so sehen wir ihn in den Memorabilien Xenophons fast ausnahmslos die sittlichen Vorschriften selbst auf das Motiv des Nutzens gründen; so die Ermahnung zur Bescheidenheit darauf, dass die Prahlerei in Schaden und Schande führe (Mem. I., 7), die Aufforderung zur Bruderliebe auf die Erwägung, dass es thöricht sei, zum Schaden zu gebrauchen, was uns zum Nutzen gegeben sei (Mem. II., 3, 19), die Verbindlichkeit zur Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten auf die Überzeugung, dass das Wohlbefinden des Ganzen auch allen Einzelnen zugute komme (Mem. III., 7, 9; II., 1, 14), die Wertschätzung der Tugend überhaupt auf die Vortheile, die sie von Seite der Götter und Menschen verschaffe (Mem. II., 1, 27) und auch — um eine ganze Reihe ähnlicher Fälle nicht aufzuführen — in der reinsten Gestalt dieses Eudämonismus doch nur auf den Genuss des moralischen Selbstbewusstseins (Mem. I., 6, 9; IV., 8, 6).

Der Unsterblichkeit gedenkt Sokrates (s. Plato, Apologie, gegen Ende cap. 32 und 33), bevor er zum Tode geht, indem er vor allem anführt, der Tod müsse doch etwas Gutes sein, da die Stimme in ihm (*δαμόνιον*) geschwiegen und ihm nicht vor einem bevorstehenden Übel gewarnt habe, wie sie doch sicher, nach so vielen Vorkommnissen zu schliessen, gethan haben würde, wenn ihm in der That etwas Übles bevorgestanden hätte. Auch darauf macht er aufmerksam, dass die Götter künftig seine Angelegenheiten gewiss besser besorgen würden, dass es nichts Missliches sei, aus dem Leben zu

scheiden, da ja überhaupt dem Guten nichts Böses widerfahren könne und es nur wünschenswert sei, in der Gesellschaft jener Guten, „von denen man ja sagt, dass sie unsterblich seien,“ fürder fortzuleben. Freilich schliesst er diese Betrachtung (nach Plato, Apol., Schluss) mit den Worten: „es ist ja hiermit Zeit, dass wir von hier weggehen, ich, um zu sterben, ihr hingegen, um zu leben. Welcher von uns beiden aber zu dem Vortrefflicheren gehe, ist jedem verborgen, ausser dem Gotte.“ (S. auch später im Phädon.)

Wichtig ist noch, der Lehrweise des Sokrates zu gedenken. Es wird uns berichtet und auch durch die Gespräche Plato's, die ja in ähnlicher Weise vorgehen, durch viele Beispiele hinlänglich erhärtet, dass Sokrates, immer damit beschäftigt, die Menschen für das Gute und Richtige zu gewinnen, sie in Gesprächsform dahin zu bringen versuchte, dass sie zuerst durch eine Reihe von Fragen, die er ihnen stellte, Irrthümern entsagten und gleichsam selbst, im Gegensatz mit dem früher Geglaubten, das Richtige herausfanden.

Das Athen des Sokrates war nicht mehr jenes, das in glänzenden Kriegen die Perser nicht nur aus Hellas selbst verdrängt, sondern auch die Inseln des ägäischen Meeres und die fernen, von Griechen bewohnten asiatischen Gestade von ihnen befreit hatte. Diesen ruhmvollen Ereignissen war eine lange Reihe von inneren Zerwürfnissen zwischen den griechischen Staaten selbst gefolgt, wobei es sich freilich zumeist um die zwischen Sparta und Athen streitige Hegemonie handelte, Kämpfe, an welchen alle übrigen griechischen Gemeinschaften in buntem Gewirr, bald als Bundesgenossen, bald als Gegner der beiden Hauptstaaten, theilnahmen. Der lange dauernde peloponnesische Krieg, die Pest, welche in Athen gewüthet hatte, das furchtbare Unglück, welches die Athener 413 v. Chr. (Thukyd. VII., 86—87) in der Expedition gegen Syrakus dadurch betroffen hatte, dass die Gefangenen theils niedergemetzelt, theils hingerichtet, theils in den Steinbrüchen den furchtbarsten Unbilden durch Hunger, Durst und ansteckende Krankheiten ausgesetzt und später als Sklaven verkauft wurden — stand noch im frischesten Andenken.

Das Ende der lange dauernden politischen Streitigkeiten war, gerade wenige Jahre vor dem Ausgange des Sokrates,

Zeit-
verhältnisse
beim Tode
des
Sokrates.

die gänzliche Niederwerfung Athens und die wiederholte Änderung der Verfassung der Stadt.

Diesen lange dauernden Unglücksfällen politischer Art, die ja schon an und für sich theils Niedergeschlagenheit, theils Aufregung hervorbringen, mussten, gesellte sich Zerfahrenheit in religiösen Ansichten. Schon die Prozesse gegen Anaxagoras und Protagoras hatten dies hinlänglich kundgethan; hiezu kam die Schändung der geheiligten Hermes-Säulen, die man dem Alcibiades zuschrieb, der für einen Schüler des Sokrates galt; hiezu noch Frevel gegen die Eleusynischen Mysterien, von denen man überall sprach, und der Spott, ja die Gehässigkeit, mit welcher Aristophanes (bes. in den „Wolken“) den Sokrates verfolgte.

Inmitten dieser die Menge beunruhigenden und aufregenden Momente fiel nun die Anklage, die drei Männer gegen Sokrates richteten (Plato, Apol. c. 11; Xenophon, Memorab.): „Sokrates thut Unrecht, indem er sowohl die Jünglinge verdirbt, als auch an die Götter, an welche der Staat glaubt, nicht glaubt, hingegen eben an anderweitige neue göttliche Erscheinungen.“

Die letzten
Tage im
Leben des
Sokrates.

Plato und Xenophon, zwei Zeitgenossen, Freunde und Schüler des Sokrates, schildern uns die letzten Vorgänge in seinem Leben, bei welchen sie übrigens beide nicht gegenwärtig waren, Plato in einer nicht wirklich gehaltenen Vertheidigungsrede (Apologie), Xenophon in seinen Memorabilien.

Bei Plato rechtfertigt sich Sokrates damit, dass ihm der Gott, der ihn für den Weisesten erklärte, aufgetragen habe und ihn innerlich dazu dränge, so viele zum Guten zu leiten und vom Irrigen abzubringen, als nur immer angehe, dass er dies ganz ohne allen Lohn vollbringe und zum offenbaren Schaden seiner übrigen Geschäfte, mögen diese nun in seinen häuslichen Beziehungen oder in Erlangung von Ämtern und Würden bestehen; dass er hiedurch, da er eben dem Gotte folge, nur Gutes thue und sich gegen den Befehl des Gottes vergehen würde, wenn er anders handelte, dass er übrigens, da er wirklich Gutes übe, mindestens denselben Dank verdiene, wie jene, die nur scheinbar Gutes thäten, indem ihre Rosse den Sieg in den olympischen Spielen erringen. Demnach verlange er gleich diesen im Prytanäum auf öffentliche Kosten zu speisen.

Es wird darauf aufmerksam gemacht, was für ein Widerspruch darin liege, dass man Sokrates einen Atheisten nennt und ihn gleichzeitig der Einführung neuer Gottheiten bezichtigte, als ob darin nicht ein Widerspruch läge, dass, wer überhaupt nicht an eine Gottheit glaube, zur Verehrung von etwas neuem Göttlichen aufmuntern könne. Sokrates weist jedes Versprechen zurück, etwa künftig von dem bisher Gepflogenen abzuweichen, da er ja nur leben könne und dürfe, um dem inneren, von der Gottheit gegebenen Drange des Lehrens zu folgen. Auch verlangt er ausdrücklich, dass man ihm doch denjenigen entgegenstelle, der ihn anzuklagen vermöge, er habe irgend Böses gelehrt.

Xenophon seinerseits kommt auf den Widerspruch zurück, der in der Anklage gegen Sokrates darin liegt, dass man ihn beschuldige, er sei gottlos, obwohl er den Göttern immer geopfert, ja sich besonderer Eingebungen zu erfreuen gehabt habe, was wahrscheinlich zu der mit dem Früheren so sonderbar widerstreitenden Klage geführt habe, er führe neue Götter (also vermuthlich die ihm von Seite der Götter bekannt gegebenen) ein. Auch habe er stets darauf gedrungen, die göttliche Stimme in den Orakelaussprüchen zurathe zu ziehen, aber wohl nur in den Dingen, seien es nun öffentliche oder Privatangelegenheiten, die ohne göttliche Eingebung unmöglich sei zu kennen, während er alles, was erlernt werden könne, von menschlicher Einsicht ausschliesslich abhängig wissen wollte; über das letzte dieser durch uns erkennbaren Dinge belehre uns die Gottheit nicht. Geradezu unbegreiflich sei der Vorwurf der Gottlosigkeit gegen Sokrates auch darum, weil er nicht etwa im Verborgenen, sondern an öffentlichen Plätzen, überall, wo es sich getroffen, seine Lehren über Menschliches und Göttliches vorgetragen habe, wobei nur Gutes und Nützlichcs erörtert wurde; er sei darin soweit gegangen, jede Untersuchung über Weltenkörper und Ähnliches abzulehnen und geradezu zu fragen, ob wir denn mit unserem Inneren schon so weit vorgeschritten seien, dass wir Musse hätten, uns mit so überflüssigen und unergründlichen Dingen wie den Zusammenhang der Natur zu befassen. Auch habe er in der festen Überzeugung, „dass die allgegenwärtigen Götter alles wüssten und über uns walteten,“ bei

mehreren öffentlichen Gelegenheiten, die Xenophon speciell anführt, obwohl vom Volke deshalb bedroht, darauf gedrungen, dass strenge Gerechtigkeit geübt werde.

Wahrlich, der Staat insgesamt und viele Bürger im besonderen seien dem Sokrates in hohem Grade dafür verpflichtet, was und wie er gelehrt habe. Xenophon führt nun eine lange Reihe von Gesprächen auf, die Sokrates theils zum Nutzen aller, z. B. über Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freundschaft u. s. w. gehalten, theils über Rathschläge, die er Einzelnen gegeben habe, um sie z. B. zu ermuthigen, sich früher Kenntnisse zu erwerben, bevor sie ein Staatsamt antreten, ihren Pflichten als Haus- und Familienväter nachzukommen u. s. w. Einem solchen Gespräche erinnert sich Xenophon unter anderen beigewohnt zu haben, bei dem Sokrates besonders auf die Fürsorge der Götter für die Menschen aufmerksam gemacht und ins Einzelne eingehend bemerkt habe, wie sehr die ganze Einrichtung der Natur, die Verleihung des Verstandes, die Bildung des Körpers, welche auf die zweckmässigste Weise geschehen sei, uns zur Dankbarkeit verpflichte. Auf die Frage, wie wir dem nachkommen könnten, habe Sokrates geantwortet, die Pythia selbst habe den Ausspruch gethan, dass dies immer nach den Staatsgesetzen zu geschehen habe. Immer sei nach besten Kräften zu handeln „im Dienste der unsterblichen Götter“.

Was den Punkt der Anklage anbelangt, Sokrates habe die Jugend verführt, könne dies wohl nur den Sinn haben, in der Zahl derer, mit denen er Umgang gepflogen habe, seien auch solche gewesen, welche geradezu den Bösen beigezählt werden müssen. Diese habe er aber stets zu bessern versucht. Was nun namentlich den Kritias (einen der 30 Tyrannen) und den Alcibiades betrifft, so sei wohl zu bemerken, dass sie beide nur so lange Zeit bei ihm ausgeharrt hätten, als sie eben noch Gutes anstrebten. Kritias besonders habe den Sokrates dann verlassen, als derselbe ihn seines Wandels und seiner Ansichten wegen wiederholt zurechtgewiesen habe; zur Tyrannenmacht gelangt, habe Kritias seinen ehemaligen Lehrer wiederholt bedroht.

Durch Xenophon erfahren wir noch, dass zwischen dem Urtheilsspruche und dem Tode des Sokrates dreissig Tage ver-

strichen, weil die Rückkehr des Schiffes, das zu den Opferfesten nach Delos abgegangen war, noch abgewartet werden musste. Während dieser ganzen Zeit habe Sokrates ganz in derselben heiteren und ruhigen Art, gleichsam in der Fortsetzung seiner früheren Gespräche, ausgeharrt und wiederholt betont, dass der Tod ein Glück für ihn sei, nachdem ihm solange vergönnt gewesen, nach Gutem zu streben und bei seinem Alter dem zuvorzukommen, dass er vielleicht künftig daran verhindert werde.

So starb Sokrates und lehrte bis zum letzten Augenblicke (s. sein letztes Gespräch in Plato's „Phaidon“, übers. v. Prantl). Sein letzter Wunsch war, den Göttern noch ein „Trankopfer“ darzubringen.

Häufig genug hat man eine Parallele zwischen Christus und Sokrates in Bezug auf ihren Opfertod und eine gewisse Ähnlichkeit ihrer Lehren gezogen. In dieser Hinsicht urtheilt Ferd. Christian Baur (Kirchengesch. d. drei ersten Jahrh., Tübingen 1863, S. 11): „Hat diese Parallele ihre Wahrheit darin, dass das Christenthum der Endpunkt einer Richtung ist, welche wir auf dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie in ihren ersten Anfängen von Sokrates ausgehen sehen, so haben auch alle dazwischen liegenden Hauptformen der griechischen Philosophie eine vermittelnde Bedeutung für das Christenthum In dem ersten, womit das Christenthum sich selbst ankündigt, in der Forderung des In sich Gehens, der *μετάνοια*, die es an den Menschen macht, ist auch schon die Beziehung, in welche es sich zum Menschen setzt und der ganze Standpunkt, von welchem aus es das Verhältnis des Menschen zu Gott auffasst, ausgesprochen Es beruht mit einem Worte alles, was das Christenthum als Religion im absoluten Sinne ist, darauf, dass der Mensch sich als sittliches Subject weiss. Zum sittlichen Subject ist aber der Mensch erst dadurch geworden, dass überhaupt der Subjects begriff, das Princip der Subjectivität in ihm zum Bewusstsein gekommen ist.“

Dies ist eben die epochemachende Bedeutung des Sokrates; von ihm aus geht durch die ethischen Systeme der Stoiker und der Epikuräer, der Skepsis und des Eklekticismus, eine Reihe von Entwicklungsmomenten, in welchen das prak-

tische Interesse immer mehr das Übergewicht über das theoretische erhält.

Noch wichtiger ist uns nach seinem so sehr ausgesprochenen, bekannten, kirchlich strengen Standpunkte, Friedr. Stolberg's Ansicht (f. Leop. Graf Stolberg bis zu seiner Rückkehr zur kath. Kirche, v. Joh. Janssen, Freiburg 1877, S. 366, I. Bd.): „Uns Christen bürgt die Übereinstimmung der Lehren des Sokrates mit grossen Lehren unserer Religion für die Giltigkeit jener. Göttliches Geschlecht des Menschen; dessen Verfall aus ursprünglicher Würde; Versetzung in einen Stand der Prüfung; Gefahr von Seite der Sinnlichkeit und des Stolzes; Ohnmacht, sich zu erheben zu seiner Bestimmung, welche besteht im Anschauen des Göttlichen, in der Liebe zu Gott und in wachsender Verähnlichung mit Gott; Nothwendigkeit und Kraft göttlicher Hilfe und des Gebetes, auf welches er bei Xenophon selbst einen Zweifler an Gottes Vorsehung verweist, als auf das kräftigste Erfahrungsmittel, um Gottes im Herzen inne zu werden, zur Überzeugung zu gelangen: Das sind die Hauptlehren sokratischer Weisheit, Lehren, welche durch unsere heiligen Schriften göttliches Ansehen für uns erlangen“.....

Wie die Schüler des Sokrates in theoretischer Hinsicht seinen Anschauungen im Allgemeinen treu blieben, jedoch die einen auf diese, die andern auf eine andere speciell grösseren Wert legten und darnach Schulen*) bildeten, so — und fast noch mehr giengen sie in praktischer Richtung auseinander. Zwar hielten sie alle an den Hauptgrundsätzen fest: Gerechtigkeit, Mässigkeit, Wahrheit, Ausdauer, Bereitwilligkeit Schmerz und Arbeit zu ertragen, Rücksicht für das öffentliche Wohl, Wertschätzung der Personen nach ihren Verdiensten und der Dinge nach der denselben inwohnenden Nützlichkeit, ein Leben voll Anstrengung im Gegensatz zu sich selbst gehen lassender Fahrlässigkeit

*) Ausser der von Plato gestifteten Akademie zählen hieher noch die von anderen Schülern des Sokrates herrührenden sogenannten „kleineren Sokratischen Schulen“ des Xenophon, des Euklid in Megara, des Phaedo in Elis; die sogenannte cynische Schule des Antisthenes (einer seiner Nachfolger war Diogenes von Sinope) zu Athen im Gymnasium Kynosarges, des Aristipp in Cyrene.

und Trägheit (Autobiography by John Stuart Mill, II. edit., London 1873, S. 34), — doch die Wertschätzung, ja selbst die Erklärung des einen oder des anderen Factors war eine sehr verschiedene.

Plato (429—347) überlebte seinen grossen Lehrmeister um zweiundfünfzig Jahre. Er sah während dieser Zeit anfangs die Übergewalt Sparta's noch immer wachsen, sah seines Agesilaus, glückliche Kämpfe gegen die Perser, Athen's kurze Zeit neuerdings blühende Seemacht, die schnell vergehende Hegemonie Thebens, welche, kaum begonnen, mit dem Tode der Helden Pelopidas und Epaminondas wieder endete, sah endlich die ersten Einmischungen des Macedoniers Philipp in die griechischen Angelegenheiten sowie dessen allmähliges Wachsen und seine für Hellas, gefährdrohende Stellung, wenn er gleich sein völliges Obsiegen durch die Schlacht von Chaeronea nicht mehr erlebte.

Obschon Plato überall die höchste Verehrung für seinen Lehrer kundgibt und sie auch dadurch bezeugt, dass er in seinen Gesprächen Sokrates die Leitung überlässt und selbst persönlich in denselben nicht auftritt, so steht er doch, im Leben und in der Lehre, häufig genug in Gegensatz zu ihm.

Während Sokrates dem Schosse des Volkes entstammte, war Plato durch Vater und Mutter dem Geschlechte des Kodros entsprossen. Während Sokrates nie seine Vaterstadt verliess und wohl ausschliesslich sich selbst Lehrer war, machte Plato weite Reisen nach Ägypten, Grossgriechenland und Sicilien, wo er langen und wiederholten Aufenthalt nahm und ausser den Lehren des Sokrates auch jene des Heraklit, des Pythagoras und dorische Einflüsse in sich aufnahm. Während Sokrates das Streben der jonischen Philosophen nach einer imaginären Construction des Weltalls geradezu verpönte, ja ironisierte, hat Plato, seiner poetischen Anlage und seinem ursprünglichen Berufe zum Dramendichter folgend, hierin das am meisten Phantastische, aber auch Schönste geschrieben. Während Sokrates, so viel bekannt geworden, nie schriftliche Aufzeichnungen über seine Lehren verfasst hat, hat Plato eine stattliche Reihe von Gesprächen und Abhandlungen hinterlassen, die als Muster poetischen Schwunges,

Religion
und Moral
bei Plato.

dialectischer Gewandtheit, schöner Sprache und dramatischer Charakterisierung der einzelnen auftretenden Personen gelten.

Der Aufgabe dieses Werkes treubleibend, können wir uns natürlich nicht in eine genaue Besprechung von Plato's Philosophie einlassen und werden von seinem Systeme hier nur beibringen, was zur Begründung seiner Lehren in Betreff des Cultus und der Sittlichkeit unumgänglich nothwendig ist.

Bei Plato ist nicht, wie bei den früheren Naturphilosophen, ein Gegensatz oder gar Feindseligkeit gegen die im Volke herrschende Götterlehre zu bemerken, worauf wir noch eingehender zurückkommen werden. Doch ist bei ihm ein Gemische verschiedener Ansichten unverkennbar.

Einerseits ist Plato nach mehreren Richtungen hin Vertreter eines sehr reinen und geistigen Monotheismus. Einmal liegt ihm hinter der Erscheinungswelt die Welt der ewigen, körperlosen, unveränderlichen Wesenheiten, d. h. der Ideen, an deren Spitze das Gute, das unendliche Wesen steht, welches der Grund alles Denkens und alles Seins ist; von diesem Guten ist Plato's weltbildende Gottheit, die aus Güte die Welt gebildet hat, nicht verschieden. Ein anderesmal (doch in demselben Gespräche Timaeus) hält er das Weltganze für ein lebendes Wesen, die Welt für den gewordenen Gott, von der Seele desselben stammen die Seelen aller Einzelwesen; die Gestirne sind die sichtbaren Götter, die zu dem einen unsichtbaren Gott in demselben Verhältnisse stehen, wie der Mensch oder eines von den endlichen Wesen.

Während er so einerseits reiner Monotheist ist, spricht er ein andermal (Timaeus §. 34, übers. v. Susemihl): „Den Bildner und Vater des Weltalls zu finden ist schwer, und wenn man ihn gefunden hat, ist's unmöglich, ihn für alle verständlich auszusprechen“ —, weicht er wieder weit von diesen reinen und doch einen Zweifel einschliessenden Aussprüchen ab. So lässt er an einer anderen Stelle den Weltbildner die Sternengötter erzeugen, — diese Weltkörper, wie die Erde selbst, seien Götter (Timaeus §. 64) —, und stellt hieher die griechischen Volksgötter, von denen er behauptet, sie seien ursprünglich, wie bei den Barbaren noch jetzt, Sternengötter gewesen, während ihm Zeus dann für den höchsten weltbildenden Gott gilt. Doch auch über diese Beziehungen

äussert er sich ein anderesmal (Tim. §. 66) zweifelnd oder wenn man will — ironisch: „Von ihrer Bildung zu reden übersteigt unsere Kraft, wir müssen aber, dem Gesetze folgend, denen Glauben schenken, die früher darüber gesprochen haben, wenn sie auch ohne wahrscheinliche Gründe sprechen mögen, da sie ja Abkömmlinge der Götter waren, wie sie sagten, und ihre Vorfahren selbst am besten gekannt haben werden.“

Am gerathensten wird es bei diesen scheinbaren Widersprüchen wohl sein, jene Aussprüche am höchsten zu halten, die in Plato's der Einrichtung des Staates gewidmeten Werken zu finden sind, weil bei ihrer grösseren Entwicklung eine schärfere Bezeichnung mehr zu erwarten steht, als in den kürzeren philosophischen Dialogen, welche der Natur der Sache nach ein Schwanken eher voraussetzen lassen. In seinem Ideal-Staate soll keine andere Religion als die herkömmliche der Hellenen bestehen, auch an den Formen der Götterverehrung wird nichts geändert, vielmehr die Bestimmung der wichtigsten Punkte dem Delphischen Apollo zugewiesen. (Staat IV., 5, übers. v. Prantl.) In seinem praktischen und mit vorwaltender Rücksicht auf die Bedürfnisse der niederen Stände geschriebenen letzten Werke „von den Gesetzen“ ist die Religion, wie sie im Volksglauben der Griechen aufgefasst war, die Grundlage des ganzen Gebäudes. Alle in Hellas verehrten Götter finden da ihre Stelle. Erkenntnis des höchsten Gottes forderte er nur von den Regierenden.

So wie Plato uns hinsichtlich der Götterlehre die scheinbar verschiedensten Ansichten darlegt, so befremdlich ist auch die Art und Weise, in der er einzelne Lehren der Mythologie verwirft und andererseits die Entschädigung, welche er für das Althergebrachte darbietet.

Während er in den Göttersagen die der Götter unwürdigen Vorstellungen von den sie leitenden Leidenschaften, von Streit und Zwiespalt, der bei ihnen herrsche, und die bei den Griechen so häufige Meinung, dass man Missethaten leicht durch Opfer sühnen könne, verwarf, während er das grosse Ansehen, in dem die Homer'schen Gesänge standen, mit Hinblick auf die Götterlehre für ein Unglück hielt und sie von der Jugendbildung ausschliessen wollte, drang er

doch wieder darauf, als Mittel der Belehrung seien Fabeln und Sagen unentbehrlich, es sollten demnach fortwährend Göttersagen gedichtet werden, diese Dichtungen jedoch unter Staatsaufsicht gestellt und darauf gesehen werden, dass die Mütter nur die derart gestatteten Dichtungen den Kindern vorsängen und vorerzählten. Auf die Erziehung legt Plato überhaupt den höchsten Wert. Es geht dies so weit, dass er empfiehlt, um die nöthige Gewöhnung frühmöglichst herbeizuführen, die Kinder (doch wohl schon ziemlich herangewachsen und, wie er angibt, in voraussichtlich glücklichen Kriegen wohlberitten und unter guter Aufsicht) mit in die Schlacht zu nehmen, damit sie frühe lernten und sehen, was ihnen künftig als Männern zu thun obliegen würde. (Staat, V., 14.)

Von Plato wird, wie dies von der ganzen alten Philosophie geschah, das oberste Princip der Ethik in der Frage nach dem höchsten Gute zusammengefasst, das aber auch ihm wie anderen mit der Glückseligkeit unmittelbar identisch ist.*) Worin nun das höchste Gut zu suchen sei, darüber liess sich aus den Voraussetzungen des Platonischen Systems eine doppelte Bestimmung ableiten. Insofern hier einerseits die Idee (d. h. der Begriff des Dinges, das „Ding an sich“,) das allein wahrhaft Wirkliche, die Materie (d. h. das durch die Sinne Wahrnehmbare), dagegen das Nichtsein der Idee und auch die Seele ihrem wahren Wesen nach nur die vom Körper freie, für die Betrachtung der Idee bestimmte geistige Substanz ist, so konnte auch die Sittlichkeit zunächst mehr negativ gefasst und das höchste sittliche Ziel und Gut in der Abwendung vom sittlichen Leben und der Zurückziehung in reine Contemplation gesucht werden; insoferne andererseits die Ideen doch die Ursache alles Guten in der Sinnenwelt und das gestaltende Princip der letzteren sind, konnte auch für die Darstellung der Idee im menschlichen Leben diese Seite mehr hervorgehoben und ausser der Betrachtung der Idee oder der Einsicht auch die harmonische Einführung der Idee ins sinnliche Dasein und die daraus entspringende Befriedigung mit zu den Bestandtheilen des höchsten Gutes gerechnet werden. — Beide Darstellungsweisen finden sich

*) Vgl. Ed. Zeller's grösseres Werk über die Gesch. der griech. Philosophie, sowie seinen „Grundriss“ über dieselbe: Plato.

bei Plato, wenn auch nicht so schroff auseinandergehalten, dass sie sich einander ausschlossen: die eine in den Stellen, wo die höchste Lebensaufgabe in der Flucht aus der Sinnlichkeit gesucht, die andere da, wo auch das sinnlich Schöne als liebenswert bezeichnet und die reine sinnliche Lust nebst der auf Gestaltung der sinnlichen Welt gerichteten Thätigkeit mit zum höchsten Gute gerechnet wird. Wenn wir alle zum Theile sich ergänzenden, hierher gehörigen Darstellungen Plato's zusammenfassen, so ergibt sich das Resultat, dass der erste und wertvollste Bestandtheil des höchsten Gutes das Theilhaben an der ewigen Natur des Masses, an der Idee ist, der zweite die Einbildung dieser Idee in die Wirklichkeit, die Gestaltung eines Harmonischen, Schönen und Vollendeten, der dritte Vernunft und Einsicht, der vierte die einzelnen Wissenschaften und Künste und richtigen Vorstellungen, der fünfte endlich die reine und schmerzlose sinnliche Lust. —

Unter Tugend versteht Plato im allgemeinen diejenige Thätigkeit, durch welche die Seele das ihr eigenthümliche Werk richtig vollbringt, die Gesundheit und Tüchtigkeit der Seele, das harmonische naturgemässe Verhältnis ihrer Elemente (Staat I., 353; D. IV., 441; D. VIII., 554; E. Phaedo 93; B. Gorg. 304., B. 406 D). — Die Voraussetzung aller Tugend ist die natürliche Anlage zu derselben, welche nicht bloss in der allgemeinen Natur des Menschen gegeben, sondern auch nach den Temperamenten und Individualitäten verschieden ist. Plato bemerkt in dieser Beziehung namentlich den Gegensatz der *σφοδρότης* und *ἀνδρεία*, des feurigen und des ruhigen Temperamentes, als einen Unterschied in der Naturanlage, ebenso spricht er aber auch von einer eigenthümlichen Anlage für die Philosophie (Staat V., 474, C 487, A), und in dem Mythos (Staat III., 415) von der verschiedenen Mischung der Seelen in den drei Ständen des Staates liegt unverkennbar der Gedanke einer Abstufung der natürlichen Anlage zur Tugend: auf der untersten Stufe ständen die, welche durch ihre Naturanlage auf die Tugend des niedersten Standes, die Besonnenheit, beschränkt sind, auf der zweiten die, welche auch die Anlage zur Tapferkeit haben, auf der höchsten diejenigen, denen auch die philosophische Begabung zu Theile geworden. Wollten wir nun diese Stufenreihe der

sittlichen Anlage mit der Lehre von den Theilen der Seele und der sogleich darzustellenden von den Tugenden combinieren, so müsste gesagt werden: Die Anlage zur Tugend ist verschieden, je nachdem der begehrende Theil der Seele, oder der Muth, oder die Vernunft die Seite ist, in welcher sich der sittliche Trieb vorzugsweise offenbart.

Jedenfalls muss aber nach Plato zur sittlichen Anlage ihre kunstmässige Ausbildung hinzukommen. In späterer Zeit erkennt Plato an, dass die Tugend ursprünglich praktische Fertigkeit sei und durch eine aller klaren Einsicht vorangehende Gewöhnung entstehe.

Darin, sowie in der Fassung des Begriffes Tugend, wie er ihn in seiner späteren Zeit annahm, unterscheidet sich Plato von Sokrates. Dieser hatte alles sittliche Handeln auf das Wissen zurückgeführt und aus diesem Grunde gelehrt, dass es mehrere voneinander verschiedene Tugenden gebe. In seinem Staat gesteht aber Plato zu, dass diese Einheit der Tugend eine Mehrheit von Tugenden nicht ausschliesse und dass auf unvollkommeneren Stufen der sittlichen Bildung ein Theil von diesen auch ohne die übrigen sein könne, ohne dass er doch darum wirkliche Tugend zu sein aufhörte. Den Grund jener Mehrheit aber sucht Plato nicht in der Verschiedenheit der Objecte, auf welche sich die sittliche Thätigkeit bezieht, sondern in der Verschiedenheit der in ihr wirkenden geistigen Kräfte oder — wie dies hier erscheint — der Theile der Seele, und er gewinnt auf diesem Wege eine Vierheit von Tugenden, die bekannten vier Cardinal-Tugenden, die zwar schon in den sophistischen und sokratischen Untersuchungen über die Tugenden besonders hervortreten, doch erst durch Plato in seiner späteren Zeit definitiv festgestellt worden zu sein scheinen. Besteht nämlich die Tugend der Seele in richtigem Verhältnisse ihrer Theile, d. h. darin, dass sowohl jeder einzelne derselben sein Geschäft wohl verrichtet, als auch alle zusammen im Einklange stehen, so muss 1. die Vernunft mit klarer Einsicht in das, was der Seele im ganzen und jedem ihrer Theile heilsam ist, das Seelenleben beherrschen, und dies ist die Weisheit; es muss 2. der Muth die Aussprüche der Vernunft, über das was furchtbar ist, gegen Lust und Schmerz bewahren und das, ist

die Tapferkeit, welche aus diesem Grunde nach Platonischer Lehre ursprünglich ein Verhalten des Menschen gegen sich selbst und erst secundär ein Verhalten gegen äussere Gefahr ist; es muss 3. der begehrende Theil ebenso wie der Muth sich der Vernunft unterordnen, und dies ist die Besonnenheit (um für das unübersetzbare *σωφροσύνη* doch ein Wort zu haben); es muss endlich 4. eben dadurch die rechte Ordnung und Zusammenstimmung im Ganzen des Seelenlebens erhalten werden, — und das ist die Gerechtigkeit.

Eine Seele, welche „der ihr eigenthümlichen Vortrefflichkeit entbehrt“, wird „ihre Werkthätigkeit schlecht verrichten“. Eine solche Vortrefflichkeit aber ist die Gerechtigkeit. Der gerechte Mann wird gerecht sein Leben führen, wird gut leben, daher „glücklich und glücklich“ sein (Staat I., 24). Von diesem wahrhaft Gerechten ist aber der scheinbar Gerechte zu unterscheiden, eigentlich der Schlechteste von allen, und doch bestechen die Vortheile, die ihm zuteil werden, weil er eben für gerecht gilt, diesem Scheine nachzustreben. Wird doch die Gerechtigkeit gerade der ihr bei Menschen und Göttern — wie sie behaupten — erwachsenden Vortheile wegen so sehr zum Anstreben empfohlen! Die Gerechten finden noch im Hades Belohnungen; ja es gibt Opferpriester und Wahrsager, die behaupten, durch Opfer und Gesänge und Weihen imstande zu sein, selbst für Verstorbene bei den Göttern Sühnung herbeizuführen und sogar solchen Reichen, die gegen Gerechte Böses im Schilde führten, Strafflosigkeit bei den Göttern zu erwirken, welche demnach diesen Priestern dienstbar wären. Haben doch selbst Orpheus und Musaios, ja auch Homer Ähnliches angedeutet, wenn letzterer singt (Ilias IX., 497):

„ . . . lenksam sind selber die Götter.

„Diese vermag durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde,

„Durch Weinguss und Gedüft ein Sterblicher umzulenken,
„Bittend mit Flehn, wenn sich einer versündigt oder gefehlet.“

Ja, es gelang diesen Opferpriestern und Wahrsagern, Reiche in eigennütziger Weise zu überzeugen, dass es eine Erlösung und eine Reinigung von unrechten Thaten ver-

mittelst der Opfer und vergnüglicher Spiele sowohl für die noch Lebenden als auch für die Gestorbenen gebe (Staat II., 7).

Eine weitere Ausführung der oben angeführten Theorie von den Theilen der Tugend hat Plato nicht gegeben.

Dasselbe Verhältnis der sittlichen Thätigkeiten, auf welchen die Tugend des Einzelnen beruht, ist nun auch der Grund für die rechte Beschaffenheit des Staates, und so ist mit der Platonischen Ethik die Politik auf das engste verbunden.

Anwendung seiner Ansichten auf den Staat. Dabei dürfen wir nicht übersehen, dass der Grieche überhaupt sich eine vollendete Sittlichkeit ausser dem Staate gar nicht zu denken vermag. Auf altgriechischem Standpunkte ist die Tugend als solche unmittelbar politische Thätigkeit (Zeller II., 1. Aufl., S. 289).

Namentlich in Platos Staat tritt uns dadurch eine Satyre auf menschliches Beginnen und menschlichen Verstand vor Augen, dass der poetischste Philosoph in Verfolgung seines Systems behauptet, die Dichter hätten kein Wissen, seien nur Nachahmer, man habe sich deshalb vor den Trugbildern der Poesie zu verwalten, sie zu verbannen und nur Hymnen zuzulassen (Staat X., 1—3); dass der idealste aller Philosophen das — in gewisser Hinsicht — roheste Gemeinwesen, der am freiesten denkende, in den höchsten Gedankensphären sich bewegende das für die freie Bewegung des Einzelnen drückendste Staatenverhältnis als natürliche und genaue Folge seines Denkens, und zwar als Ideal, dem man thunlichst nachstreben müsse, ersonnen hat, wobei er sich ganz an dorische Formen anlehnt. Besonders ist das 5. Buch seines „Staates“ von solchen Bestimmungen voll. Dahin gehören die nachstehenden: Die Erzeugung geschieht unter der Aufsicht des Staates; die Zahl der Geburten ist im ganzen nach dem Interesse des Staates zu regeln; die Zeit der Erzeugung haben jene zu bestimmen, welche die kosmischen Einflüsse kennen, die jede Periode beherrschen; es sind Lose zu machen, welche jedem seine Braut bestimmen, — und hiebei sind von besonderem Interesse die „schlaunen“ Lose, wie sie Plato (nach Prantl's Übersetzung, V. 8) nennt, d. h., wenn die Braut eines besonders kräftigen Mannes eine schwächliche Person wäre, so ist dahin zu wirken, dass — wie durch Zufall — jemand anderer für sie auserkoren

wird; Männer, die über das gesetzliche Alter hinaus sind, dürfen beiwohnen, wann sie wollen; es müsse dafür Sorge getragen werden, „dass bejahrtere Frauen, wenn sie empfangen haben, ihre Leibesfrucht ja nicht austragen,“ und sollte dieselbe „wider ihren Willen fortbestehen, sie das Kind dann so behandeln, als gäbe es für ein derartiges keine Pflege“ („Staat,“ V., 9); fällt das Los so und stimmt die Pythia bei, so können auch Brüder und Schwestern Verbindungen miteinander eingehen; übrigens sind die dergestalt durchs Los festgesetzten Heiraten nicht für immer bindend und es wird für ganz recht angesehen, dass derjenige, welcher eine besonders schöne oder kräftige Frau hat, sie nach einiger Zeit dem Freunde abtrete. Die Frauen und Kinder werden sogleich nach der Geburt der letzteren in ein allgemeines Erziehungshaus gebracht, wo man alle Mühe darauf verwendet, dass die Mütter ihre Kinder nicht wieder erkennen; die Mütter verrichten dort für alle Kinder, ohne Wahl, den Ammendienst; die Kinder werden ohne Unterschied gemeinschaftlich erzogen; schwächliche oder missgestaltete Kinder werden, „wie sich's geziemt, an einem geheimen und niemandem bekannten Orte verborgen.“

Im Einklange mit diesen dorischen Grundsätzen wird auch die harte Ansicht aufgestellt, dem Asklepios in den Mund gelegt und nicht zurückgenommen (Staat, III., 15), dass den „innerlich durchaus kranken Körpern“, die für ihre Zeit nicht lebensfähig seien, überhaupt keine Pflege zu widmen sei, da dies weder ihnen noch dem Staate von Nutzen, auch von ihrer Nachkommenschaft nur Ähnliches zu erwarten wäre.

Sowie Plato alle Gegenstände, die er seiner Untersuchung unterwirft, in den einzelnen Abhandlungen oder Gesprächen häufig verschieden behandelt, so ist dies auch mit der uns in hohem Grade interessierenden Lehre von der Unsterblichkeit der Seele der Fall.

Im Gespräche „Phaedon“, das Plato als das letzte von Sokrates, unmittelbar vor seinem Tode, mit mehreren Schülern geführte bezeichnet, geht derselbe davon aus, dass der Tod der Gegensatz des Lebens sei. Der Tod sei eben die Trennung des Körpers von der Seele, und daher, da durch den

Unsterblichkeitslehre.

Körper die Wahrnehmungen nur getrübt seien, welche wahr nur die Seele erfasse, missachte der Weise den Körper, der eben seine Wahrnehmungen trübe, und sehne sich nach der Trennung von demselben, durch welche er gewiss mit den Göttern, wahrscheinlich aber auch mit den dahingegangenen guten Menschen vereinigt zu werden hoffe.

Das Ansichseiende (Idee) werde nur durch Denken, losgelöst von allem Sinnlichen, das nur störe, erreicht, Einsicht, d. h. Erkennung der Wahrheit, sei demnach nur nach der Trennung vom Körper zu hoffen. Wenn Einsicht das Höchste ist, so dürfe doch nur der, dem sie Hauptzweck des Lebens war und der den Körper verachtete, hoffen, sie nach dem Tode zu erreichen. Die Veranstalter der Weihen (Orphiker) hätten weise gesagt und bildlich angedeutet, „dass, wer uneingeweiht und ungeheiligt in den Hades kommt, im Schlamme liegen, der Gereinigte und Geheiligte aber, wenn er dorthin kommt, mit den Göttern wohnen wird.“

Nach einem alten Ausspruche kommen die Seelen von hier in den Hades, sind dort, kommen wieder hieher und erstehen aus den Todten. Grösseres entstehe aus Kleinerem, Stärkeres aus dem Schwächeren u. s. w. Da dies nun Sokrates Gegensätze nennt, so behauptet er, alles entstehe aus Gegensätzen. Gegensatz des Lebens ist der Tod, der des Todes das Leben. Da nun ihm aus dem Todten das Lebende entsteht, so müssen die Seelen nach dem Tode irgendwo sein, von wo aus sie wieder entstehen. Wenn nicht eines aus dem anderen immer entstünde, so müsste eben das Lebendig- oder Todtsein ausschliesslich bestehen. Da auch das Lernen nur Rück-erinnerung ist (was übrigens hier nicht bewiesen wird), so muss die Seele, bevor sie in diesen Leib kam, irgendwo bestanden haben, damit sie sich an das früher Gewusste erinnern könne.

Auf die Anfrage der am Gespräche Theilnehmenden, ob denn die Seele nicht im Augenblicke des Todes zerstieben könne, antwortet Sokrates, dies könne nicht geschehen, da ja die Seele nichts Zusammengesetztes sei; die für sich bestehende, selbständige Seele sei verwandt mit dem Immerseienden, Unsterblichen; sie entspreche den selbständigen, sich immer gleichbleibenden Ideen, und sei nach ihrer angeborenen

Herrschaft über den Körper dem Göttlichen gleich. Da übrigens auch der Leib nicht gleich nach dem Tode zerstiebe, so sei nicht einzusehen, warum dies bei der Seele der Fall sein könne. Nur die gereinigte Seele gelange ins Göttliche, die nicht gereinigte werde wieder in das irdische Gebiet des Sichtbaren herabgezogen, und habe — zur Abklärung — dadurch, dass sie in Thierleiber (und zwar wahrscheinlich in der Art, dass sie nach ihrer Gewöhnung in solche Thiere verwandelt würden, die diesen Begierden am meisten fröhnten, z. B. Schlemmer in Esel, Ungerechte und Räuber in Wölfe und Geier u. s. w.) versetzt werde, neue Wandlungen zu bestehen. Nur der von allen Sinneseindrücken Losgelöste könne in die „Gattung“ der Götter kommen. Heftige Begierden und Leidenschaften lenken auch die Seele auf begehrlche und leidenschaftliche Gedanken, daher sie zu vermeiden seien; solche Gedanken „nageln die Seele gleichsam an den Körper an“. Was die Seele an und für sich sehe, sei „das Intelligible und Unsichtbare“, was sie aber mittelst der Sinne wahrnehme, sei der Täuschung unterworfen. Jeder Idee könne nie zugleich das Gegentheil anhaften; die Idee der Seele bringe das Leben nothwendig mit sich, schliesse daher den Tod aus. Die Seele, die dem Begriffe des Lebens entspreche, schliesse den Tod aus, sei also unsterblich. Das sittliche Gefühl widerstrebe der Ansicht von dem Aufhören der Seele nach dem Tode, weil dies ja dem Schlechten ein Gewinn wäre. Das Leben hienieden könne nur den Zweck haben, dass die Seele so vollkommen als möglich ins Jenseits gelange.

Im Zusammenhange mit kosmologischen Betrachtungen, in die er vorübergehend sich einlässt und die er selbst theilweise als mythisch bezeichnet, schildert Sokrates, seine Angaben gleichfalls nur als Mythos und persönliche Anschauung bezeichnend, den Hades mit topographischer Genauigkeit. Die vom Körper getrennten Seelen würden, nachdem das Gericht über sie ergangen, von Dämonen, die besseren von Göttern selbst in die neuen Wohnsitze geleitet. Diese seien nun nach dem Vorleben verschieden: die ganz Schlechten würden sogleich in den Tartarus geschleudert, die Schwerschuldigen, aber Reuigen, z. B. die sich an ihren Eltern vergangen hätten, irrten lange herum und würden in bestimmten

Zeitläufen in die Nähe der von ihnen Gekränkten geführt, so dass sie dieselben um Verzeihung anflehen könnten; würde ihnen diese jetzt oder nach wiederholtem Irrgang zuteil, so kämen sie an bessere Wohnorte. Jene, die zwar sträflich gelebt, die aber doch Gutes aufzuweisen hätten, wanderten, nachdem sie endlich gereinigt worden seien, zu neuem Lebenslauf auf die Erde. Nur die philosophisch gedacht und gelebt, könnten in die reinen Sphären, abgeklärt von dem Irdischen, kommen. Zu solchem reinen philosophischen Denken und Leben, zum Verzichten auf alles, was auch nur theilweise hievon ablenken könnte, mahnt Sokrates seine Schüler, denn, schliesst er: „schön ist der Kampfpfeis, und gross die Hoffnung.“ *)

Auch in seiner Abhandlung über den Staat (Republik) erörtert Plato die Frage über die Unsterblichkeit der Seele. Er führt hier aus (cap. 9), die Seele sei unsterblich, denn wenn etwas zugrunde gehe, so könne dies nur durch das ihm inwohnende Schlechte geschehen; aber das der Seele inwohnende Schlechte vernichte ja dieselbe nicht, wie solches

Anklänge
an Pessimis-
mus bei
Sokrates,
Aristoteles
und Epikur.

*) Eine Episode scheint besonders erwähnenswert (Phaedon cap. 3, übers. v. Prantl): Sokrates setzt sich auf seinem Lager auf, biegt sein Bein und reibt es an der Stelle, welche die Fessel früher gedrückt hatte, mit der Hand. Während dessen spricht er: „Welch einem unbegreiflichen Dinge gleicht doch das, was die Menschen das Angenehme nennen, in welchem wunderbarem Verhältnisse steht es seiner Natur nach zu dem, was sein Gegentheil zu sein scheint, nämlich zu dem Schmerzlichen, weil beide nie zugleich den Menschen betreffen wollen, aber, wenn er das eine der beiden ergreift, er immer auch das andere ergreifen muss, als ob beide, obwohl sie zwei sind, an einem Scheitelpunkte zusammengeknüpft wären; und deswegen folgt auch demjenigen, welchen das eine der beiden trifft, später auch das andere nach, wie nun bei mir, nachdem die Fessel in meinem Bein zuerst das Schmerzhaftes gewesen war, jetzt offenbar nachfolgend das Angenehme kommt.“ — Kurz, aber ähnlich äussert sich Aristoteles (Nik. Eth. VII., 14): „Jedes lebende Geschöpf hat immer etwas zu leiden, wie dies ja auch die Physiologen bezeugen, die behaupten, das Sehen und das Hören sei schmerzhaft, nur dass wir daran gewöhnt sind.“ — In diesem Sinne lehrt auch Epikur (Diog. 139, 128, 131, 144; Cicero de fin. I., 11, 37), dass jede positive Lust auf einem Bedürfnisse, mithin auf einem Schmerze beruhe, der durch sie gehoben werden soll; das eigentliche Wesen und Ziel aller Lust sei demnach nur die Schmerzlosigkeit. — Es ist wohl erinnerlich, welche grosse Rolle im modernen Pessimismus ähnliche Betrachtungen gespielt haben.

beim Leibe der Fall sein könne. Das Zerstörende und Verderbende sei das Schlechte, das Bewahrende und Nutzbringende aber sei das Gute; sie schliessen sich aber einander aus. Fänden wir nun etwas, das durch das Schlechte zwar geschädigt, aber nicht vernichtet werden könne, so müssten wir das wohl für unzerstörbar halten. So seien die Seelen durch Ungerechtigkeit und andere Schlechtigkeit allerdings gefährdet, aber zur Auflösung solchergestalt, dass dadurch eine Trennung der Seele vom Körper herbeigeführt würde (wie das dem Körper durch ihn betreffendes Übel geschieht), komme es nicht. Es gebe überhaupt für jedes Ding nur ein eigenthümlich Zerstörendes; so könne das Fieber nur den Körper schädigen und zerstören, nicht aber die Seele. Nun aber, behauptet Plato (ohne aber in den Beweis einzugehen), könne die Seele weder durch eigenes noch durch fremdes Schlechte zugrunde gerichtet werden, sei demnach ein immerwährend Seiendes, mithin ein Unsterbliches. Dieses Unsterbliche sei aber mit dem Göttlichen verwandt und könne in seiner Reinheit nur dann betrachtet werden, wenn es von allen Schlacken vollständig befreit sei. Hiefür sei nun erst die Loslösung vom Leben entscheidend. Doch schon hier werde das Streben nach Gerechtigkeit von den Göttern gesehen, denen ja dasselbe nur angenehm sein könne; sie würden also bestimmt für die nach Gerechtigkeit Strebenden vorsorgen, dass ihnen alles, wenn nicht hier — denn oft belohnten die Menschen das Ungerechte — doch nach dem Leben zum Guten ausschlage.

Auch diese Untersuchung schliesst mit einem vom Darsteller selbst als solchen bezeichneten Mythos, von dem er als Hauptsache hervorhebt, dass für alles, was jeder Einzelne jemals Unrecht übte, er auch, und zwar zehnmal für jedes Einzelne, Busse thun müsse. Ein Pamphilier nämlich hätte dies berichtet, der, in einer Schlacht schwer verwundet, zwölf Tage liegen geblieben sei. Aus seiner überaus phantastischen Erzählung, was seine Seele, die in den Hades gewandert, aber wieder von dort zurückgekommen sei, über die Beschaffenheit der Örtlichkeiten u. s. w. gesehen habe, — Angaben, die in Beziehung auf die genaue Schilderung der Einzelheiten nur vielleicht von Dante in seinem „Inferno“

übertroffen werden, — ist hier nur möglich hervorzuheben, dass er geschaut habe, wie den vom Bösen Befleckten und deshalb zu neuem Erdenleben Bestimmten die Wahl des neuen Lebensloses freigestanden habe; diese Wahl sei oft, weil neuerdings auf Scheingüter gerichtet, für das letzte Ziel unglücklich genug gewesen, ja selbst für den Lebenslauf an freiwillig gewählten Übeln überreich. So habe gleich der erste, den er wählen gesehen habe, sich als Lebenslos die Gewaltherrschaft erkoren, sei aber nachträglich inne geworden, dass hiemit unsägliches Unheil, z. B. das Aufzehren der eigenen Kinder u. s. w. verbunden sein werde. Ähnlich sei es vielen andern ergangen, was, ausser den Schrecknissen für den neuen Lebenslauf, die Folge gehabt habe, dass auch das neue Leben nicht zur vollen Läuterung führen könne.

Im Gespräche „Phädrus“ (übers. v. Prantl) ist zwar die Unsterblichkeit der Seele nicht der Hauptgegenstand, wird aber in folgender Weise begründet (c. 24): „Jede Seele ist unsterblich, denn das immerwährend Bewegte ist unsterblich, hingegen, was ein anderes bewegt und von einem anderen bewegt wird, hat, weil es einen Ruhepunkt der Bewegung hat, auch einen Ruhepunkt des Lebens; allein demnach das sich selbst Bewegende, insoferne es sich selbst nicht verlässt, hört niemals auf, bewegt zu werden, sondern auch für das übrige, was bewegt wird, ist dieses die Quelle und der Anfang der Bewegung; der Anfang aber ist ungeworden, denn aus einem Anfang muss alles werdende werden, er selbst aber aus nichts, denn wenn der Anfang aus etwas würde, so würde er auch nicht von Anfang aus werden; da er aber ein Ungewordenes ist, so ist dies auch ein Unvergängliches, denn wäre ja der Anfang einmal zugrunde gegangen, so würde weder er selbst aus etwas noch ein anderes aus ihm mehr werden, wofern das Gesammte aus einem Anfange werden soll. So also ist ein Anfang der Bewegung das selbst sich selbst Bewegende; von diesem aber ist es weder möglich, dass es zugrunde gehe, noch dass es werde, oder es müsste das ganze Himmelsgebäude und jedes Werden überhaupt zusammenstürzend stillstehen und niemals mehr hernach etwas haben, von wo aus sie wieder in Bewegung gesetzt und werden könnten. Indem sich aber

als unsterblich dasjenige gezeigt hat, was von sich selbst bewegt wird, so wird man eben dies als Wesen und Begriff der Seele zu bezeichnen keine Scheu haben; denn jeder Körper, für welchen das Bewegtwerden von aussen kommt, ist unbeseelt, derjenige aber, für welchen von innen aus ihm selbst, ist beseelt, eben als wäre dies die Natur der Seele. Wenn aber dies sich so verhält, dass nichts anders das selbst sich selbst Bewegende ist als Seele, so dürfte notwendig etwas Ungewordenes und Unsterbliches die Seele sein.“

Eingehender, aber vielfach mit dem ganzen Systeme verquickt, wird die Unsterblichkeitslehre im „Timaeus“ behandelt; da jedoch gerade diese Ansichten höchst schwankend bearbeitet sind, so lässt sich nur schwer etwas Zusammenhängendes hieraus gewinnen. Jedoch erhebt sich die Darstellung im einzelnen bisweilen zu wunderbarer Schönheit, und besonders an einer Stelle zu grossartiger, dramatischer Wirkung (§. 55): „Als der Vater, welcher das All erzeugt hatte, es ansah, wie es belebt und bewegt und ein Bild der ewigen Götter geworden war, da empfand er Wohlgefallen daran, und in dieser seiner Freude beschloss er denn, es noch mehr seinem Urbilde ähnlich zu machen. Die Natur des höchsten Lebendigen war aber eine ewige (ohne Anfang), und diese auf das Entstandene vollständig zu übertragen, war eben nicht möglich.“ Er schuf die Sterne mit verschiedenen Umlaufzeiten als Werkzeuge der Zeit, ebenso Sonne und Mond; sie alle sind beseelt, sind Götter. Über die Entstehung der Volksgötter hält er am besten und sichersten, bei dem bisher immer über sie Erzählten stehen zu bleiben, da diese Erzählungen von ihren Kindern herrühren. Nachdem nun Gott so alle Untergötter gebildet hatte, spricht er zu ihnen folgendermassen (§. 67): „Göttliche Göttersöhne, deren Bildner ich bin und Vater von Werken, welche, durch mich entstanden, unauflösbar sind, weil ich es so will. . . . ihr seid, weil ihr entstanden seid, zwar nicht schlechterdings unsterblich und unauflösbar, aber ihr sollt nicht aufgelöst noch des Todesgeschickes theilhaftig werden.“ Er trägt ihnen nun auf, zur Vervollständigung und in Nachahmung seiner Thätigkeit „die drei sterblichen Geschlechter“ zu schaffen,

was er ja selbst nicht könne, da sie sonst nach seinem Urbild Götter würden, d. h. ohne Anfang, und — fährt er (§. 68) fort — „so viel an ihnen dem Unsterblichen gleichnamig zu sein verdient, nämlich das göttlich zu Nennende und Leitende in ihnen, soweit sie stets dem Rechte und euch zu folgen geneigt sind, von dem will ich die Samen und Keime selber bilden und euch dann übergeben; in ihren übrigen Theilen aber sollt ihr, indem ihr mit diesem Unsterblichen Sterbliches verwebt, die lebendigen Geschöpfe vollenden.“ Zur Bildung der Seelensubstanz nahm er Überreste derselben Bestandtheile, aus welchen die Seele des All gebildet war, aber von milderer Reinheit, des zweiten und dritten Grades. Sobald die Seelen in die Leiber kamen, entstanden Wahrnehmung und Empfindung, Erregung, die aus Lust und Schmerz gemischte Liebe. Würden die Menschen ihre Erregungen beherrschen, so würden sie gerecht leben, würden sie aber von ihnen beherrscht, ungerecht (§. 70 Ende); „wer die ihm zugemessene Zeit hindurch wohl gelebt habe, der solle in die Behausung des ihm verwandten Gestirns zurückkehren und ein seliges und seiner Gewohnheit entsprechendes Leben führen; wer aber hierin gefehlt,“ käme für einen nächsten Lebenslauf in den nächstniedereren Grad des weiblichen Körpers, und wenn es ihm sodann noch nicht gelungen wäre, sich von dem ihm anklebenden Schlechten zu befreien, so werde er so lang zu neuen Existenzen in die durch seine Laster ihm verwandten Thiere verwandelt werden, bis es ihm endlich gelinge, durch die Vernunft des Schlechten Herr zu werden und zu seiner früheren, edelsten Beschaffenheit zurückzukehren (oder aber, wie es im „Staat“, X., cap. 14 für die „wegen ihrer Schlechtigkeit Unheilbaren“ heisst, ganz in den Tartarus versenkt zu werden). — In einem späteren Theil des Timaeus (§. 164) kommt Plato darauf zurück, dass Gott sich vorbehalten habe, das Göttliche im Menschen selbst zu bilden, die Entstehung des Sterblichen aber seinen eigenen Erzeugten aufgetragen habe. „Diese nun, in Nachahmung seiner, umwölbten die überkommene unsterbliche Grundlage der Seele ringsherum mit einem sterblichen Körper“ und legten im Körper noch eine andere Art von Seele, die sterbliche, an, „welche gefährliche und der blinden Nothwendigkeit“ folgende Eindrücke

aufnimmt, „die Lust, die stärkste Lockspeise des Bösen, dann den Schmerz, den Verscheucher des Guten, ferner Muth und Furcht, zwei thörichte Rathgeber, schwer zu besänftigenden Zorn und leicht verlockende Hoffnung,“ endlich die Triebe. Aus Scheu, das „Göttliche“, das in den Kopf verpflanzt wurde, durch Berührung mit dem minder Edlen zu beflecken, wurde zwischen Kopf und dem übrigen Körper der Hals eingeschoben; in den Brustkasten wurde der edlere Theil der sterblichen Seele verpflanzt, während der Theil der Seele, der „Begierde nach Speise und Trank trägt“, in die Gegend zwischen Zwerchfell und Nabel versetzt wird; hier „banden sie jenes Wesen (die niedere Seele) an, wie ein wildes Thier, das aber wegen der Verbindung, in welcher es mit dem Ganzen steht, nothwendig ernährt werden musste, wenn einmal ein Geschlecht sterblicher Wesen entstehen sollte“. In der „Königsburg“ des Kopfes aber thront die unsterbliche Seele, die lenkt und erforscht, was zum gemeinsamen Besten des irdischen Wesens frommt. Gegen Ende der Abhandlung spricht nun Plato aus, wie nothwendig es sei, dass jede der drei Seelen die ihr zukommenden „Bewegungen“ in gemeinschaftlicher Harmonie vollführe (§. 236), und dass namentlich der vollkommenste Theil der Seele, der im Kopfe thront, dem Menschen „wie ein Schutzgeist“ verliehen worden sei, der uns „über die Erde zur Verwandtschaft mit den Gestirnen erhebe, als Geschöpfe, die nicht irdischen, sondern überirdischen Ursprungs sind“. „Wer sich den Begierden oder dem Ehrgeize hingibt, wird nur sterbliche Meinungen in sich erzeugen“ und „zieht nur das Sterbliche in sich gross.“ „Wer dagegen die Kraft des Wissens vor allen andern Kräften seiner Seele geübt hat, wird unsterbliche und göttliche Gedanken in sich tragen, und wird, soweit die menschliche Natur der Unsterblichkeit fähig ist, solche erreichen und glücklich sein (§. 238).“.....

Es wird wohl zugegeben werden müssen, dass, wenn gleich Plato auch im Timäus wiederholt darauf zurückkommt, dass das zu Besprechende nur nach bestem Wissen und Gewissen erläutert werden könne, wenn er gleich auch hier der Seelenwanderung gedenkt, doch dieses letztere in viel bescheidenerem Grade geschieht, als in den andern Gesprä-

ehen, und dass die Lehre der Unsterblichkeit, der Vergeltung, der vom Menschen selbst abhängenden Glückseligkeit, die auf die Erfüllung der höheren Pflicht während des irdischen Lebenslaufes folgt, mit grossem Schwunge, mit wahrem Ernste und in eindringlicher Weise wiederholt gelehrt wird.

Es scheint hier der Ort, darauf hinzuweisen, dass, obgleich in der Unsterblichkeitslehre Platos die Lehre der Seelenwanderung oft wiederkehrt und eindringlich vor Augen gestellt wird, sie sich doch von ihr loslösen lässt und keinen nothwendigen Bestandtheil derselben bildet. Im „Phädon“ spricht Sokrates die Hoffnung aus, mit den Göttern und den guten Menschen wie Musaios, Orpheus u. s. w. vereinigt zu werden, und deutet nicht in der leisesten Weise an, dass er besorge, einen zweiten irdischen Lebenslauf unternehmen zu müssen; auch fügt er bei, dass jene, die philosophisch gedacht und gelebt, in die reinen Sphären, abgeklärt von dem Irdischen, gelangen würden. Auch im „Timäus“ äussert Plato, wie schon oben erwähnt, dass, wer die Kraft des Wissens vor allen anderen Kräften seiner Seele geübt habe, so weit die menschliche Natur der Unsterblichkeit fähig sei, solche erreichen und glücklich sein werde. Man sieht, dass für solche, die gerecht gelebt, ein zweiter Lebenslauf zur Erreichung der Glückseligkeit gar nicht erforderlich sei. Es ist eine neue Wanderung, wie so oft ausdrücklich versichert wird, nur das Mittel zur Läuterung der Seele von den Schlacken, die ihr von dem Irdischen anhaften.

Eine zweite Bemerkung hängt damit zusammen. Da Plato nur von dem der Seele innerlich durch ihr Thun und Wissen anklebenden Bösen spricht, so kennt seine Lehre nicht die durch zufällige äusserliche Verunreinigungen dem Leben der Seele anhaftenden Unglücksfälle, die besonders die Inder in so furchtbare Lagen bringen und immer wieder neue Wanderungen der Seele nothwendig machen.

In höchst origineller, schwunghafter Weise, freilich auch vom Mythos nicht ganz losgelöst, doch aber diesmal ohne jede Anspielung auf Seelenwanderung, behandelt Plato die Frage der Unsterblichkeit im „Gastmahl“ (Symposion, cap. 21 bis 30, übers. v. Prantl). Sokrates entwickelt darin, einer Belehrung folgend, die er einst durch die weise Diotima aus

Mantinea erhalten habe, in einer Lobrede auf den Eros Folgendes:

Der Eros sei, da er, als des Schönen und Guten bedürftig, noch nicht wie die Götter im Besitze des Guten und Schönen sei, kein Gott, sondern ein grosser Dämon, der vermittelnd von den Menschen den Göttern Bitten und Opfer, von den Göttern den Menschen Aufträge und Vergeltungen der Opfer bringe. Durch Vermittlung des Eros verbreite sich Wahrsage- und priesterliche Kunst. Gott vermische sich nicht mit den Menschen, sondern es bestehe vermittelst des Eros der Verkehr der Götter mit den Menschen, ob diese schlafen oder wachen.

Eros, der Sohn der „Penia“ (Armut) und des Überflusses „Poros“, ist der activ Liebende; als solcher nicht nothwendig schön und gut, sehnt er sich nach der Schönheit und dem Guten; erlangt er sie, so hat er die Glückseligkeit erreicht. Eros sehnt sich nicht nach dem, was er schon besitzt, sondern nach dem Guten (und Schönen), und zwar nach dem immerwährenden Besitze desselben. Um dessen theilhaft zu werden, muss — wie bei dem leiblichen Gebären — ein geistiges Gebären eintreten, das aber nur in einem Zusammenstimmen des Göttlichen mit dem Schönen gedacht werden kann. „Ein Weltschicksal und ein geburthelfendes Wesen ist die Schönheit für alles Entstehen.“ Dieser Vorgang ist aber etwas Göttliches, und dieses wohnt dem lebenden Wesen, welches sterblich ist, als etwas Unsterbliches inne. Wenn aber der Eros sich nach dem Guten und Schönen sehnt, so kann er, wie im leiblichen den Wunsch nach Fortdauer des Geschlechtes, den Wunsch nach Fortdauer im geistigen Sinne nicht aufgeben: er wünscht unsterblich zu sein. Der Mensch aber verändert sich zwar geistig und körperlich — in Neigungen, Streben und Kenntnissen, sowie im leiblichen Wachsen — immerdar, und heisst doch fortwährend derselbe. Alles Sterbliche wird so bewahrt, nicht dadurch, dass es ganz und gar immer das nämliche ist, wie dies bei dem Göttlichen der Fall ist, sondern dadurch, dass es bei seinem Entweichen und Veralten ein anderes, neues, gerade wie es selbst, zurücklässt. „Durch diese Veranstaltung hat das Sterbliche an Unsterblichkeit theil sowohl in seinem Körper als auch in allem Übrigen, das Unsterbliche aber

durch eine andere.“ In dieser Weise streben z. B. die Ehrliebenden mit Hintansetzung alles anderen darnach, ein unsterbliches Andenken zu hinterlassen; so wäre nicht Alceste für Admetos, Patroklos für Achilleus, so wäre nicht Kodros gestorben, wenn sie nicht nach unsterblichem Andenken gestrebt hätten.

Die geistigen Kinder stehen aber unendlich höher als jene leiblichen, und wer hätte nicht gewünscht, Kinder zu hinterlassen, wie dies Homer und Hesiod, Solon und Lykurg mit ihren Schöpfungen gethan! Solchen Vätern habe man wohl auch Tempel errichtet, nicht aber Vätern leiblicher Kinder. Wer von den ersteren erzeugen wolle, der müsse früh sich bemühen, an Schönerm Gefallen zu finden, und aufsteigen vom körperlich Schönen zu schönen Gedanken, Reden, Kenntnissen, und so werde er endlich bei der „Kenntnis des Urschönen“ anlangen.

Wer aber das Urschöne lauter, rein und unvermischt geschaut, wird nur Vortrefflichkeit erzeugen. „Hat er aber wahre Vortrefflichkeit erzeugt und aufgenährt, so ist sein Antheil, dass er gottgeliebt, und wenn je irgend ein anderer Mensch, auch er unsterblich wird.“

Es steht mit all dem soeben Erörterten in genauem Zusammenhange, dass sich Plato (oder, wenn man lieber will, Sokrates) gegen den Selbstmord*) wendet. Wie könnte er auch anders? Wie könnte der, der im Leben eine Aufgabe sieht, die nur mit Aufwand aller Kräfte gelöst werden kann, zugeben, dass diese Lern- und Übungszeit freiwillig gekürzt werden dürfe! Dieses Verbot des Selbstmordes wird nun ausdrücklich im Phädon so sehr hervorgehoben, dass (c. 5 ff.) behauptet wird, es sei selbst dann nicht erlaubt, sich den Tod zu geben, wenn man (wie im gegenwärtigen Falle Sokrates) bestimmt wisse, dass er demnächst ohnehin bevorstehe. Im übrigen sei der Mensch von den Göttern als Wacht aufgestellt und habe kein Recht, eigenmächtig den Posten zu verlassen; für ihn sorgten die Götter; der Mensch sei ein Besitzthum der Götter, und es sei ihm nicht gestattet, sich

*) Vergl. über Selbstmord gegen Ende dieses Capitels „Ideen über den Selbstmord bei Stoikern und anderen Philosophen.“

diesem Verhältnisse eigenmächtig zu entfremden. Schwierigkeit, dem Leben zu entsagen, könne aber für den Gerechten, der sich in diesem Verhältnisse zu den Göttern wisse und der die Hoffnung haben könne, mit ihnen und besseren Menschen vereinigt zu werden, durchaus nicht liegen.

Einige Situationen und Aussprüche Platos mussten das Interesse der Späteren in ganz besonderer Weise erregen. So, dass „der Vater“, nachdem er das Weltall geschaffen, „Wohlgefallen daran“ gefunden habe (Timaeus, §. 55), was doch auffallend an die ähnliche Stelle der Genesis erinnert, oder wenn er (Staat) ausführt, den nach Gerechtigkeit Strebenden müsse, wenn nicht hier, so nach dem Leben, alles zum Guten ausschlagen, oder wenn er (im Phädon) zum Ausharren im reinen philosophischen Leben und Denken ermahnt, denn gross sei der Kampfpfeis und gross die Hoffnung.

Aristoteles (384—322), der dritte der in unmittelbarer Aristoteles. Reihe sich folgenden grossen griechischen Philosophen, war fünfzehn Jahre nach dem Tode des Sokrates und nicht, wie seine beiden grossen Vorgänger, in Athen, sondern in Stagira auf Chalkidike am Strymonischen Meerbusen, einer Pflanzstätte des Euböischen Chalkis, geboren; sein Vater war Leibarzt des macedonischen Königs Amyntas. Der Jüngling gieng nach Athen zu Plato, von wo er als Lehrer des Grossen Alexander nach Pella berufen wurde, kehrte jedoch, nachdem er diese Mission erfüllt hatte, nach Athen zurück, wo er am Lycäum (Apollo Lykaios) lehrte.

In vielfacher Hinsicht von seinem früheren erlauchten Zögling gefördert, erlebte Aristoteles nicht nur den Untergang der Selbständigkeit von Hellas, sondern war auch Zeuge der Umgestaltung der Welt durch Alexander den Grossen; er erlebte noch die Begrenzung von dessen erstaunlichen Fortschritten und den Rückzug des Helden, sowie seinen Tod; er hatte noch Kenntniss von der Gründung so vieler Städte und mochte mit Freude und Staunen gewahren, wie nach der zu Hause erlebten staatlichen Einschränkung von Hellas die Verbreitung griechischer Ansichten und Grundsätze durch griechische Mittel der Heeresführung in riesigem Umfange folgte oder wie dieselbe wenigstens angebahnt wurde.

Aristoteles hat sich stets als Schüler des Sokrates und des Plato bekannt, was ihn nicht verhinderte, den letzteren an mehreren Stellen (so in der Ethik, in der Politik) in milder Weise zu bekämpfen, und doch auch (in der Metaphysik, XIII., übers. von Bender) der schroffsten Kritik zu unterziehen.

Es liegt auch hier die Absicht ferne, eingehend das System des Aristoteles zu beleuchten, doch können wir nicht unterlassen, wenigstens in einigen kurzen Bemerkungen dem für uns so wichtigen Unterschied der Ausgangspunkte der beiden Philosophen näher zu treten.

Kaum wird hierin etwas so charakteristisch sein als die Verschiedenheiten, die zwischen beiden Männern hinsichtlich der Ideenlehre obwalteten. Plato galten die Ideen, d. h. die Dinge an und für sich, der im Begriffe gefasste letzte Grund der Dinge, als das einzig durch die Vernunft Erkennbare, Wirkliche, während die für uns in der Realität erscheinenden Dinge eigentlich nur der Abglanz, die Spiegelung jener Urbilder sind und uns durch die in hohem Grade trüglichen Sinne zugänglich werden, mithin nichts wirklich Seiendem entsprechen. Aristoteles hingegen hielt die in der Materie gesetzten Erscheinungen, wie sie durch die Sinne erkennbar werden, für das eigentlich Wesenhafte, während die Abstractionen (de anima, III., 3, übers. v. Bender) der Ideen ihm nur in zweiter Linie wichtig waren und häufig genug dem Zweifel unterlagen. Ohne Sinneswahrnehmungen ist ihm überhaupt ein Denken unmöglich (de anima, III., 8), es komme nur darauf an, dass man den entsprechenden (specifischen) Sinn richtig befrage (Metaphys. IV., 5; de anima, III., 2 und 3).

Ein so verschiedener Ausgangspunkt musste zu einer tiefliegenden Abweichung in den Bestrebungen führen. Während Plato, die äusseren Dinge vernachlässigend, der idealen Construction nachstrebte, war Aristoteles zunächst auf die Beobachtung und dann erst auf die Verwertung derselben für weitere Gesichtspunkte, mit Benutzung dieser auf die Realität, d. h. das wirkliche Sein gestützten Beobachtungen hingewiesen.

Naturforschung

Wir verdanken diesem Streben und diesem Standpunkte unter anderem das grossartige Gebäude der Naturforschung des Aristoteles, wie er selbes in der „Naturgeschichte der

Thiere“ errichtet hat. Mit Staunen lesen wir in demselben und in anderen Schriften des Aristoteles ungemein feine Beobachtungen, ja Entdeckungen, die bisweilen später durch Unkenntnis wieder aufgegeben wurden und neuerdings gemacht werden mussten, um für die Menschheit fruchtbar werden zu können, so dass an ihm selbst die Wahrheit seines Ausspruches bewiesen wurde, dass nach Wahrscheinlichkeit „jede Kunst und Wissenschaft mehr als einmal entdeckt worden ist und auch wieder verloren geht“. (Metaph. XII., 8.)

Auch von durch ihn zweckbewusst und zweckmässig angestellten Experimenten lesen wir.

Freilich kann es uns nicht wundern, dass zu einer Zeit, wo Aristoteles, abgesehen etwa von seinen nächsten Schülern, allein auf dem Standpunkte der Forschung wirkte und der Mithilfe gänzlich entbehrte, bisweilen — wie aus alter Gewohnheit — diesem seinem eigenen Standpunkte sich entfremdete und aprioristisch urtheilte. So an der Stelle, wo er (s. de anima) den Sitz des Denkens ins Herz verlegte, weil es im Mittelpunkte des Körpers liege; hier hat der Idealist Plato das Richtigere getroffen, wenn er (im Timäus) den Demiurg die Seele in den „kreisrunden Kopf“ einschliessen lässt.

Mit dem Ernste und der Tiefe der Forschung hängt eine andere grossartige Leistung des Stagiriten zusammen. Er stellt in seinem später „Organon“ genannten Werke die Lehre von den Kategorien, von den Schlüssen und der Beweisführung und vom Wahrscheinlichkeitsbeweise zusammen. Es sind dies die Grundlagen der Logik, die Elemente der Wissenschaftslehre, die, wenn sie gleich später erweitert worden sein mögen, doch noch immer die Bahnen darstellen, in denen jede Wissenschaft sich bewegt. In diesem Sinne gilt noch immer der Gruss, den der grosse Florentiner dem Aristoteles zuruft: Maëstro di coloro che sanno (etwa „Lehrmeister der Wissenden“).

Wissenschaftslehre.

Hinsichtlich der Gottheit und den hiemit zusammenhängenden Dingen lehrt Aristoteles (Metaphysik, XII., 7 ff.) Folgendes: „Die Gottheit ist ein ewiges, lebendes Wesen, und zwar das beste, so dass Leben und Fortdauer ununterbrochen und ewig der Gottheit zukommt. Denn darin liegt das Wesen der Gottheit.“ Aristoteles findet, „dass es eine ewige, unbe-

Des Aristoteles Lehren über Religion und Moral.

grenzte, von dem Sinnlichen abgesonderte Substanz gibt.“ Diese Substanz kann keine Grösse haben; sie ist untheilbar, unzertrennlich; sie „bewegt“ durch die unbegrenzte Zeit hindurch; was aber eine unbegrenzte Kraft hat, ist nicht begrenzt; eine begrenzte Grösse kann die Gottheit nicht haben, eine unbegrenzte deswegen nicht, weil es eine solche nicht gibt; das göttliche Wesen ist ohne Leiden und ohne Veränderung, „denn alle Bewegungen sind später als die im Raum.“ „Das Princip und das erste Seiende ist unbewegt sowohl an sich als in seinen Beziehungen, und von ihm wird die erste, ewige und einzige Bewegung bewirkt.“ „Das zunächst Bewegte muss von etwas bewegt werden, und dieses erste Bewegende muss an und für sich unbewegt sein, und die ewige Bewegung muss nothwendig bewirkt werden von einem Ewigen, und die Eine Bewegung von einem Einen; nun sehen wir aber, dass neben dem einfachen Umschwung des Alls, welcher von der ersten, unbewegten Substanz ausgeht, noch andere Umschwünge sind, nämlich die der Planeten, und zwar ewige, weil kreisförmige.“

„Das erste reine Sein hat keine Materie, denn es ist reine Actualität. Somit ist das erste unbewegte Bewegende sowohl dem Begriff als der Zahl nach Eins und somit auch das stete und ununterbrochen Bewegte nur Eines; somit gibt es nur Einen Himmel. — Aus früherer und zum Theil aus uralter Zeit ist die in mythische Form gefasste Lehre auf die späteren Geschlechter gekommen, diese Gestirne seien Götter und das Göttliche umfasse die ganze Natur. Weiteres ist dann noch in mythischer Form hinzugefügt worden, um die Menge zum Glauben daran zu bringen, und je nachdem sich im politischen und praktischen Leben irgendein Bedürfnis zeigte; man gab nämlich diesen Göttern menschliche Gestalt und liess sie noch anderen Geschöpfen gleich sein, woran sich dann noch Weiteres der Art anschloss.“ „Der Mensch formt die äussere Gestalt wie auch die äusseren Lebensverhältnisse seiner Götter nach seinem eigenen Bilde.“ (Politik, I., 1, übers. von Stahr.) „Wenn man nun hier eine Scheidung vornimmt und nur das Erste, Ursprüngliche festhält, nämlich den Glauben, dass die ersten Substanzen Götter seien, so kann man dies in der That für eine göttliche Lehre

anzusehen, und da mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass jede Kunst und Wissenschaft mehr als einmal entdeckt worden ist und auch wieder verloren geht (Metaph. XII., 8), so ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch diese Vorstellungen gleichsam Trümmer alter Weisheit seien, welche sich bis auf unsere Zeit erhalten haben.“

Man sieht, wie wenig freundlich sich hier Aristoteles der Staatsreligion gegenüber verhält. Diesem verminderten Nimbus der althellenischen Götterwelt entspricht es auch, dass er Götter als Symbole auffasst und z. B. in Politik, VIII., 6 sagt, Athene sei für die Griechen das Symbol der Wissenschaft und Kunst.

Seiner innigen Überzeugung aber, dass ein „göttliches Wesen“ existiere und dass dasselbe Einfluss auf die Schöpfung der Welt geübt habe, gibt er hinwieder, entgegen seiner sonst strengen und trockenen Redeweise, in schwunghaften Worten in jener berühmten schönen Stelle Ausdruck, die uns durch Cicero (de nat. Deor. II., 37) aus einer verloren gegangenen Schrift des Stagiriten aufbewahrt wurde: „Wenn es Menschen gäbe, die immer unter der Erde in guten und prachtvollen Wohnungen gelebt hätten, wo sich zur Ausschmückung der Räume Bildsäulen und Gemälde und alle diejenigen Dinge befänden, woran die einen Überfluss haben, welche man die Beglückten nennt, — die aber dennoch niemals auf die Oberfläche der Erde gekommen wären, jedoch durch Gerücht und Sage etwas von dem Dasein eines göttlichen Wesens und göttlicher Kraft vernommen hätten — und es öffnete sich nun auf einmal ihr verschlossener Raum nach oben und sie kämen hervor aus ihrem unterirdischen Wohnplatze an die Orte, die wir bewohnen, und es wäre ihnen vergönnt, heraufzusteigen; und sie erblickten dann auf einmal Erde und Meer und Himmel, erkannten die ungeheuren Wolkenzüge und der Winde Gewalt und sie sähen die Sonne und begriffen nicht nur ihre Grösse und Schönheit, sondern auch ihre Wirksamkeit, wie sie durch Verbreitung des Lichtes am ganzen Himmel Tag macht; und wenn dann Nacht die Erde beschattet hätte und sie sähen, wie der ganze Himmel mit Sternen besät und geschmückt ist und wie der Mond mit seinem Lichte wechselt und bald wächst,

bald schwindet, und wie alle diese Himmelskörper auf- und untergehen und ihre Bahnen sich durch alle Ewigkeiten fest und unveränderlich erhalten: wenn sie dies alles erschauten — wahrhaftig, sie müssten glauben, dass es Götter gebe, und dass diese so unermesslich grossen Werke — Werke der Götter seien.“ —

Aristoteles ist von der Einheit des göttlichen Wesens (sofern wir unter diesem die Gottheit im eigentlichen Sinne, die höchste wirkende Ursache verstehen) — von seiner Erhabenheit über die Welt, von seiner Unkörperlichkeit, seiner rein geistigen Natur, seiner mangellosen Vollkommenheit überzeugt, — doch ist ihm die Gottheit als persönliches ausserweltliches Wesen vor jeder Vermischung mit einem allgemeinen Begriffe oder einer unpersönlichen Kraft geschützt, dagegen soll sie in ihrer Thätigkeit auf das reine Denken beschränkt und, lediglich auf sich selbst bezogen, in den Weltlauf nicht weiter eingreifen, als dadurch, dass sie die Bewegung der äussersten Sphären hervorruft.

Aristoteles ist in gewisser Beziehung noch schärferer Monotheist als seine Vorgänger. Wie die Welt nur Eine ist, lehrt er, so müsse sie auch von Einer höchsten Ursache bewegt werden, welche nur der ausserweltliche, reine, in nie schlummender Denkhätigkeit ununterbrochen wirkende Geist sein kann.

Auch die Bestimmung der Gottheit als eines persönlichen Wesens tritt bei ihm deutlich hervor.

Die göttliche Fürsorge fällt für Aristoteles durchaus mit der Wirkung der natürlichen Ursachen zusammen: es ist nicht Zeus, der regnet, dass das Getreide wachse oder verderbe, sondern weil nach allgemeinen Naturgesetzen die aufsteigenden Dünste sich abkühlen und als Wasser niederschlagen u. s. w. (Phys. II., c. 8, übers. von Weisse, Leipzig, 1829.) Doch macht er an zwei Stellen (Nik. Eth. X., 8 u. 9, übers. v. Stahr) auch hierin insofern Zugeständnisse, als er meint, dass, wenn „nach der allgemeinen Ansicht“ die Götter wirklich für die menschlichen Dinge eine gewisse Sorge tragen, auch die der denkenden Einsicht gemäss thätigen von der Gottheit am meisten geliebt seien und hiefür belohnt würden“, — und dass die Naturanlage zum Guten den wahrhaften Glückskindern „durch eine Art göttlicher Fügung“ zutheil werde.

Die allgemeine Überzeugung galt dem Aristoteles als Merkmal der Wahrheit, und dies umso mehr, wenn es sich um solche Überzeugungen handelte, die sich seit unvor-denklicher Zeit in der Menschheit fortgepflanzt hatten.

Da die Welt ihm zufolge ewig ist, so muss es auch die Erde sein, und wenn es die Erde ist, muss es auch die Menschheit sein. Nun unterliegen freilich alle Theile des Erdbodens einer beständigen Veränderung, und eine Folge davon ist es, dass die Menschheit sich nicht in geradlinigem Fortschritte entwickelt, sondern immer von Zeit zu Zeit wieder in den Zustand der Unwissenheit und Roheit zurückgeworfen wird, — dass sie im Kreislauf des Werdens immer wieder von vorne anfangen muss. So ist alles Wissen und alle Kunst unzähligemale entdeckt worden und wieder verloren gegangen, und die gleichen Vorstellungen sind nicht nur ein- oder zweimal, sondern unendlich oft zu den Menschen gekommen. Aber doch hat sich eine gewisse Erinnerung an einzelne Wahrheiten in dem Wechsel der menschlichen Zustände erhalten; und diese Überbleibsel eines untergegangenen Wissens sind es nach Aristoteles, wie wir oben schon gesehen haben, welche den Kern der mythischen Überlieferung ausmachen (Metaph., XII., 8). Auch der Volksglaube ist daher aus dem Wahrheit suchenden Geiste hervorgegangen, mögen wir ihn nun unmittelbar auf jene Ahnung des Göttlichen, mit welcher sich auch der Philosoph in Übereinstimmung zu erhalten wünscht, und jene Wahrnehmungen, aus denen er die Entstehung des Götterglaubens erklärte (s. oben), oder mögen wir ihn auf eine Überlieferung zurückführen, welche als ein Überbleibsel älterer Wissenschaft oder Religion ihre Quelle schliesslich doch wieder in der menschlichen Vernunft haben muss. —

Die Religion betrachtet übrigens Aristoteles als eine unbedingte sittliche Nothwendigkeit: wer bezweifelt, ob man die Götter ehren solle, bei dem ist, wie er sagt, nicht Belehrung, sondern Bestrafung am Platze, ganz ebenso wie bei dem, welcher fragt, ob man die Eltern lieben solle. (Top., I., 11. N. Eth. VIII. 16, 1163, b. 15. IX., 1, 1164, b. 4.) Hiemit im Einklange steht auch, dass Aristoteles (Politik, VII., 6 und 8), die Wichtigkeit des Cultus einsehend, darauf dringt, dass zu Priestern nur Männer höherer Bildung zugelassen, und Tempel

und dergleichen Gebäude an den hiefür passendsten Plätzen der Städte erbaut (ibid. 11), und die Kosten hievon durch den Staat getragen werden sollen.

Trotz dieser Äusserung ist jedoch das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur positiven Religion im ganzen ein sehr loses: die aristotelische Philosophie verschmäht es zwar nicht, die Anknüpfungspunkte zu benützen, welche die Religion ihr darbietet, aber sie bedarf ihrer für sich selbst in keiner Weise; ebensowenig will sie aber ihrerseits reinigend und umbildend auf die Religion einwirken, deren Unvollkommenheit sie vielmehr als etwas hinzunehmen scheint, was nun einmal nicht anders sein könne; beide verhalten sich im wesentlichen gleichgiltig gegeneinander, die Philosophie geht ihren Weg für sich, ohne sich auf demselben viel um die Religion zu bekümmern. (Zeller, a. a. O., II. Theil, 2. Abth., 2. Aufl., S. 622 u. f.)

Aus dem Werke des Aristoteles, das den Titel „Psyche“*) führt und das gleichsam den Übergang von den die Religionsfragen im eigentlichen Sinne behandelnden Schriften zu den ethischen bildet, müssen wir hier einige der für das gegenwärtige Werk wichtigsten Aussprüche anführen:

Die Zustände der Seele treten sämtlich in Verbindung mit dem Körper auf, wie Sanftmuth, Zorn, Mitleid u. s. w., was man schon daraus ersieht, dass diese Zustände den Körper je nach seiner augenblicklichen Beschaffenheit bald mehr, bald weniger heftig ergreifen. Diese Zustände sind demnach „in die Materie eingegangene Begriffe“, so dass also z. B. das Zornigwerden eine „Bewegung des Körpers“ in einem bestimmten Zustande zu einem bestimmten Zwecke ist. Es fragt sich, ob die einzelnen Acte der Seele, wie Erkennen, Wahrnehmen, Wollen u. s. w. der Seele im Ganzen zuzu-

*) G. H. Lewes (Aristoteles, deutsch von J. V. Carus, Leipzig, 1865, S. 225) macht auf die Schwierigkeit der genauen Übersetzung des Wortes ψυχή aufmerksam, dessen Begriff weder durch das Wort „Seele“ noch durch „Lebensprincip“ gedeckt werde. Es fasse die Begriffe animus und anima in sich. Es werde dies besonders fühlbar, seit Descartes, der zwischen „Leben“ und „Geist“ als zwei verschiedenen Principien unterscheidet.

Im Nachstehenden wurde die folgende Übersetzung benutzt: „Des Aristoteles Schrift über die Seele,“ übersetzt von Herm. Bender, Stuttgart.

schreiben sind, wir also mit der ganzen Seele erkennen, wahrnehmen, wollen u. s. w., oder ob wir mit dem einen Theile der Seele dies thun, mit dem andern jenes; ob das Leben in einem einzelnen Theil ist, oder in mehreren oder in allen. Die „Substanz“ ist eine bestimmte Gattung des „Seienden“; einen Theil derselben denken wir uns als „Materie“, einen andern als „Gestalt und Form“; die Materie ist „Potentialität“, die Form aber „Entelechie“ (τὸ ἐν τέλει ἔχειν, Thätigkeit im Gegensatz zu δόναμις, Vermögen), Actualität. Unter „Leben“ versteht Aristoteles, dass Ernährung, Wachstum und Abnehmen von innen heraus erfolgt. Der Körper kann nicht wohl Seele sein, denn er ist das Substrat, die Materie. Die Seele muss Substanz sein als Form des natürlichen Körpers, welcher der Potenz nach Leben hat. So ist also die Seele die erste Actualität (Entelechie) eines natürlichen organischen Körpers, welcher der Potenz nach Leben hat. Körper und Seele sind im Leben eins, sowie das Wachs und die Form des Wachses, und sind untrennbar. Die Seele wird durch vier Vermögen (Momente) in sich bestimmt: durch das Vermögen zu ernähren, wahrzunehmen (zu empfinden), zu denken, und durch das der Bewegung. Die Seele ist der Actualität nach eine, der Potenz nach eine Mehrheit. Die Functionen der Seele sind nicht trennbar, wenn sie gleich dem Begriffe nach verschieden sind, z. B. Wahrnehmen und Meinen. Manchen Geschöpfen kommen bloss einzelne dieser Vermögen zu, anderen mehrere, noch anderen alle. Der Pflanze kommt nur das Vermögen „zu ernähren“ zu, den Thieren aber wenigstens eine von den Sinneswahrnehmungen, nämlich der Tastsinn, einigen davon das Vermögen der örtlichen Bewegung; dem Menschen endlich das Vermögen zu denken. Das niederere Vermögen schliesst nicht nothwendig die höheren in sich, wohl aber jedes höhere die niedrigeren.

Die Seele als ernährende, vegetative, kommt allen lebenden Wesen zu.

Ebenso verhält es sich mit den Sinnen. Von den oben genannten vier Momenten lässt sich allein der Geist getrennt denken, „so wie das Ewige vom Vergänglichen.“ Ein Thier ist Körper und Seele, und hört ohne Seele auf ein thierischer Körper zu sein. „Die Seele ist gegenüber dem

Körper dasjenige, wodurch wir leben, wahrnehmen und denken; somit ist sie anzusehen als Begriff und Form, nicht als Materie und Substrat. Wir verstehen nämlich Substanz in dreifachem Sinne: als Form, als Materie, als das aus beiden Gewordene; hievon ist die Materie Potenz, die Form Actualität (Entelechie); da aber das aus beiden Gewordene das beseelte Wesen ist, so ist nicht der Körper die Actualität der Seele, sondern die Seele ist Actualität des Körpers. Die Seele ist nicht ohne einen Körper, sie ist nicht ein Körper, aber etwas am Körper, und zwar an einem Körper von der und der Beschaffenheit (einem bestimmten Körper); unrichtig ist, wenn frühere Philosophen die Seele in einen Körper einfügten, ohne näher zu bestimmen, was für ein Körper und von welcher Beschaffenheit er sein müsse; denn nicht das nächste Beste kann das nächste Beste aufnehmen. (Offenbar gegen die Seelenwanderung gerichtet; „Seele“, II., 2.) Der ganze Organismus nicht bloss, sondern auch jedes besondere Organ hat sein Leben, seine Function; so ist jedem Sinne eine specifische Wahrnehmung eigen, wie dem Augé die der Farbe, dem Ohre die des Schalles; gemeinsam aber allen Sinnen sind: Bewegung, Stillstand, Zahl, Figur, Grösse.“ „Jeder Sinn bezieht sich auf das Wahrnehmbare, welches sein Gegenstand ist, und der Sinn befindet sich in dem betreffenden Organ als solchem und unterscheidet die einzelnen Merkmale des Gegenstandes seiner Wahrnehmung.“ Da nun aber zu gleicher Zeit verschiedene Sinneseindrücke zur Wahrnehmung gebracht werden können, so muss ausser diesen specifischen Sinneswirkungen etwas bestehen, was dieselben in derselben Zeit theils trennt, theils vereinigt, das ist: der Gemeinsinn. Vom Wahrnehmen ist das Denken verschieden, ersteres ist den Thieren eigen, letzteres nicht, es kommt nur den vernünftigen Wesen zu. Das Wahrnehmen ist immer wahr, das Denken kann aber falsch sein. Zwischen ihnen steht die Einbildungskraft (*φαντασία*), ohne sie ist kein Vorstellen möglich, sie selbst aber ist nicht ohne Wahrnehmung, kann aber jeden Augenblick willkürlich in Thätigkeit gesetzt werden. „Das Denken ist verschieden vom Wahrnehmen, und begreift die Einbildungskraft und die Vorstellung in sich. Das Denken ist Gebiet der Vernunft, diese aber

ist nichts actuell Seiendes, bevor sie wirklich denkt; sie kann mit dem Körper nicht vermischet sein, denn sie würde sonst eine „Qualität“ bekommen; das „Afficiertwerden“ der Vernunft ist ein anderes als das der Sinne; bei diesen hebt ein Zuviel (z. B. zu grelles Licht, zu starker Schall) die Wahrnehmung auf, die Vernunft aber denkt das Bedeutendere und das Unbedeutendere in gleichem Masse. Es geschieht dies, „weil die Vernunft vom Körper getrennt ist, während die sinnliche Wahrnehmung nicht ohne Körper möglich ist.“ „Ist die Vernunft getrennt für sich (ihrem Wesen nach Actualität), dann ist sie allein das, was ihr Wesen ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig.“ („Seele“, III., 5, Ende.)

Aristoteles kommt auf die früher angeregte Frage über die Theile der Seele auch dort zu sprechen, wo er die Aufgabe des Gesetzgebers behandelt, zu ermitteln, „wie ein Mensch tugendhaft werde, welche Wissenschaften und Beschäftigungen ihm dazu verhelfen“ (Politik VII., cap. 13). Aristoteles sagt: „Die Seele des Menschen scheidet sich in zwei Theile; der eine hat die Vernunft an sich, der andere zwar nicht, ist aber fähig, die Stimme der Vernunft zu vernehmen. Beiden Theilen schreiben wir die Tugenden zu, in Folge deren etwa ein Mensch gut genannt wird. Jedes weniger Gute ist um des Besseren willen da; das Bessere aber ist das, was Vernunft hat. Die Eintheilung ist nach unserer gewohnten Weise eine doppelte: die eine ist die praktische, die andere die theoretische Vernunft. Ebenso muss der zweite Theil der Seele, der, welcher die Vernunft nicht, aber die Fähigkeit hat, ihr Folge zu leisten, durch Zweitheilung unterschieden werden, und wir werden sagen, dass die Handlungen dieses Theils der Seele in einem analogen Verhältnis stehen, wie die Handlungen des ersten Theils. Wir werden daher den aus dem von Natur besseren Theile hervorgehenden den Vorzug geben müssen, sei es, dass man entweder aller Seelenhandlungen oder nur jener zwei fähig ist. Denn jedermann gibt immer demjenigen den Vorzug, dessen Erreichung für ihn das Höchste ist.“

Die Abhandlung über die „Psyche“, Seele, ist ausser den sonst so interessanten Fragen, die sie bespricht, für uns umso wichtiger, als sie die oben angeführte Stelle enthält,

die ohne Vorbehalt die Unsterblichkeit der Seele ausspricht.

Bei der grossen Seltenheit*) der Stellen, in denen Aristoteles sich über diese Frage verbreitet, dürfte es angemessen sein, auch die nachfolgende Äusserung desselben hier anzuführen, obgleich sie ziemlich dunkel ist und Vorbehalte macht (Physik, III., 4; übersetzt v. C. H. Weisse, Leipzig, 1829): „Alles ist entweder Anfang oder hat einen Anfang. Das Unbegrenzte aber hat keinen Anfang, denn sonst hätte es eine Grenze. Auch ist es unentstanden und unvergänglich, indem es Anfang ist. Denn was entstanden ist, muss ein Endziel nehmen, und ein Ende hat aller Untergang. Darum scheint, wie wir sagen, nicht dieses einen Anfang, sondern das Übrige dieses zum Anfang zu haben, und alles von ihm umgeben und geleitet zu werden, wie diejenigen sagen, die nicht ausser dem Unbegrenzten noch andere Anfänge annehmen, wie den Gedanken oder die Freundschaft; ja, dieses gilt für das Göttliche, weil unsterblich und unvergänglich, wie Anaximander sagt und die meisten der Naturforscher,“ und (ibid. cap. 5): „Das Unbegrenzte kann nur ein der That nach Seiendes und als Wesen ein Ursprüngliches sein. Es wird alles, was man von ihm nimmt, ein Unbegrenztes, wofern es (doch wohl das erste) theilbar ist. Denn dem Unbegrenzten anzugehören und Unbegrenztes zu sein, ist einerlei.“

Bei der seltenen und schwachen Betonung der Unsterblichkeitslehre durch Aristoteles darf es uns nicht wundernehmen, wenn sich bald die Annahme geltend machte, dass der Stagirite sie eigentlich gar nicht aufgestellt habe. In der That kehrten ihr schon die Nachfolger des Theophrastus in der Leitung der peripatetischen Schule, Aristoxenos und Strato, und mit ihnen eine Reihe der späteren, den Lehren des Aristoteles sonst treu ergebenden Peripatetiker den Rücken, und noch viel später konnten Averroës und, durch seine Autorität gedeckt, noch im 15. Jahrhundert die Averbhoisten die Unsterblichkeit der Seele, auf den Namen des Aristoteles hin, leugnen.

*) Vgl. auch die oben „Aristoteles' Lehren über Religion und Moral“ citierte Stelle: Metaph. XII., 7.

Des Aristoteles Forschungen über Ethik sind zunächst und ausführlich in der auf uns gekommenen sogenannten „Nikomachischen Ethik“ hinterlegt; er führt darin aus:

Da alle Erkenntnis und jeder vernünftige Vorsatz nach irgendeinem Gute begehrt, so fragt sich: welches ist dasjenige, wornach die Wissenschaft vom Staate strebt (schon hier zeigt nämlich Aristoteles auf den „Staat“ als das wichtigste Gebiet, auf das die Ethik Anwendung findet) und welches ist das höchste aller derjenigen Güter, die im Bereiche des menschlichen Handelns der Verwirklichung fähig sind? Hierüber wird nun selbst bei dem nämlichen Individuum zu verschiedenen Zeiten eine sich verändernde Meinung walten; bald ist es Ehre, bald Reichthum, bald Gesundheit, was am erstrebenswertesten erscheint, doch muss es noch ein anderes absolutes Gut geben, welches für alle gleichmässig anzustreben ist. Dieses absolute Gut muss etwas dem Menschen Eigenenthümliches, von ihm nicht zu Trennendes sein. Das, um desentwillen alles übrige gethan wird, ist in jeder Handlung und in jedem vernünftigen Vorsatze der Endzweck. Wenn es für alles in den Bereich des menschlichen Handelns Fallende einen gemeinsamen Zweck gibt, muss dieser das durch Thätigkeit zu erreichende Gut sein, gibt es deren mehrere, so müssten diese es sein. Wenn es nur einen vollendet letzten Zweck gibt, so muss dieser das sein, wornach wir suchen; gibt es deren aber mehrere, so muss es der unter ihnen sein, dem das Prädicat des Vollendetbesten im höchsten Masse zukommt. Schlechthin vollendet ist das, was ewig und in allen Fällen immer nur um seiner selbst willen für uns Gegenstand der Wahl ist.

Ein solches scheint die Glückseligkeit zu sein, denn diese wünschen wir uns um ihrer selbst willen, während wir die andern zu wünschenden Dinge — Ehre, Genuss — nur als Mittel, um jene zu erreichen, wünschen. Die Glückseligkeit erscheint demnach als etwas vollendet Letztes und Selbsthinlängliches, da sie der Endzweck alles dessen ist, was in den Bereich des menschlichen Handelns und Thuns fällt. — Dies wird nun noch klarer, wenn die Frage gestellt wird: welches ist die Bestimmung und Aufgabe des Menschen? Der Mensch als solcher muss eine bestimmte Aufgabe haben; diese kann nur

das thätige Leben eines mit Vernunft begabten Wesens sein, das einerseits der Vernunft gehorsam, andererseits diese Vernunft besitzt. — Das menschliche Gute ist Thätigkeit der Seele gemäss ihrer Vortrefflichkeit (Tugend), oder, wenn dieser Vortrefflichkeiten (Tugenden) mehrere sind, gemäss derjenigen, welche die beste und vollkommenste ist, und zwar während der Dauer eines ganzen Lebens. — Die Glückseligkeit ist ein seelisches Gut. — Der Glückselige „lebt wohl“ und „handelt wohl“, denn man pflegt das Guthandeln (die Eupraxie) auch gewissermassen ein Gutleben (Euzoie) zu nennen. Es ist aber kein geringer Unterschied, ob wir das höchste Gut als Besitz oder als Anwendung, als habituelle innere Eigenschaft oder als thätige Ausübung auffassen. Das Leben des Guten bedarf durchaus nicht des Genusses wie einer Art von äusserlichem Schmuckanhängsel, sondern es hat seinen Genuss in sich selbst. Die Glückseligkeit ist das Beste, das Schönste und das Genussvollste, und diese drei Dinge sind nicht voneinander getrennt. Diese drei Dinge finden sich aber vereinigt in den besten Thätigkeiten, und diese besten Thätigkeiten oder eine derselben, welche unter ihnen die beste ist, sind die Glückseligkeit. Diese aber kann der äusseren Güter nicht ganz entzihen, weil ohne gewisse äusseren Güter nicht ganz entzihen, z. B. edle Geburt, Schönheit, Freunde, es unmöglich ist, das Gute und Schöne zu thun. Aus dieser Betrachtung mag es sich erklären, warum, in einseitiger Weise, manche Menschen das zufällige Glück solcher Umstände mit der Glückseligkeit für gleichbedeutend halten, während andere (ebenso mit Unrecht) die Tugend für identisch mit der Glückseligkeit ansehen. Da die Glückseligkeit von allem, was der Mensch besitzt, das Beste ist, so kann man sie mit Grund als eine Gottesgabe schätzen. Glückselig aber kann doch nur der sein, der an der oben angedeuteten Thätigkeit theilnimmt. Diese Glückseligkeit kann durch äussere Zugaben, sogenannte glückliche und widrige Erlebnisse, als solche nicht verändert werden, denn das wesentlich Entscheidende für die Glückseligkeit wird nicht durch diese Zugaben, sondern durch die tugendhaften Thätigkeiten bestimmt. Da aber der Mensch von den früher genannten Zugaben (Glücksgüter) nicht unabhängig

ist, so nennt Aristoteles (I., 10) denjenigen glücklich, der ununterbrochen und sein ganzes Lebenlang tugendhaft handelt und mit den äussern Lebensgütern in hinlänglichem Masse ausgestattet ist, weil ja die Glückseligkeit letztes Ziel und demgemäss überall und allwege vollkommen ist.

Da die Glückseligkeit eine der vollkommenen Tugend gemässe Thätigkeit ist, so geht Aristoteles sodann zur genaueren Betrachtung der Tugend als solcher über. Der Begriff der Tugend unterscheidet Verstandestugenden, z. B. Weisheit, Einsicht, Verständigkeit, und sittliche Tugenden, wie Edelherzigkeit, Bescheidenheit. Die durch Übung erworbenen Fertigkeiten, welche löbliche sind, nennen wir eben Tugenden. Keine der ethischen Tugenden wohnt uns von Natur aus inne; kein Ding verändert durch Gewöhnung die ihm natürlichen Eigenschaften, wie z. B. der Stein stets abwärts und nie nach der entgegengesetzten Richtung streben wird. Die Tugenden entstehen in uns weder von Natur noch gegen die Natur, sondern wir haben von Natur nur die Anlage, sie in uns aufzunehmen, und erst durch Gewöhnung werden wir in Stand gesetzt, sie in uns zur Vollkommenheit auszubilden. Die ethischen Tugenden bewegen sich im Kreise der Lust und Unlust, denn der Lust wegen thun wir das Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute und Schöne (Nikom. Ethik II., 3). Die Tugend erwählt (ibid. II., 3) „in Bezug auf die Empfindungen der Lust und Unlust allemal das Beste, die Schlechtigkeit das Gegentheil“.

Tugendhafte, d. h. gerechte und massvolle Handlungen müssen in einer bestimmten Gemüthsverfassung gethan werden. Dazu ist erforderlich, dass sie mit Bewusstsein, ferner mit dem auf sie gerichteten Vorsatz, und endlich mit Beharrlichkeit vollzogen werden (II., 4). Das Wissen ist hiebei von sehr geringem Belange. Hingegen wird man durch gerecht handeln gerecht, durch massvoll handeln massvoll. Die Tugend ist eine Fertigkeit, und zwar jene, durch die der Mensch ein guter Mensch wird; sie muss aber immer massvoll handeln, denn das „Mittelmass“ fällt in den Bereich der Tugend, das „Zuviel und das Zuwenig“ in jenen des Lasters. „So ist denn die Tugend die vorsätzliche Fertigkeit, welche in unseren subjectiven Trieben und Neigungen die

Mitte hält, bestimmt durch die Vernunft und in der Art und Weise, wie sie der vernünftige Mann bestimmt“ (II., 6).

Dasjenige Handeln, bei dem die Initiative in dem Handelnden liegt, der zugleich die einzelnen Umstände der Handlung kennt, nennen wir ein freiwilliges (Nik. Eth. III., 1).

Da der Zweck Gegenstand des Willens und die Mittel zum Zweck Gegenstände der Berathschlagung sind, so kann man füglich sagen, dass die Handlungen, welche sich in diesen Bereichen bewegen, mit Vorsatz geschehende und freiwillige sind. Nun bewegen sich aber die Thätigkeitsäusserungen der Tugenden in diesen Bereichen. Es steht daher die Tugend in unserer Macht und ebenso auch die Schlechtigkeit. Denn in allen Bereichen, wo das Handeln bei uns steht, steht auch das Nichthandeln bei uns.

Aristoteles geht nun die einzelnen Tugenden durch, ohne dass er es unternimmt, sie von einem bestimmten Princip aus abzuleiten, beginnt mit den früher erwähnten sittlichen Tugenden und wendet sich dann zu den geistigen Tugenden. Gleich anfangs (Nik. Eth. III., 6 ff.) spricht er von der Tapferkeit und nimmt hiebei die Gelegenheit wahr, sich (cap. 7 *ibid.*) über den Selbstmord zu äussern. „Die Tapferkeit ist ein Mittelmaass in Bezug auf das, was Furcht und Zuversicht zu wecken geeignet ist;“ „sie besteht die Gefahr, weil das schön, oder weil es nicht zu thun schmähhlich ist.“ „Zu sterben, um der Armut oder der Liebe oder irgendeinem Schmerzgeföhle zu entfliehen, ist nicht Sache des Tapferen, sondern des Feigen. Denn es ist Weichlichkeit, dem Beschwerlichen zu entfliehen, und ein solcher Mensch nimmt den Tod nicht über sich, weil es schön ist (in solchem Falle zu sterben), sondern weil er einem Übel entfliehen will.“

Gegen Ende seiner Untersuchungen über die geistigen Tugenden kommt Aristoteles zu einer höchst interessanten Untersuchung über die Lust, doppelt interessant in dem Munde eines Schülers von Sokrates und Plato. Auch hierin ist ihm das Masshalten zwischen dem Zuviel und Zuwenig die Hauptsache. Nachdem er die Ansichten verschiedener Philosophen über die Lust widerlegt hat, fährt er fort: „Der Schmerz ist ein Übel und etwas, das der Mensch fliehen muss. Denn theils ist er schlechthin ein Übel, theils ist er

es, insofern er uns irgendwie behindert.“ „Irgendeine Lust kann sehr wohl höchstes Gut sein, trotzdem, dass es gewisse Lüste gibt, welche schlecht sind, gerade so, wie irgendeine Wissenschaft sehr wohl höchstes Gut sein kann, obschon es nichtige und schlechte Wissenschaften gibt. Da es für jede Disposition ungehinderte Thätigkeiten gibt, so muss es für jede Disposition eine wünschenswerteste geben; diese ist aber die Lust. Mithin kann eine bestimmte Lust das höchste Gut sein, obschon die Mehrzahl der Lüste zufällig absolut schlecht und nichtig sein sollte. Deswegen halten die Menschen das glückselige Leben für ein lustvolles, und verbinden die Glückseligkeit folgerichtig mit der Lust,“ da ja nur eine ungehinderte Thätigkeit zur Glückseligkeit führen kann. Die Glückseligkeit gehört unter die vollkommenen Dinge, „deshalb bedarf der Glückselige als Zusatz der körperlichen Güter und der äusseren und der Zufallsgüter, damit ihm der Mangel derselben nicht hinderlich sei.“ „Die Philosophen aber, die von einem Menschen, der auf dem Folterrade liegt und der von grossen Unglücksschicksalen heimgesucht wird, doch behaupten, dass er glücklich sei, wenn er nur ein tugendhafter Mann sei, sind Leute, die entweder absichtlich oder unabsichtlich Nichtigkeiten sagen.“ (Nik. Ethik, VII., 13.

„Weil das zufällige äussere Glück als Zusatz für die Glückseligkeit nöthig ist, so glauben manche, zufälliges äusseres Glück sei dasselbe wie Glückseligkeit.“ Doch ist zufälliges äusseres Glück im Übermass sogar ein Hindernis für die Glückseligkeit. Die Lust ist aber eine verschiedene, da die Disposition auch eine verschiedene ist. Die körperlichen Genüsse haben vorzugsweise den Namen „Lust“, „weil die Menschen zumeist zu ihnen abschweifen und alle an ihnen theil haben; da sie die allbekanntesten sind, gelten sie vielen als die alleinigen.“

Im X. Buch (cap. 6 ff.) kommt Aristoteles nochmals auf die Glückseligkeit zu sprechen und erinnert daran, dass dieselbe in einer „Thätigkeit zu suchen sei, die um ihrer selbst und nicht um eines andern Zweckes willen wünschenswert ist“; eine solche Thätigkeit ist aber das tugendgemässe Handeln. „Für den Tugendhaften ist, seiner Disposition gemäss, die Bethätigung der Tugend die vorzüglichste Thätigkeit, mithin Glückseligkeit. Die denkende Vernunftthätigkeit ist die voll-

kommene Glückseligkeit des Menschen,“ da die übrigen tugendhaften Thätigkeiten mühe- und arbeitsvoll und nicht um ihrer selbst willen wünschenswert, „sondern nur Mittel zu einem andern Zwecke sind, hiezu auch der äusseren Mittel (Güter, Kraft u. s. w.) bedürfen, sie aber, als rein beschauliche, an Ernst und Würde ebenso voransteht, als sie ausser ihr selbst gar keinen andern Zweck, und dazu noch ein ihr eigenenthümliches Vergnügen hat,“ da sie ferner während des ganzen Lebens anhält.

Das Leben im reinen Denken ist, verglichen mit dem menschlichen Leben, ein göttliches, auch darum, weil dem göttlichen Wesen nur eine theoretische Thätigkeit, welche die allerglücklichste ist, zukommt, indem es absurd wäre, den Göttern eine praktische Thätigkeit, z. B. die der Tapferkeit — gegen wen aber? — oder der Freigebigkeit, oder sonst menschliche Tugenden zuzuschreiben, sie aber doch, „da man ihnen Leben zuschreibt,“ eine Thätigkeit haben müssen. Ein Leben im reinen Denken dürfte aber ein höheres sein, als dem Menschen als solchem beschieden ist; doch „kommt es dem Menschen zu, dass er sich so weit als möglich unsterblich mache und alles thue, um dem Besten, was in ihm ist, gemäss zu leben“.

Der reinen Denkthätigkeit zunächst stehen die allerdings erreichbaren menschlichen Tugenden, weil sie der Natur des Menschen als eines nicht einfachen, sondern zusammengesetzten Wesens zukommen. Im praktischen Gebiete ist nicht die theoretische Betrachtung und Erkenntnis das Ziel, sondern die praktische Ausübung. In Betreff der Tugend genügt es nicht, von ihr zu wissen, sondern es gilt sie zu besitzen und anzuwenden. (Nik. Eth. X., 9.) Die Anlage zum Guten verdanken wir allerdings der Fürsorge der Götter, doch muss der Mensch als Einzelwesen, sowie die Menschen im Ganzen, durch Gewöhnung dahin gebracht werden, das Gute zu üben; dies geschieht aber in erster Beziehung durch Erziehung (die, wenn der Staat nicht für sie Sorge trägt, durch die Familienväter betrieben werden muss), in zweiter Beziehung durch weise Gesetze. Die dazu nöthige gesetzgeberische Einsicht ist aber nicht Sache eines jeden, sie muss theoretisch und praktisch erlernt werden; es erhellt daraus, dass die Sophisten, welche sich gern hiezu vordrängen, sich aber praktisch an der Gesetzgebung nirgends betheiligen,

hiezu nicht taugen. Praktische Erfahrung ist von der grössten Wichtigkeit, wobei sich von selbst versteht, dass Wissen und Einsicht geübt werden müssen.

Aristoteles nimmt sich nun vor, um seinerseits „die Philosophie der menschlichen Dinge“ (durch Betrachtungen über Staatsverfassung) „zum Abschlusse zu bringen, zunächst das, was von älteren Philosophen darüber Richtiges gesagt wurde, durchzugehen; sodann aus der Fülle der gesammelten Verfassungen in Betracht zu ziehen, was die Staaten im allgemeinen, und was jeden Staat im besonderen erhält, was ihn zugrunde richtet, und welches die Ursachen sind, weshalb die einen gut, die andern schlecht verwaltet werden.“ „Denn,“ schliesst er, „haben wir hiervon Einsicht erlangt, so werden wir auch wahrscheinlich bald zu der damit verbundenen zweiten Erkenntnis gelangen, welche Art von Verfassung die beste, und wie jede geordnet ist, und mit welchen Gesetzen und Gewohnheiten sie ausgestattet ist.“ (Schluss der Nikom. Ethik, X., 9.)

Des Aristoteles Ansichten über Cultus und Moral in Anwendung auf den Staat.

Diese grossartige Aufgabe nimmt Aristoteles gleichsam als Fortsetzung seiner Forschungen über Ethik in den acht Büchern der „Politik“ (übers. v. Stahr) in Angriff. Wir werden hier nicht seine Idee über den Staat im allgemeinen, noch die über die beste Staatsform u. dgl. näher betrachten, sondern uns, unserer Aufgabe gemäss, mit seiner grossartigen Abhandlung nur insoweit befassen, als sie eben eine Erweiterung der Ethik ist, wobei freilich die Gefahr nicht vermieden werden kann, einzelnes schon in der Nikom. Ethik Vorgetragene abermals zu berühren.

Auch dem Aristoteles ist erst im Staate die vollständige Verwirklichung der Sittlichkeit gegeben. „Zweck des Staates ist (Politik III., 5) ein glückliches und würdiges Dasein... Staat ist die Vereinigung von Geschlechtern und Ortschaften zu einem vollkommenen und selbstgenügenden Leben,“ d. i. „einem Leben in Glückseligkeit und Schönheit.“ Und in Politik VII., 1 erklärt er als das beste Leben sowohl für den Einzelnen (Ethik), als für die Staaten im allgemeinen (Politik) dasjenige, in welchem die Tugend zur thätigen Theilnahme an schönen und guten Handlungen hinlänglich mit äusseren Gütern versehen ist. An sich schon ist die sittliche Thätig-

keit eines Gemeinwesens grösser und vollendeter, schöner und göttlicher als die des Einzelnen. (Eth. I., 2.) Auch die Erzeugung und Erhaltung der Tugend gelingt aber nachhaltig nur im Staate. Mit der blossen Belehrung ist bei den Wenigsten etwas auszurichten: wer seinen Begierden lebt, der hört weder auf die Ermahnung, noch versteht er sie; nicht die Scheu vor dem Schlechten, sondern die Furcht vor der Strafe ist sein Beweggrund; die Freude am Schönen um seiner selbst willen kennt er nicht, wie könnte man da hoffen, eingewurzelte Neigungen durch einfachen Zuspruch zu verbessern? Nur Gewöhnung und Erziehung können hier helfen, nicht allein bei der Jugend, sondern auch bei den Erwachsenen; denn auch von diesen bedürfen die meisten des gesetzlichen Zwanges; eine gute Erziehung aber und zwingende Gesetze sind nur im Staate möglich. (Eth. X., 9.) —

Ohne in eine genaue politische Untersuchung von Aristoteles' Lehre vom Staate einzugehen, können wir hier einige Bemerkungen über diesen Gegenstand umsoweniger umgehen, als sie uns einen Theil der Ansichten des grossen Philosophen über Sittlichkeit im „grossen Massstabe“ in ganz eigenem Lichte erscheinen lassen. Vor allem genüge bloss kurz anzuführen, dass Aristoteles gegen die von Plato angerathene Weiber- und Gütergemeinschaft stimmt und dieselbe mit triftigen Gründen bekämpft. Das Verhältnis des Mannes zur Frau soll nach Aristoteles ein sittliches sein und sich darauf gründen, dass die sittliche Anlage in beiden in mancher Hinsicht gleichartig, in anderer aber verschieden sei, dass daher ein freies Verhältnis beider nicht bloss möglich, sondern auch durch das Bedürfnis gegenseitiger Ergänzung gefordert ist.

Wenn nun gleich diese Bestimmungen des Aristoteles, wie wir heute sagen würden, „humaner“ sind als die seines grossen Vorgängers, so sind doch Gesetze, die er hierüber vorschlägt, noch immer hart genug; so: genaue Bestimmungen über das Alter der zu Vermählenden, die Zahl der ihnen zu gestattenden Kinder, der Abtreibung der Leibesfrucht unter gewissen Bedingungen u. s. w. (Politik VII., 14 ff.)

Stimmt die Auffassung des Aristoteles über das Familienleben häufiger als jene Platos mit modernen Ansichten

überein, so sind seine Anordnungen über die Sklaverei jene, die, mit geringen Abweichungen, überall in den Staaten des Alterthums angenommen waren.

Aristoteles führt aus: Da der Staat ein Verein ist, der nach dem höchsten Gute strebt, so müssen seine Theile einander unterstützen. Es gesellt sich demnach Herrschendes und Beherrschtes zum Zwecke der Erhaltung zueinander. Dasjenige nämlich, was als intellectuelles Wesen der Voraussicht fähig ist, ist von Natur zum Herrschen und Gebieten, dasjenige aber, was nur mit den Kräften des Leibes die ertheilten Befehle auszuführen vermag, ist von Natur zum Gehorchen und zum Stand des Sklaven bestimmt; deshalb haben Sklave und Herr ein und dasselbe Interesse. Element des Staates ist die Familie. Zu den einfachsten Verhältnissen derselben gehört nun das zwischen Herrn und Sklave. Zur Führung des Haushaltes sind Werkzeuge nothwendig, die wieder entweder beseelte sind, d. h. Sklaven, oder unbeseelte. Wer von Natur nicht sich selbst, sondern einem andern angehört, der ist von Natur Sklave. Recht und Nothwendigkeit fordern, dass der eine regiert werde und der andere regiere. Da nun das Verhältnis so ist, dass, was dem Theile zuträglich ist, auch dem Ganzen frommt, so müsste zwischen Herrn und Sklaven Förderung und Wohlwollen gegenseitig stattfinden. Alles dies wäre umso einleuchtender, wenn die Absicht der Natur, sowohl die Seelengaben als auch die Leiber der Freien immer kräftiger zu bilden als die der Sklaven, jedesmal erfüllt würde; wäre zwischen beiden stets auch nur der rein körperliche Unterschied so bedeutend, wie zwischen der Menschengestalt und Götterstatuen, so könnte hierüber kein Zweifel sein; dies ist aber nicht der Fall. Daher erscheint auch Einigen das Herrschen über Sklaven wider die Natur. Denn durch Satzung sei der eine frei, der andere Sklave, von Natur aber kein Unterschied. Es sei daher auch kein gerechtes Verhältnis, weil es ein gewaltsames sei. Auch gegen die Art Übereinkunft, nach welcher der im Krieg Überwundene Eigenthum des Überwinders sein soll, erheben sich viele, weil es doch schrecklich sei, dass dem Stärkeren der Überwältigte als Sklave anheimfalle, und noch dazu in einem Kriege, dessen Ursache eine ungerechte sei, so dass Menschen von edelster

Abkunft für Slaven oder Slavenabkömmlinge gelten, wenn es sich zufällig trifft, dass sie gefangen und verkauft werden. Dies sei auch der Grund, weshalb die Hellenen nicht sich selbst, sondern nur die Barbaren Slaven nennen wollen. (Polit. I. und II. Beh.) Trotzdem hält aber Aristoteles aus den oben angegebenen Gründen an der Nothwendigkeit und Rechtmässigkeit der Slaverei fest.

Des Plato
und Aristoteles
Einfluss
auf spätere
Zeiten.

Wenn wir die grossen Religionsstifter Moses, Buddha, Christus, Mohammed ausnehmen, so hat wohl kaum ein Mensch einen solchen Einfluss auf die Richtung der Geister ausgeübt, wie Plato und Aristoteles. Ganze Reiche, darunter das weite Römische Weltreich vergiengen, andere Nationen kamen, die alten Götter versanken, doch sie standen aufrecht. Plato hat der Nachwelt die Unsterblichkeitslehre in ihrer jetzigen Form, Aristoteles hat ihr die Logik, und zwar nicht in dürftigem Plane, sondern in festem Ausbau überliefert, das in- und deductive Verfahren angebahnt. Es wird sich bald zeigen, wie die besonders mit Plato zusammenhängenden philosophischen Systeme dem Christenthum die Bahnen geebnet haben. Doch selbst im Mittelalter haben des Plato und Aristoteles Systeme, wenn auch anfangs nicht mehr im schönen griechischen Gewande, sondern in arabischer Verballhornung, den grössten Einfluss geübt. Auf der oben berührten Verschiedenheit der Ansichten bezüglich der Ideenlehre fussen zunächst jene Verschiedenheiten der Ansichten des Plato und des Aristoteles und ihrer Schüler, die sowohl in der Philosophie als selbst in der christlichen Kirche Eingang fanden. Ohne hierauf genau einzugehen, was selbstverständlich ganz ausser dem Plane der gegenwärtigen Arbeit liegt, sei doch gestattet zu erwähnen, dass im Ganzen und Grossen das Mystische und Poetische des Platonismus der Kirche mehr zusagte, während das eigentliche Gerüste, der Bau, die Form der Scholastik — denn der Inhalt beruhte natürlich auf, den Griechen fernstehenden, der christlichen Lehre entnommenen Dogmen — dem Aristoteles entlehnt wurde. Mit jenem Widerstreite verwandt sind auch die so oft in heftiger Weise sich bekämpfenden Gegensätze der Thomistischen und Scotistischen Lehre der Nominalisten und Realisten (beide zumeist im 14. Jahrhundert).

Die wichtigsten der bald nach den drei grossen, in Athen lehrenden Philosophen auftretenden philosophischen Systeme, das Stoische, das Epikuräische und das mit dem Namen der Skepsis bezeichnete entstanden fast gleichzeitig in jener Epoche, die gewöhnlich als „Diadochenzeit“ bezeichnet wird,*) in welcher der durch so viele Städtegründungen und Ansiedlungen durch halb Asien von Alexander dem Grossen gestreute Same hellenischer Bildung und Gesittung üppig in die Halme schoss.

Nach-aristotelische Systeme. Vorherrschender praktischen Richtung in ihnen.

So verschieden diese Systeme aber immer sein mochten, zu so weitgehenden Consequenzen dies auch immer führte, so hatten namentlich die beiden ersten doch immer eine gewisse Anlehnung an ihre grossen Vorgänger, die sich auch durch eine nicht immer verleugnete Vorliebe für Wissenschaftlichkeit aussprach, obwohl sie immer mehr und deutlicher ihr weit vorherrschendes Interesse für praktische Bedürfnisse betonten und schon vom Gründer der Stoa berichtet wird, dass er sich der Philosophie gewidmet habe, um sittliche Grundlagen für sein Leben zu gewinnen.

Auch darin hatten die näher zu besprechenden drei Systeme ein ähnliches Schicksal, dass von ihren eigentlichen Gründern keine Schriften veröffentlicht wurden und ihre Grundsätze uns zum Theile durch viel spätere Schriftsteller übermittelt wurden.

Hier, wo uns aus dem Inhalte der verschiedenen philosophischen Systeme besonders zu wissen interessiert, wie sie sich gegen den herrschenden Cultus und die Ethik verhalten haben, mag es genügen, anzuführen, dass diese Systeme trotz ihrer sonstigen grossen Verschiedenheiten sich in ihrem Zurückgehen auf pantheistische Erklärungsweisen des Verhältnisses zwischen Gott und Natur, und ihre Stellung zur Volksreligion begegneten (s. Zeller Grundriss, S. 206 ff.). Die Hinneigung der Stoiker zu den alten Erklärungsweisen der

*) Erinnert muss hier noch werden, dass unmittelbare Schüler des Plato und des Aristoteles die philosophischen Schulen in der Akademie und dem Lyceum Athens fortsetzten und dass dieselben dort noch lange fortblühten. Mehrere von diesen Schülern leisteten in einzelnen wissenschaftlichen Zweigen Bedeutendes, so Theophrastus in der Botanik; doch scheint die Hauptrichtung der beiden Meister längere Zeit unter ihren Schülern ziemlich unverändert fortgedauert zu haben.

Naturphilosophen gibt sich in bedenklicher Weise schon dadurch kund, dass sie, wie jene, abermals annahmen, der feurige Dunst, der die Urmaterie darstellte, sei zunächst in Luft, dann in Wasser verwandelt worden u. s. w.

Religion
und die
Stoiker.

Was den letzteren Punkt anbelangt, so gaben die Anhänger der Stoischen Philosophie (gestiftet von Zeno von Citium in Cypern 340—260 v. Chr.) zu, dass die Religion des Volkes eine Menge von Unzukömmlichkeiten, ja Aberwitziges auf die Götter übertragen habe, „dennoch lasse sich, wenn wir auch alle Fabeln verachten und verwerfen, eine Gottheit denken, die durch jedes Naturwesen waltet, z. B. die Ceres, insoferne sie die Erde, Neptun, insoferne er das Meer regiert u. s. w., die wir dann nach ihrer Beschaffenheit und unter dem Namen, welchen die Gewohnheit herrschend gemacht hat, anzubeten und zu verehren verpflichtet sind.“ (Cic. de Nat. Deor. II. 28.)

Wiewohl nämlich die Philosophen dieser Richtungen den Namen der Gottheit im vollen und ursprünglichen Sinne nur dem Einen Urwesen zugestehen konnten, so nahmen sie doch keinen Anstand, auch alles dasjenige, worin sich die Eine göttliche Kraft kundgibt, in beschränkter und abgeleiteter Weise ein Göttliches zu nennen, und wenn aus diesem Göttlichen — Götter, und zwar zunächst menschenähnliche Götter gemacht wurden, so fanden sie auch dies in Betracht der Götterverwandtschaft des Menschen nicht ungerechtfertigt. (Plut. de placitis philos. I., 6, 16.) Sie unterscheiden demnach mit Plato von dem ungewordenen und unvergänglichen Gotte die gewordenen und vergänglichen Götter, von Gott als dem Schöpfer und Beherrscher der ganzen Welt seine Untergötter, d. h. sie unterscheiden zwischen der allgemeinen in der Welt wirkenden göttlichen Kraft als Einheit (künstlerisches Feuer *πῶρ τεχνικόν*), und den einzelnen Theilen und Äusserungen derselben (*λόγοι σπερματικοί*), und wenn sie jene mit dem Namen des Zeus bezeichneten, so bezeichneten sie mit diesen die übrigen Göttergestalten. — Überhaupt unterscheiden die Stoiker zwischen dem Stoff und den in ihm wirkenden Kräften; jenen bezeichnen sie, für sich genommen, als eigenschaftslos, und leiten alle Eigenschaften der Dinge von der den Stoff durchdringenden vernünftigen Kraft

(*λόγος*) ab. Die Gottheit verhält sich ebenso zu dem Weltall, durchdringt dasselbe ebenso, wie dies im Verhältnisse der Seele zum Körper der Fall ist. Die Gottheit ist, nach ihnen, die Seele, der Geist (*νοῦς*), die Vernunft (*λόγος*) der Welt, die Vorsehung u. s. w. Als Untergötter aber verehrten die Stoiker insbesondere die Gestirne, und in Verbindung mit ihnen die Jahre, Monate und Jahreszeiten, ferner die Elemente und alles, was durch seine Brauchbarkeit für die Menschen ein besonderes Mass der göttlichen Kraft offenbart, Früchte, Wein u. s. w. (nämlich die in ihnen wirkenden Kräfte). Hieher gehören ferner die Heroen und Dämonen, endlich die personificierten menschlichen Eigenschaften und Gemüthszustände. Es leuchtet ein, wie viele Götter des Volksglaubens auf diese Art, nach der Ansicht der Stoiker, eine Vermehrung der Zahl der Volksgötter bewirken musste.

Da nun, wo die bisher im Volke lebenden Anschauungen zur Erklärung solcher Ansichten nicht genügen wollten, wurde von der allegorischen Deutung im allerweitesten Sinne des Wortes Gebrauch gemacht. Der Grund hievon liegt zunächst darin, dass es den Philosophen unmöglich war, sich ganz von den Überlieferungen des Volkes loszumachen, dass sie aber auf der anderen Seite sich nicht entschlossen konnten, ihre eigentlichen religiösen und wissenschaftlichen Überzeugungen zu opfern: aus dem Versuche, beide zu verbinden, entstand dieses bunte, überall gestützte Gebäude.

Auch der mit Zenon fast gleichzeitige, sonst so sehr von ihm verschiedene Epikur (341—270 v. Chr.) gelangte hinsichtlich der Volksreligion zu ähnlichem Schlusse. Auch er findet die Art und Weise, wie die Götter bei den alten Dichtern vorgeführt werden, unpassend und ärgerlich, doch ist er der Ansicht, dass man Götter schon deshalb annehmen müsse, weil die Natur selbst den Gemüthern aller Menschen einen Begriff von ihnen eingepflanzt hat (Vorerfassung, *πρόληψις*, nennt es Epikur); denn da der Glaube an die Götter nicht auf irgendeiner Veranstaltung, einem Herkommen oder Gesetze beruhe, und dennoch durchaus allgemeine feste Übereinstimmung herrsche, so müsse nothwendig in uns die Überzeugung feststehen, dass es Götter gäbe; der Mensch wisse von den Göttern, weil sie ihm im Schlafe erschienen und zwar in Gestalt von höheren Menschen (Cic. de nat. Deor. I. 17, 18)

Religion
und die
Epikuräer.

Wenn aber die Zahl der Sterblichen unbegrenzt ist, so kann die der Unsterblichen nicht geringer sein (Cic. de nat. Deor. I., 19), und wenn dieselbe uns beschränkt erscheint, so rührt das daher, dass wir die unzähligen Bilder der Götter in unserer Seele um ihrer Ähnlichkeit willen verwechseln. (Cic. de nat. Deor. I., 19.) — Ungleich den Stoikern gehen die Epikuräer nicht näher in die einzelnen Eigenschaften der Götter ein, sondern verhalten sich dem Volksglauben gegenüber mehr abwehrend und polemisch.

Für die zwei wesentlichsten Eigenschaften des Göttlichen hält Epikur die Unvergänglichkeit und die Seligkeit. Die erstere der genannten Eigenschaften macht, dass wir ihm eine viel feinere, eine ätherische Leiblichkeit zuschreiben müssen. Hätten die Götter Sorge um die Welt zu tragen, so würde ihnen die mühevollste Last aufgelegt sein. Wir können also, nach Epikur, uns nur denken, dass sie aller Mühe und Sorge um die Weltregierung entrückt sind. Eine Vorsehung im Sinne Platos gehört demnach dieser Schule zu den leeren Gebilden unserer Einbildungskraft, die Befreiung von diesem Glauben ist aber nach Epikurs Auffassung unerlässlich für die Gemüthsruhe der Menschen, welche durch die Meinung eines Eingreifens in den Weltlauf von Seite höherer Mächte ungemein leidet. Sie von diesem Wahn, der Furcht vor den Göttern (religio, welcher Begriff übrigens noch mehr als „abergläubische Furcht“ in dem Worte deisidæmonie liegt) befreit zu haben, halten seine Anhänger (besonders Lucrez) für Epikurs unsterbliches Verdienst.

Fast gleichzeitig mit der Epikuräischen und Stoischen Schule entstand die skeptische. Sie wurde zuerst von Pyrrho von Elis (starb 275 oder 270 v. Chr.) gegründet, ihr angesehenster späterer Anhänger war Carneades (lebte beiläufig von 215—130 v. Chr.). Dem Skepticismus liegt vor allem die Behauptung zugrunde, dass wir, da weder die sinnliche noch die Vernunft-Erkenntnis untrüglich sind, über nichts Gewissheit haben können. Ist nun dieser Satz richtig — und besonders Carneades *) hat allen Scharfsinn darauf verwendet, zu zeigen,

*) Carneades galt als Begründer der neueren Akademie und lehrte in Athen. Er setzte, wenn auch mit einigen Abweichungen, die skeptische Richtung Pyrrho's fort. Dieser hatte in Elis gelehrt; doch schon sein nächster Nachfolger in der Leitung der Schule siedelte nach Athen über.

dass auch die bisher für ganz sicher geltenden Wahrnehmungen oft genug täuschen — so folgt daraus, dass durchaus kein Wissen möglich ist, wir dürfen daher auch kein Urtheil über irgendeinen Gegenstand gestatten, weil wir zugeben müssen, dass von alledem auch das Gegentheil wahr sein kann. Jede Behauptung über irgendeinen Gegenstand kann nur die Beschaffenheit unseres Gemüthszustandes ausdrücken wollen, demzufolge uns die Sache so oder so erscheine, wobei es aber klar ist, dass das Gegentheil eben auch wahr sein könne.

Wir werden im Laufe dieser Arbeit Carneades noch begegnen und dann darthun, welche Anwendung die Skeptiker von diesen Grundsätzen auf die Sittlichkeit machten, wir wollen jedoch zunächst sehen, in welchem Lichte ihnen das Götterwesen erschien.

Bekanntlich hielten die Stoiker für einen der sichersten Beweise des Daseins der Götter den, dass man ganz allgemein an sie glaube; nun sei aber dies, wie die Skeptiker sagen, weder ganz ausgemacht, noch ein Beweis in der Sache, in welcher die grösste Anzahl Menschen überhaupt nicht urtheilsfähig sei. (Cic. de nat. Deor. III. 4; überhaupt ist das ganze III. Buch des eben genannten Werkes Hauptquelle über die den Gegenstand betreffenden Ideen der Skeptiker.) — Die Akademiker fragen, wo denn jene Zweckmässigkeit der Welt-einrichtung sich zeige, von der so viel die Rede sei und die gerade als Beweis einer göttlichen Weltregierung dienen solle; dagegen spreche z. B. ganz das Unglück so vieler Guten, das Glück so vieler Schlechten (eod. I. c. 32—35). Will man diesen Übelstand dadurch verringern, dass man sagt, die Götter richten ihre Sorgfalt nur auf das Grosse, nicht auf das Kleine, so wäre das nur ein Beweis ihres schlechten Willens oder ihrer Schwäche. Wenn aber die Vernunft als das höchste Geschenk der Götter gepriesen wird, so sehen wir wohl, dass die Mehrzahl der Menschen ihre Vernunft schlecht gebraucht. Warum hat ihm nun die Gottheit eine solche Vernunft gegeben, die so missbraucht werden kann? Die Götter haben aber nicht einmal dafür gesorgt, dass es den Tugendhaften immer gut gehe. Wo da die Wirksamkeit der Vorsehung sei? u. s. w. u. s. w.

Übrigens sei es überhaupt unmöglich, sich die Gottheit, wie man gemeinhin thue, als ein unendliches Wesen vorzustellen, und zugleich die Eigenschaften der Persönlichkeit auf selbes zu übertragen. Jedes lebende Wesen ist leidensfähig, zusammengesetzt und theilbar, mithin auch zerstörbar. Jedes lebende Wesen hat Sinne, ist mithin der Veränderung fähig, da die Empfindung eine solche ist, die aber ihrerseits wieder Lust oder Unlust im Gefolge hat; aus letzterer entsteht aber Veränderung und Untergang. Wie ist es aber da mit der Seligkeit? Der Gottheit müssten ferner alle Tugenden beigelegt werden, — wo aber Tugend ist, muss ja nothwendig Überwindung einer Unvollkommenheit sein, ohne welche jene nicht gedacht werden kann; denn enthaltsam ist wohl nur der, der auch unenthaltsam sein könnte, tapfer nur der, dem auch Gefahren drohen können. Ein Wesen nun, das Lust oder Unlust empfindet, dem Gefahren drohen können, ist endlich —, der Begriff der Gottheit hebt sich also von selbst auf, wenn wir sie uns ohne diese Beschränkung nicht denken können u. s. w.

Nachdem aber so die Skeptiker diese und viele verwandte Gründe beigebracht und so ihren Unglauben an die Götter auf die lauteste Art ausgesprochen haben, behaupten sie doch, sie hätten alle diese Dinge nur vorgebracht, „nicht um das Nichtdasein der Götter zu beweisen, sondern bloss um darzuthun, wie dunkel der Gegenstand sei und wie leicht man sich bei seiner Erörterung in Schwierigkeiten verwickle.“ (Cic. de nat. Deor. III., 9—39, bes. 39 am Schlusse.)

Punkte, in denen die nach-aristotelischen Systeme übereinstimmen.

In mehreren Punkten stimmen die nacharistotelischen Systeme überein: vor allem, wie schon früher bemerkt, in der geringeren Aufmerksamkeit, die sie den theoretischen Lehren im Vergleiche mit den praktischen widmen. Aber auch specieller in der Bestimmung der einzelnen praktischen Aufgaben ist ihre Zusammenstimmung unverkennbar. Der einzige Weg zur Glückseligkeit ist ihnen allen die Gemüthsruhe (Ataraxie), die Glückseligkeit das einzig zu Erstrebende. Die Erreichung der Gemüthsruhe wird jedoch von den verschiedenen Schulen auf mannigfaltige Weise angestrebt.

Vor allem fällt den Stoikern die Glückseligkeit mit der vernunftmässigen Thätigkeit oder mit der Tugend zusammen. Ebenso ist das Gute und Nützliche mit der pflicht- und vernunftmässigen Thätigkeit eins, so dass es weder ausser der Tugend ein Gut gibt, noch innerhalb ihrer und für sie ein Übel.

Die Stoiker und die Moral.

Gut ist daher nur das absolut Gute oder die Tugend, Übel nur das absolut Schlechte. Es gibt in diesem Sinne auch nur eine Tugend und ein Laster und keine Zwischenstufen, wer die eine Tugend besitzt, besitzt alle Tugenden; nur der Tugendhafte ist der Weise, der Nichttugendhafte ist der Verrückte. Doch ist die Zahl der ersten, die alle Stoiker sein müssen, ungläublich gering.

Das Glück des Tugendhaften liegt nicht so sehr in dem Genuss, den die sittliche Thätigkeit mit sich bringt — wie ja überhaupt die Lust in keinerlei Beziehung in die sittliche Zweckbestimmung aufgenommen werden darf — als in der durch sie herbeigeführten Unabhängigkeit und Gemüthsruhe.

Das Gute ist in der allgemeinen Weltordnung begründet, welcher der einzelne sich zu unterwerfen hat. Dem entspricht auch die gänzliche Unterdrückung der Affecte, die nichts anderes sind, als Triebe, welche das natürliche Mass überschreiten und das richtige Verhältnis der Seelenkräfte aufheben. Nun geben aber die Stoiker zu, dass das Ideal jenes Weisen, der vollkommen, glücklich, leidens- und bedürfnislos ist, der selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht zurücksteht, sogar von keinem ihrer Meister erreicht wurde; demgemäss musste dem praktischen Bedürfnisse zuliebe eine Ermässigung ihrer Ansprüche eintreten, deren volle Erreichung den Stoiker ja nach Seneca's Aussprache noch über die Götter emporgehoben haben würde.*) Diese Ermässigung trat zunächst dadurch ein, dass die Stoiker, wenngleich unter mancherlei Verwahrungen und Unterabtheilungen, auch physische Güter und Thätigkeiten unter die naturgemässen Dinge rechneten; man hörte demnach in praxi auf, die Tugend deshalb für das einzige Gut zu halten, weil nur das Naturgemässe

*) hoc est, quo Deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (Seneca, provid. 6, 4).

ein Gut und nur das vernünftige Handeln für den Menschen naturgemäss sei.

Wenn wir nun auf die Vorschriften für die einzelnen Vorkommnisse übergehen, so haben wir manches Bedenkliche zu berichten; dahin gehört der Hang zum Cynischen, der den Anhängern der Stoa immer verblieb, — dahin die Lüge, welche für eine Reihe von Fällen gestattet wird, — dahin die Vorschriften hinsichtlich der geschlechtlichen Verhältnisse; — wie denn Chrysippus für den Staat der Weisen Weibergemeinschaft verlangt, (Diog. 33, 131), — dahin die den Stoikern gewöhnliche Unzucht, das Gewerbe der Hetären (Sext. Pyrrh. III., 201), ja sogar die Knabenliebe (Sext. Pyrrh. III., 200 245), welche sie zulässig fanden. Als das Ideal des Staates wird von Zeno (Diog. VII., 4) und Chrysippus (Diog. VII., 131) ein Staat ohne Ehe, ohne Familie, ohne Tempel, ohne Gerichtshöfe, — eine allgemeine Verbrüderung aller Menschen aufgestellt. Dieser Kosmopolitismus ist von keinem der vorhergehenden Systeme mit solcher Betonung aufgestellt worden. Auch ist nicht zu übersehen, dass die meisten von den Milderungen des alten stoischen Systemes von den mehr oder weniger dem Eklekticismus zuneigenden späteren Stoikern der kaiserlichen Ära betont wurden; es gilt wohl Zeller's schöner Ausspruch: die Philosophie spiegelt immer nur die geschichtlich vorhandenen Zustände ab. (Zeller, III. 1, S. 277.)

Ideen über
über den
Selbstmord
bei Stoikern
und anderen
Philosophen.

In sonderbarem Widerspruche stehen die von den Stoikern einerseits geforderte Ergebung in den Weltlauf und die doch für gewisse Fälle gewährte Erlaubnis, seinem Leben ein Ende zu machen. Einmal lehrt Seneca (provid. 5, 4, 8): „Was ist die Pflicht des Guten? dem Schicksale zu folgen.“ Doch soll dies freiwillig geschehen, denn (vita beata 15, 5): „welche Narrheit, mehr gezogen zu werden, als zu folgen? . . . was immer durch die Schickung des Weltlaufes zu ertragen ist, soll mit grossem Muthe aufgenommen werden“ u. s. w. Diese soeben gelehrt Unterordnung findet ihre Grenze da, wo eine auch für den Weisen unerträgliche Lage eintreten würde. Auch hier wollen wir Seneca hören, der, wenngleich einer späteren Periode angehörig, als die ist, welche uns zunächst interessiert, doch in der Lehre und That den früheren Meistern der Stoa sich anschloss. Als Hauptgrund galt, dass auf der

Möglichkeit eines freiwilligen Hinausganges aus dem Leben die Freiheit des Weisen zunächst beruhe. Demjenigen, der das Recht zum Selbstmorde leugnet, ruft Seneca zu (cp. 70, 14): „er sehe nicht, dass er sich den Weg der Freiheit dadurch versperre; nichts Besseres habe die ewige Weisheit verfügt, als dass sie uns einen Eingang ins Leben eröffnete, aber viele Ausgänge darbot.“ So lässt er auch die Gottheit sagen (provid. 6, 6): „Verachtet den Tod . . . vor allem habe ich mich wohl gehütet, dass man euch nicht gegen eueren Willen zurückhalten könne: der Ausgang steht offen . . . ich habe nichts Leichteres gemacht als das Sterben . . . habt nur acht und ihr werdet sehen, welch kurzer und leichter Weg zur Freiheit führt.“ — Gieng man doch so weit (z. B. Plinius d. Ä., hist. nat., II., 7 &c.), zu behaupten, dies sei ein Vorzug, den die Menschen vor den Göttern hätten, die sich ja den Tod, selbst wenn sie wollten, nicht geben könnten, während den Erdgebornen gegebenenfalles der Selbstmord und somit das Ende der Drangsale des irdischen Lebens freistehe (cp. XXVIII., 1 extr., angeführt in der Einleitung zu Sueton, v. Stahr, S. 30): *Namque nec mortem sibi potest consciscere (Deus), si velit, quod homini dedit, optimum in tantis vitae poenis.*

Es muss neuerdings hervorgehoben werden, dass der Selbstmord auch durchaus nicht als etwas nur zu Entschuldigendes gilt, sondern dass er geradezu als Bethätigung der Freiheit aufgefasst wird. Die verschiedenen Meister der Schule haben denn auch von dieser Freiheit Gebrauch gemacht, und dies aus verschiedenen, nicht immer sehr hoch anzuschlagenden Gründen. Gleich der Stifter der Schule, Zeno, tödtete sich in hohem Alter, weil er einen — Finger gebrochen hatte; Kleantes, wie es scheint, eines unbedeutenden Unwohlseins wegen; ihnen folgte unter anderen der jüngere Cato, unter dessen Zeitgenossen, wie man sich erinnert, eine wahre Selbstmord-Epidemie ausbrach.*)

*) Wir haben schon früher bemerkt, wie sehr von der obigen Ansicht über den Selbstmord Sokrates—Plato (Phädon V., 55) und Aristoteles (Nik. Eth. III., 7) abweichen. Viel mehr als die stoischen Ansichten findet wohl meistentheils jener schöne Ausspruch des Pythagoras Anklang, den uns Cicero (de sen. XX., 72) mittheilt: Pythagoras verbietet, ohne Geheiss des Heer-

Im schroffsten Gegensatze zur Ethik der Stoiker scheint jene der Epikuräer zu stehen. Bezogen sich die Stoiker auf die Unterordnung unter das Ganze, so hoben die Epikuräer die einzelne Individualität hervor; zeigten die Stoiker auf die Tugend als auf das zu erreichende Ziel, so war den Epikuräern die Lust. In einem Punkte näherten sich die beiden Schulen bedeutend: weder war den Stoikern die Tugend, noch den Epikuräern die Lust der letzte Zweck; dieser war vielmehr beiden die Gemüthsruhe, welche die Stoiker dadurch zu erlangen hofften, dass sie durch die Unabhängigkeit, welche die Tugend ihren Anhängern gewährt, jedweden anderen zufälligen Streben die grösste Gleichgiltigkeit entgegensetzten, während Epikurs Lehre die Lust in der Gemüthsruhe oder Ataraxie sucht — beide also zur dauernden Befriedigung nur gelangen, wenn ihnen durch Wissen die Sicherheit des in sich beruhenden Selbstbewusstseins und die Unabhängigkeit von allen äussern Reizen und Schicksalen zutheile geworden ist.

Die Lust, die Epikur als das höchste Gut hinstellt, ist keineswegs ausschliesslich die sinnliche, im Gegentheile ordnet er sie der geistigen unter. Und hieran knüpft er denn auch die Nothwendigkeit der Tugend. Sie ist, ihm zufolge, von der Glückseligkeit so wenig zu trennen, als die Glückseligkeit von der Tugend. Doch müsse sie nicht ihrer selbst willen

führers, d. h. Gottes, von dem Wachtposten des Lebens abzutreten („vetat enim dominus ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare“). Cicero selbst schliesst sich dem von Pythagoras Gesagten nicht unumwunden an. Er äussert sich hierüber, nachdem er seinen früher citierten Ausspruch wiederholt (disqu. Tusc. I., 30, 74) folgendermassen: „wenn aber die Gottheit selbst einen gerechten Grund dazu gegeben hat, wie dem Sokrates, in unserer Zeit dem Cato, und vielen anderen zu einer andern Zeit, dann wahrhaftig wird jeder weise Mann freudig aus dieser Finsternis in jenes Licht heraustreten. Nicht jedoch wird er jene Fesseln des Kerkers gewaltsam zerbrechen — die Gesetze verbieten es ja —, sondern, wie von der Obrigkeit oder einer gesetzlichen Gewalt, so von Gott abgerufen und entlassen wird er austreten. Das ganze Leben der Philosophen ist ja, wie ebenderselbe sagt, eine Vorbereitung auf den Tod.“ — Der sterbende Kaiser Julian — um auch einem Repräsentanten der neuplatonischen Schule das Wort zu gönnen — sagt (Amm. Marcell. XXV., 3): „Nach gerechtem Urtheil ist einer wie der andere furchtsam und feig, der zu sterben wünscht, wenn es nicht noththut, und der zu entfliehen sucht, wenn es an der Zeit ist.“

gesucht werden, sondern reeller Zweck der Thätigkeit sei nur die Lust. Die Lust aber liege in der Befreiung von Unruhe, Furcht und Gefahr, welche Folge der Tugend ist. So z. B. die Selbstbeherrschung, weil sie uns jenes Verhalten gegen Lust und Schmerz lehrt, bei dem uns die meisten Genüsse winken und die wenigsten Leiden drohen (Cicero, de fin. I., 13, 47) u. s. w.

Übrigens sind nach Epikur weder die von ihm als einziges unbedingtes Gut bezeichnete Lust noch das einzige unbedingte Übel, der Schmerz, etwas Einfaches; es gebe ja von beiden verschiedene Grade und Arten. Diese nun seien gegeneinander sorgfältig abzuwägen und so zuweilen der Lust zu entsagen, wenn aus ihr ein grösserer Schmerz zu erfolgen droht, ja selbst der Schmerz zu wählen, falls er grössere nachfolgende Lust verspricht.

Zu dem Schlusse, dass der wesentliche Grund der Glückseligkeit doch nur in der Ruhe des Gemüthes oder in der Ataraxie liege, kommt Epikur auch durch die Betrachtung, dass jede positive Lust auf einem Bedürfnisse, mithin auf einem Schmerze beruhe, der durch sie gehoben werden soll; sei dem wirklich so, so besteht das eigentliche Wesen und Ziel aller Lust nur in der Schmerzlosigkeit. (Epikur bei Diog. 139 und 128, auch 131 und 144. Cic., de fin. I., 11, 37.) Das Gute ist demnach nichts anderes, als die Freiheit von Übeln. (Epikur und Metrodor bei Plutarch n. p. suav. 7, 1.)

Der Weise im Sinne Epikurs weiss Lust und Schmerz derart zu meistern, dass er nicht nur die Herrschaft über sich, sondern vollkommene Gemüthsruhe behält — er fürchtet weder den Schmerz, denn, meint Epikur, die heftigsten dauern nicht lange, oder führen den Tod herbei; die minder heftigen seien zu ertragen, weil sie die überwiegende Lust nicht ausschliessen (M. Aurel VII., 33, 64) —; noch sucht er die Lust allzu eifrig.

Die einzelnen Lebensregeln, die Epikur einschärft, wollen alle den Menschen zur Mässigung seiner Begierden und Leidenschaften führen. Zu wiederholtenmalen deutet er darauf hin, dass der Weise genügsam ist, weil er einsieht, dass zur Befriedigung der natürlichen Begierden und zur Befreiung vom Schmerze nur wenig nothwendig ist, dass die

einfachste Nahrung gleichen Genuss gewährt, wie die üppigste, uns aber viel zuträglicher ist (Diog. 130), dass daher nicht Vermehrung des Besitzes, sondern Beschränkung der Begierden wahrhaft reich macht (Sen. ep. 21, 7, 14, 17) und dass der, welcher sich mit Wenigem nicht begnügt, sich mit nichts begnügen wird (Sen. ep. 9, 20). Auch vor Leidenschaften und dem Genusse, den deren Befriedigung gewährt, warnt Epikur, insofern er übertrieben ist und die Gemüthsruhe stört (Diog. 118). Dies ist auch die Schranke, ausserhalb welcher Epikur sich nicht an Staatsgeschäften zu betheiligen rath (Diog. 140), auch scheint er der Ansicht gewesen zu sein, der Weise thue in der Regel besser, sich nicht mit Ehe und Kindererzeugung, die zu viele Störungen mit sich bringen, zu befassen. (Diog. 119.)

In Epikurs Lebenswandel fanden die Lehren der Mässigung und des weisen Genusses genaue Befolgung: er selbst rühmt von sich, dass er keinen ganzen as brauche, Metrodor (sein Liebblingsschüler), der noch nicht so weit vorgeschritten sei (*qui nondum tantum profecerit*), einen ganzen (Sen. ep. 18, 9), auch erzählt er, er sei mit Brot und Wasser zufrieden (Diog. 11, vergl. auch Sen. *vita beata* 12, 4, 13, 1). Auch sonst nennt ihn Cicero einen vortrefflichen Menschen (*virum optimum Tusc. II., 19, 44 und de fin. II., 25, 80 bonum virum et comem et humanum*) und seine milde, wohlwollende Gesinnung wird theils aus der Art, wie er das Freundschaftsverhältnis auffasst, theils durch seine Anpreisung des Mitleids und der Versöhnlichkeit deutlich dargethan.

Obgleich nun die Epikuräer viel genauer als die anderen philosophischen Schulen bei den Worten ihres Meisters stehen bleiben, dem sie fast göttliche Verehrung zollten, obgleich der Ruhm der epikuräischen wie früher jener der pythagoräischen Freundschaft bleibend war, obgleich unter ihnen viel besseres Einverständnis fortwährte, als unter den Anhängern der übrigen philosophischen Schulen, so ist wohl kaum zu zweifeln, dass der Ton bald mehr auf die materiellen Genüsse gelegt wurde, als dies im Sinne Epikurs war. An mehreren Orten hielt man seine Anhänger dem Gemeinwesen für schädlich und dies scheint nicht nur ihrer theologischen Ansichten, sondern auch besonders ihrer Sitten wegen der

Fall gewesen zu sein. Dass man in Rom die Epikuräer noch vor dem Eintreffen der griechischen Gesandtschaft (156) auswies, ist bekannt. Aber auch die Republik Messenia in Arkadien befahl ihnen, da sie eine Pest der Jugend seien und durch ihre weibischen Sitten und durch ihren Atheismus dem Staate Gefahr brächten, ihr Gebiet zu verlassen; ebenso erliess die Stadt Lyktos auf Kreta gegen die Epikuräer ein strenges Edict, in dem ihnen vorgeworfen wurde, sie seien erklärte Feinde der Götter und Verbreiter einer weibischen und unedlen Philosophie. (Aelian. V. H. 9, 12, Suid. in v. Epic.)

Die, wie oben gesagt, von den nach-aristotelischen Schulen als Hauptleitfaden für ihr Handeln angestrebte Gemüthsruhe — Ataraxie — war den Skeptikern dadurch umso leichter zu erreichen, als sie, an allem eigentlichen Wissen zweifelnd, sich jedes Urtheils enthalten mussten, woraus ja die Gemüthsruhe — Ataraxie — von selbst folgt. Denn wer darauf verzichtet hat, von der Beschaffenheit der Dinge etwas zu wissen, der kann auch keinem einen höheren Wert beilegen, als dem anderen; er wird nicht glauben, dass etwas an sich selbst gut oder schlecht sei, diese Begriffe vielmehr nur auf Gesetz und Herkommen zurückführen, er wird, gegen alles andere gleichgiltig, nur nach der richtigen Gemüthsstimmung oder der Tugend trachten und so mit der Gemüthsruhe auch die Glückseligkeit finden. Sofern er aber genöthigt ist, zu handeln, wird er der Wahrscheinlichkeit, der Natur und dem Herkommen folgen.

So lehrte Timon, der nächste Schüler Pyrrho's, von dessen Schriften wir übrigens nur durch spätere Schriftsteller Kunde haben.

Die Fortsetzung ihrer Lehren erhielt die Schule der Skeptiker in der neueren Akademie. Obgleich nun Arcesilaus (315—240 v. Chr.), der an der Wiege derselben stand, im wesentlichen von dem Systeme des Zweifels nicht abliess, so leugnete er doch, dass deshalb mit dem Wissen auch die Möglichkeit des Handelns aufgegeben werden müsse; denn die Vorstellung setze den Willen auch dann in Bewegung, wenn man sie nicht für ein Wissen halte, und um vernünftig zu handeln, genüge es, der Wahrscheinlichkeit zu folgen, die

Skeptiker
und die
Moral.

das höchste Kriterium für das praktische Leben bilde. (Vgl. Zeller, Grundriss d. Gesch. d. Griech. Philosophie, Leipzig 1883, S. 233—235.)

Bevor wir in der Entwicklung der theologischen und ethischen Überzeugungen der Griechen weiter schreiten, scheint es am Orte, einen Blick auf die specifisch römische Religion zu werfen, da aus dem Zusammenstoss derselben mit der griechischen Philosophie für beide bedeutende Folgen erwachsen sollten.

Siebentes Capitel.

Alte römische Religion und ihre Wandlungen.

Wenn die spätere römische Religion scheinbar in den meisten Dingen mit der griechischen übereinstimmt, so gilt dies eigentlich nur von der gemischten Religion, die sich in den letzten 5 Jahrhunderten vor dem Siege des Christenthums durch die ungemein häufigen Einwirkungen der Griechen auf die Römer und mitunter durch die Rückwirkung Roms auf Hellas herausbildete.

Von jener ursprünglich gemeinsamen religiösen Auffassung, die wir wohl geneigt sind, bei Hellenen und Römern als Gliedern der gemeinsamen arischen Familie zu denken, ist keine Spur aufzufinden, wenn wir nicht etwa das so frühe Auftauchen des Namens Jupiter (Dios Pater) als solche gelten lassen wollen, was sich aber, wie wir gleich sehen werden, aus einem anderen Grunde erklären lässt.

Bekannt und auch von den römischen Historikern häufig genug angeführt, ist die Sage (auf die wir weitläufiger an einer anderen Stelle in cap. 10, „Apotheosen“ werden zurückkommen müssen), dass Äneas nach der Zerstörung von Troja mit den Heiligthümern Trojas in Italien gelandet habe, der Schwiegersohn des Königs der Latiner geworden sei, die Stadt Lavinium gegründet habe, von wo aus später Albalonga erbaut wurde. Nachdem durch lange Generationen

Sprossen des Äneas daselbst geherrscht hatten, sei durch einen Abkömmling weiblicher Seite aus seinem Blute, den Romulus, Rom erstanden. Äneas selbst wurde nach seinem Tode Jupiter Indigenes genannt.

So häufig aber diese Sage erzählt wurde, so weite Verbreitung sie immerhin fand, über die trojanischen (hellenischen) Heiligthümer des Äneas und ihre ferneren Schicksale erfahren wir sehr wenig. Dio Cassius (fragm. 3) berichtet uns ganz kurz, dass sie nach Lavinium gebracht worden seien. Von ihnen werden wir nur dem „Palladium“ oft genug begegnen, von dem man bis in die spätesten Zeiten des römischen Staates fortwährend behauptete, dass dieses mysteriöse Bild von den vestalischen Jungfrauen zum Schutze der Stadt und des Staates am Herde der Vesta aufbewahrt werde, bis es Constantin, ohne Zweifel gleichfalls zum Schutze seiner neuen Schöpfung, nach Constantinopel überbrachte.

Aus der seltenen Erwähnung der trojanischen Heiligthümer lässt sich wohl schliessen, dass dieselben ohne bedeutenden Einfluss auf die Bildung der römischen Religion gewesen sind.

Für die älteste Zeit ist gerade die Auffassung der Römer und Griechen von religiösen Dingen ein schönes Beispiel, wie weit ursprünglich verwandte Völker durch innere Begabung, äussere Verhältnisse des bewohnten Landes, geschichtliche Entwicklung u. s. w. in ihren religiösen Ansichten auseinandergehen können.*)

Gemeinsam war ihnen beiden die Symbolisierung und Allegorisierung von Naturanschauungen. Während aber den Griechen alles zur poetischen Auffassung wurde, und so der Phantasie bei der Bildung ihrer Religion der Hauptantheil zufiel, war es bei den Römern hauptsächlich der Verstand,

*) Ähnlich bildeten sich aus der ursprünglich arischen Religion die Epen der Inder und die Abstractionen des Zendavesta, doch mit dem grossen Unterschiede, dass, während der römische und der hellenische Cultus in späteren Jahrhunderten sich abermals — besonders förmell — sehr näherten, der Widerspruch zwischen Indern und Persern so sehr zunahm, dass die ursprünglich beiden gemeinsamen Ausdrücke später das genaue Gegentheil bedeuten, dass z. B. die Deva's den einen als gute, den anderen als böse Wesen galten.

der in der nüchternsten Weise in Abstractionen sich seine religiösen Bedürfnisse zurechtlegte.

Abstractionen, Begriffe waren es, die in den einzelnen Gottheiten Verehrung fanden, nicht minder bis ins einzelne gehende Repräsentanten der speciellen Verrichtungen des Ackerbaues, wie sich bald zeigen wird; ebenso stehen jeder Thätigkeit besondere göttliche Wesen vor („singulis actibus proprios deos praeesse“ sagt der in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. lebende Commentator des Virgil, Servius, in Äneid., II., 141).

Der Sage nach war der 2. König Roms, Numa Pompilius, der eigentliche Stifter der römischen Religion, was wohl nur dahin gedeutet werden kann, dass er ins Religionswesen grössere Ordnung und Einheit gebracht hat. Numa scheint vor allem den Beruf gefühlt zu haben, das noch ganz wilde Volk zu milderer Sitten zu erziehen und, wie sein Biograph (Plut., Numa, 8) angibt, „das Volk durch den religiösen Aberglauben zu zügeln und zu bändigen.“

Unter dem Namen dieses angeblichen Stifters der römischen Religion bergen sich übrigens viele derselben eigenthümliche Züge. Theils sollte sie an Pythagoras (der freilich viel später lebte) gemahnenden, theils alt-etruskischen*) Einflüssen entstammen. Numa selbst — und das scheint uns besonders wichtig — leitete seine Einrichtungen auf unmittelbar ihm durch die Nymphe Egeria gewordene göttliche Offenbarung zurück.

Charakteristisch sind Numas Anordnungen, blutige Opfer zu vermeiden und nur Mehl, Weinspenden und sonst wohlfeile Dinge darzubringen. Höchst interessant ist das gleichfalls dem Numa zugeschriebene Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen. Die Stelle Plutarchs, der uns dies berichtet, lautet also: „Auch Numas Gesetze hinsichtlich der Götterbilder sind ganz gleich den Lehrsätzen des Pythagoras; denn dieser nahm an, dass das Urerste weder fühlbar noch leidensfähig sei, sondern unsichtbar, ungemischt und geistig. So verbot auch Numa den Römern, menschen- und thierähnliche

*) Den etruskischen Einflüssen scheint besonders die Kunst zu verdanken zu sein, aus Vogelflug, aus Eingeweideschau und Donnerschlägen den Willen der Gottheit und die Zukunft zu erkennen, für welche die Etrusker so frühe berühmt waren. —

Bilder von Göttern sich zu machen. Und früher war auch bei ihnen weder ein Gemälde, noch ein Kunstgebilde von Gott, sondern in den ersten 170 Jahren des Staates baute man zwar Tempel und heilige Kapellen, aber stets ohne Bild, weil es für unheilig gehalten wurde, das Höhere durch das Niederere darzustellen, und man der Gottheit nicht anders als durch den Gedanken sich nahen könne.“ (Plutarch, Numa, c. 8.)

Es sei gleich hier die Bemerkung gestattet, dass die römische Religion, gerade weil sie auf ängstlicher Abstraction und Begriffsbildung basierte, zu tiefem Ernst und genauem Festhalten an dem einmal Gefassten einlud, während der Grieche, der sich in unausgesetztem Bilden gefiel, sich in stetem Wandeln seiner religiösen Bildungen ergieng.

Damit im Einklange steht auch noch, dass bei den Griechen die Religion jedem Einzelnen grossen Spielraum liess und demzufolge Ansichten und Überzeugungen nach dem verschiedenen Bildungsgrade weit genug auseinandergehen mochten, während bei den knappen, scharf abgegrenzten Begriffen der alten Römer, bei den Jedem verständlichen Begriffen der Religion, diese möglichst gleichartig für jedermann sein musste.

Von eigentlichen Göttergestaltungen ähnlich den griechischen kommt ursprünglich, wie es scheint, nur Diovis, wohl auch Dione, noch später als „Juno“ erkenntlich, Mars und Vesta vor. Sind dies etwa alte Anklänge an arischen Cultus? Dem Range nach die erste Stelle nahm der einheimische Janus ein.

Eigenthümlich dem alten römischen Cultus ist zunächst, dass der Römer jedem Wesen, dem Menschen wie dem Staat, einen eigenen Schutzgeist zugibt: den Genius. Hiemit in Verbindung ist der uns am meisten anmuthende und gemüthlich berührende Cultus der häuslichen Götter: der Hausgöttin (Vesta) und der unter ihrer Obhut stehenden Lares. Der lar familiaris war der Genius des Hausherrn, welcher letztere täglich mit der ganzen Familie das Morgen- und Tischgebet am Hausaltare sprach; dem lar familiaris wurden auch periodische Festlichkeiten gefeiert. (Marquardt und Mommsen, Röm. Alterth. VI., S. 118.) Auch die Kaiser hatten

Genius.

Penaten und Sühnopfer. einen solchen Laren-Altar, selbst noch in späterer Zeit (Sueton: Octavian 7; Domitian 17; Capitolinus: Antonin. Pius 12; Spartian: Severus 23). Ähnliche Bedeutung hatten anfangs die Penaten, d. h. die Schutzgötter des Penus (der Vorrathskammer), die erst später mehr auf den Staat gedeutet wurden. Mit dem Cultus dieser letzteren hängt auch eine Praxis zusammen, die wir freilich in veränderter Gestalt bei semitischen Völkern wiederfinden: das stellvertretende Sühnopfer. Zürnten die Götter der Gemeinde, ohne dass ein bestimmter Schuldiger vorhanden war, so konnten sie durch freiwilligen Opfertod eines Unschuldigen versöhnt werden. Es schloss sich die giftentsendende Erdspalte, halbverlorene Schlachten konnten sich in Siege verwandeln (Mommsen: Röm. Gesch. I., 1, S. 175, 5. Aufl. 1868); so wurden dem Vater Tiberis, wohl zur symbolischen Lösung der jährlich von ihm geheischten Opfer, jedes Jahr 30 von Binsen geflochtene Puppen in die Wellen geworfen. (Mommsen, ibid. 176.)

Eigenthümlich ist den Römern die Bildung des Gottes Janus mit dem Doppelgesicht, der sich sonst nicht findet und den Begriff des Ein- und Austrittes darstellt.

Die römische Religion hatte keine Mythologie; um alles, was Ursprung der Welt und der Götter betrifft, bekümmerten sich die alten Römer nicht. Bei Vergleichung des ursprünglichen Standes des Religionswesens wird umsomehr der ungeheure Einfluss fühlbar, den die bei den Hellenen so reiche, durch Homer und Hesiod abgeschlossene Mythenbildung auf die griechische Götterlehre geübt hat. Unter späteren Einflüssen waren freilich unter den gebildeten Römern gleichfalls Mythen verbreitet, sie betrafen aber nie den latinischen Stämmen eigenthümliche Gottheiten.

Einzelne Verrichtungen und ihre Gottheiten. Statt der den Griechen eigenen anthropomorphischen Vorstellungen hatte hier jede einzelne Verrichtung des ländlichen Lebens ihre eigene Gottheit: Picus oder Picumnus hatte das Düngen erfunden, Pilumnus das Mahlen, des Faunus Sohn war der Düngergott Stercutius; dem Aussäen, Pflügen, Eggen u. s. w. standen eigene Götter vor. Am häufigsten aber war die göttliche Verehrung von Abstractionen:

Ehre, Scham, Tugend, der glückliche Erfolg, das Fieber u. s. w. waren Gottheiten.

Daraus musste eine andere Eigenthümlichkeit des römischen Religionswesens entspringen: die bis ins Unendliche fortgehende Bildung von Göttern. Wenn jede Eigenschaft, jede Kraft göttliche Würde besass, wenn jeder Verrichtung eine Gottheit speciell vorstand, so war keine Zahl mehr genügend, um den Reichthum an Göttern zu bezeichnen. Jedes neue Vorkommnis musste wieder seiner eigenen Gottheit untergeordnet werden: so hatte man in den ältesten Zeiten die Göttin Pecunia wohl noch von jenen Tagen her, als die Thiere (pecus) als Tauschmittel verwendet wurden. Später wurde Kupfergeld ausgegeben, sogleich entstand der Gott Aesculanus (aes, Erz) und als das Silbergeld seinen Platz einnahm, war auch der Gott Argentarius, der als Sohn des Aesculanius galt, zur Stelle. Charakteristisch ist auch die Entstehung des Gottes Ajus Locutius: der Sage nach hatte eine Stimme vom Palatinus herab das Annähern der Gallier verkündigt, beim Drange der Römer nach neuen Göttern wurde dieses Zeichen nicht etwa einem alten Gotte zugeschrieben, sondern es entstand der früher angeführte, gleich den meisten römischen Gottheiten Ursprung und Amt durch den Namen darlegende Gott.

Stand aber allen Abstractionen, allen Verrichtungen ein eigener Gott vor, so musste die Furcht nabeliegen, dass doch noch einer oder der andere, vielleicht ein sehr wichtiger vergessen worden sei und der Vernachlässigung wegen zürne so artete die Gottesverehrung häufig in wahre Gottesfurcht, in die so oft besprochene Deisidaimonie aus. Da gab es nur eine Abhilfe, die, nach bestimmten Regeln die geeigneten Götter anzurufen (indigitare). Es ist uns noch ein kleiner Theil der Priesterbücher, welche die bis ins Kleinste des Privatlebens nöthigen Formulare enthalten (die sogenannten indigitamenta) sowie die dazu gehörigen Gebete aufbewahrt (Ambrosch; Über die Religionsbücher der Römer, bei Marquardt VI., S. 7); der bei weitem grössere Theil dieser Priesterbücher, welcher zum Gebrauche der Priester bestimmt war und die Verordnungen des Staats-Sacral-Wesens enthält, ist auch im Alterthume Profanen nicht bekannt geworden. (Marquardt, l. c.)

Abstractionen und ihre Gottheiten. Weitergehende Bildung von Gottheiten.

Auch hier suchte man sich mit immer neuen Göttern zu behelfen, — um nur bei den Vorgängen der Kindererziehung stehen zu bleiben —, hatte man für das erste Geschrei des neugeborenen Kindes den Gott Vaticanus, so für den Augenblick, wo der Vater dasselbe als Zeichen der Anerkennung vom Boden aufhob, die Aufhebungsgöttin Levana; so die Wiegengöttin Cubina, so beschäftigten sich Statilinus, Educa und Potina, Paventia, Fabulinus und Catus mit der Nahrung und dem Sprechen des Kindes; Ossipago härtet und befestigt die Knochen der Kinder. Ferner gab es eine eigene Carna, die das Fleisch kräftigt, Iterduca und Domiduca, die es beim Ausgehn begleiten, Consus und Sentia, die es verständig machen; besondere Götter, die ihm den Willen stählen, Kraft zur Ausführung verleihen, die Numeria und Camena, die ihm beim Rechnen und Singen behilflich sind, Minerva, die das Gedächtnis stärkt; besondere Göttinnen, welche die Furcht benehmen, Hoffnungen erfüllen, die Freuden der Jugend gewähren; zuletzt die Juventas und Fortuna barbata, in deren Schutz der Erwachsene tritt (Augustinus, de civ. Dei IV., 11; auch Marquardt VI., S. 12).

Ähnlich hatte man vierzehn dem Ehwesen vorstehende Götter und so gieng es mit den meisten Vorgängen des Lebens. Eine andere Ursache der Vervielfältigung der Götter war die, dass die Römer gewohnt waren, die Götter der eroberten Städte von ihren bisherigen Sitzen nach der Hauptstadt zu verpflanzen, so dass jede Eroberung einer Stadt die Zahl der vaterländischen Götter vermehrte.

Es war nämlich eine religiöse Überzeugung der Römer, dass eine Stadt nur erobert werden könne, wenn man zuvor deren Schutzgeist bewogen habe, dieselbe zu verlassen (Servius, Äneis II., 244).

Zu diesem Zwecke wendete man die sogenannte *Evocation*, d. h. man versprach den Göttern reichere Opfer u. a., bis sie sich endlich willig zeigten, ihre bisherigen Wohnungen mit den in Rom für sie bereiteten zu vertauschen. So sprach Furius Camillus vor der Belagerung von Veji: „Unter deiner Führung, Pythischer Apollo, ziehe ich aus, um Veji zu zerstören. Dir gelobe ich den zehnten Theil der Beute. Zugleich bete ich zu dir, Königin Juno, die du jetzt Veji bewohnest,

dass du uns, den Siegern, folgen mögest in unsere Stadt, die bald die deinige sein wird, wo dich ein deiner Hoheit würdiger Tempel empfangen soll.“ (Livius V., 21.) Es genügt dieses Mittel der Göttervermehrung nur zu nennen, um bei der fast ununterbrochenen Reihe der Siege der Römer zu ermessen, wie gross nach und nach die Anzahl der auf diese Weise in Rom eingebürgerten ursprünglich fremden Götter wurde.

Vielleicht gerade deshalb, weil die römischen Götter so zahlreich waren, dass die wenigsten Römer auch nur alle ihre Namen kennen konnten, gerade darum, weil die meisten derselben nur Abstractionen waren und weil ihnen allen der deutliche anthropomorphe Zug fehlte, der den Göttern Griechenlands in den Augen der Hellenen ein so frisches, freies, fröhliches Leben geben musste, war bei den Römern die Oberherrschaft Jupiters über die übrigen Götter so viel deutlicher als bei den Griechen die des Zeus. Die meisten aller römischen Götter haben so wenig ausgeprägte Züge, verschwimmen so sehr ineinander, dass das Bild des gewaltigen Jupiter weit mehr hervortreten, die Überzeugung gerade von seiner Macht sich viel tiefer dem Herzen der Römer einprägen musste, als dies bei den, alle Götter mit lebendigster Frische umgebenden Griechen der Fall sein konnte.

Deutliche Oberherrschaft Jupiters.

Ausser diesem monotheistischen Zuge, der dem ganzen Religionssystem der Römer eigen war, ist noch ein anderer besonders hervorzuheben, der in der tiefsten Anlage des römischen Gemeinwesens wurzelte. Es ist dies der Aristokratismus ihres Götterwesens. Bekanntlich waren die allerältesten Bewohner Roms Patricier, die später eingewanderten waren ihnen gegenüber die Plebejer. Diese letzteren waren unfähig priesterliche Functionen zu verrichten; eine der wichtigsten derselben waren die Auspicien, welche vorzunehmen jeder Patricier ein Recht hatte. Da nun die Auspicien bei den meisten Staatsämtern unentbehrlich waren, so konnten die Plebejer auch kein Staatsamt übernehmen. Die Ehen zwischen Patriciern und Plebejern schlossen sich dadurch von selbst aus. Es gehört der speciell römischen Geschichte an, zu zeigen, wie mühsam, stufenweise und nach wie langer Dauer

endlich der Sieg der Plebejer errungen wurde (durch das Ogulnische Gesetz [lex Ogulnia] im Jahre 452 der Stadt).

Quälende
Ängstlich-
keit im
Cultus-
wesen

Mit der grossen Unbestimmtheit der Gewalt und des Wirkungskreises der einzelnen Götter und mit der bei jeglichem Schritte und bei allen auch den unbedeutendsten Geschäften eintretenden Macht eines andern Gottes, war eine ungemaine Pünktlichkeit in der jedem der Obern zu erweisenden Verehrung die nächste Folge, die natürlich bei der immerwährenden Furcht, von Augenblick zu Augenblick eines der göttlichen Wesen zu beleidigen, sehr quälend sein musste. So mussten, um Eines zu nennen, die nach Rom verpflanzten Götter genau nach ihrer heimischen Weise verehrt werden. Denkt man sich die grosse Anzahl einheimischer und fremder Götter, erwägt man die vielen Grenzstreitigkeiten zwischen denselben, ermisst man, dass die Römer so sehr an die Macht der Formel und Ceremonie glaubten, dass sie wenigstens in älteren Zeiten und im Volke überzeugt waren, die fremden Götter könnten durch die obgenannten Mittel gezwungen werden, ihre Heimat zu verlassen und nach Rom zu wandern, so wird man schon von vornherein vermuthen, dass dieses Volk auf die genaueste und sorgfältigste Beobachtung der religiösen Ceremonien hielt. In der That wurden dieselben auf kaum glaubliche Art in Acht genommen. Es ereignete sich, dass Opfer dreissigmal wiederholt wurden, weil jedesmal irgendeine kleine Versäumnis vorkam oder ein ungünstiger Umstand unterlief. (Gleichsam eine Nöthigung der Götter zu einem günstigen Vorzeichen s. bei Plutarch, Paul. Aemilius c. 17.) Sobald bei einem Feste ein den Götterkarren ziehendes Pferd müde wurde, der Wagenlenker die Zügel in die linke Hand fasste oder fallen liess, musste man von vorne beginnen, u. s. w. — wahrlich findet man es nach dem Gesagten begreiflich, dass schon unter den Alten die Sage gieng, Numa habe durch die Auflegung dieses im Privat- wie im öffentlichen Leben gleich drückenden Joches der Gottesverehrung das noch rohe Volk bändigen wollen. (Cic. de rep. II., 14; Livius I., 21; auch Tacitus, Annal. III., 26, sagt: Numa religionibus et divino iure populum devinxit.)

Durch einhundertsebenzig Jahre hatte das Römische Volk keine Bilder seiner Götter, — ein Umstand, der schwer in

die Wagschale fällt, wenn wir bedenken, dass es sich um ein noch nicht auf hoher Stufe der Cultur stehendes Volk handelt. Bei ihm kann diese Enthaltbarkeit von Bildern noch nicht auf bewusste Einfachheit, auf lebendiges inneres Leben und Verachtung der Form gedeutet werden, sondern weist richtiger auf geringe Gestaltungsfähigkeit hinsichtlich der Gegenstände seines Cultus hin.

Überdies fehlt den Römern — und es ist dies sehr wesentlich und charakteristisch — der Mysteriendienst, welcher im Leben der Hellenen eine so wichtige Rolle spielt.

Auch von einer über den Göttern stehenden, unbeugsamen Schicksalsmacht (den Moiren der Griechen) weiss der Römer nichts (Chantepie, II., pag. 206), und es dient dieser Umstand gleichfalls dazu, die Übergewalt des durch keine höhere Macht beschränkten Jupiter bei den Römern zu erklären.

Es muss nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung noch immer angenommen werden, dass Römer und Griechen in unbestimmbarer Zeit in engster Vereinigung gelebt haben. Lange Jahrhunderte mussten verflossen sein, bis die einst mehr oder weniger Geeinigten selbständige Sprachen sich bilden, jeder für sich ein eigenthümliches Götterwesen annehmen konnte. Doch schon im Grauen der Geschichte ist von griechischen Pflanzstätten in den italischen Landen die Rede. Als älteste gilt die Ansiedlung des kleinasiatischen Kyme, oder auch Cumae genannt.

Sehr frühe
griechische
Einflüsse
auf das
römische
Religions-
wesen.

Es stand ursprünglich auf der jetzt Ischia genannten Insel, und noch heute bewahrt eine Spitze der Küste diesen Namen; später wanderten ihre Einwohner an die westliche Abdachung des Vesuv, dahin, wo jetzt Puteoli steht. Die ersten griechischen Städte in Italien, deren Gründung auf ein bestimmbares Jahr fällt, sind das achäische Sybaris (721 v. Chr., 33 d. St.) und das dorische Tarent (703 v. Chr., 46 d. St.). Es ist bekannt, welche mächtige Zahl von griechischen Städten, von der Gegend des Vesuv ausgehend, nach und nach entstand.

Wir werden nicht auf sie zurückkommen; erinnert mag aber werden, dass von diesen hellenischen Ansiedelungen sowohl Spina (Strabo, 214) als auch Caere (das heutige Cervetere) in Delphi sogenannte Schatzhäuser hatten.

Es ist wohl anzunehmen, dass die Römer, seitdem sie den Hellenen räumlich so nahe gekommen waren, mit denselben vielerlei Beziehungen unterhielten; dafür sprechen die ältesten Elemente der Kunst, die in Hellas und in Latium durchaus dieselben sind: der ehrbare Waffentanz, „der Sprung“ (triumpus, θρίαμβος, „διθύραμβος“); der Mummenschanz der „vollen Leute“ (σάτυροι, satyra), die, in Schaf- und Bocksfelle gehüllt, mit ihren Spässen das Fest beschliessen; endlich die Flöte, die den feierlichen und den fröhlichen Tanz begleitet (Mommsen, l. c. I, 1, S. 29).

Bei der Eigenthümlichkeit der Römer ist wohl glaublich, dass hinsichtlich des Religionswesens dies nicht ohne Einfluss blieb. Daraufhin deutet schon der Name des Hauptgottes, Jupiter, der mit dem Dios pater, Dis pater, Zeus pater, sich identisch erweist (Max Müller, Wissensch. d. Sprache II, S. 396).

Auch der älteste Kalender der Römer — und es ist ja bekannt, in wie engem Verbande das Kalenderwesen mit dem ganzen Sacralwesen oft steht — beruht auf der ältesten griechischen Jahresordnung (Mommsen, l. c., I, 1, S. 211), und als später (451 und 450 v. Chr.) die Decemviri den bisherigen Kalender verbessern wollten, thaten sie es nach dem Muster der attischen Oktaëteris, freilich in unvollkommener Art, zum Theil aus mathematischer Unkenntnis, besonders aber aus Rücksicht auf die bei der Verbesserung massgebenden Februar-Tage, denen das Jahresfest des Terminus zugewiesen war, das hierunter gelitten hätte (Mommsen, l. c., I, 1, 477).*)

Besonders auffallend wird dieser griechische Einfluss erst unter den Tarquiniern. Nach Strabo (219 ff.) sandte Attya, ein Nachkomme des Herakles und der Omphale, seinen Sohn Tyrrhenus in das später nach ihm benannte Land, wo derselbe zwölf Städte, darunter Tarquinia, gründete. Von dort stammt, wahrscheinlich von hellenischer Herkunft, Lucumo, später Roms König unter dem Namen Tarquinius Priscus. Von der obgenannten Stadt sollen auch „der Schmuck der Triumphe, der Consuln und überhaupt der obrigkeitlichen Personen nach Rom verpflanzt worden sein, ebenso die

*) Ähnlich waren die Schwierigkeiten, welche die Einführung der Oktaëteris selbst in Athen, aus analogen sacralen Gründen erfuhr (s. oben bei: „Sophisten“).

Ruthenbündel und Beile, die Trompeten, die Opfergebräuche die Weissagekunst und die Musik, soweit sich ihrer die Römer bei öffentlichen Handlungen bedienen“.

Der ältere Tarquinius (616—578 v. Chr.) gründete den ersten, den capitolinischen Tempel (für die Götter-Trias: Jupiter, Juno, Minerva), welchen der Jüngere vollendete (Livius, I, 55). Jetzt erst recht wurde der Jupiter Optimus Maximus des Capitols der Hauptgott des römischen Staates; nunmehr erst fertigten etruskische Künstler, die selbst dem griechischen Einflusse ihre Bildung grossentheils verdankten, Götterbilder für Roms neue Tempel.*)

Ein wichtiger Schritt in Bezug auf das römische Religionswesen war die Einführung der sibyllinischen Bücher durch denselben Tarquinius Priscus. Bekannt ist die Erzählung, dass die Sibylle aus Cumae dem Könige eine Reihe Bücherrollen zum Kaufe anbot um einen Preis, den er viel zu hoch fand; dass sie mehrere davon verbrannte und ihm den Rest um denselben Preis antrug, bis er endlich, nachdem sich der Vorgang wiederholt hatte, die Überbleibsel um den ursprünglich festgesetzten Preis kaufte. Hiemit in Verbindung stand die Einführung des Gottes der Weissagung, des Apollo, und bald auch anderer griechischer Gottheiten. Bekanntlich wurden die in griechischer Sprache abgefassten sibyllinischen Bücher im Tempel auf dem Capitol aufbewahrt und ein Priestercollegium eingesetzt, das über Befragen die Erklärung der betreffenden Stellen zu geben hatte. Diese bezogen sich nun oft genug auf neu einzuführende Culte, denen jene der griechischen Sprache kundigen Slaven, welche den obigen Priestern des Apollo Aperta (Mommsen, l. c. I, 181) beigesellt wurden, gewiss nicht entgegen gewesen sein werden. Neuen Göttern mussten die Umstände höchst günstig sein, denn begreiflicherweise wurde dieser Rath besonders bei ganz aussergewöhnlichen Unglücksfällen, Krankheit, Misswachs u. dgl. am eifrig-

*) Varro (Augustinus, de civ. Dei IV., 31) behauptet, von da an habe der Verfall begonnen, als mit dem Bilderdienst die Gottesfurcht dem Irrthume den Platz räumte. — Das aus den eingeschmolzenen samnitischen Rüstungen vom Consul Spurius Carvilius errichtete kolossale Erzbild des Jupiter auf dem Capitol, das man vom Albanerberge sehen konnte, stammte aus viel späterer Zeit (293 v. Chr.) (vgl. Mommsen, l. c., I, 1, 482).

sten gesucht. So wurde schon unter Servius Tullius das lateinische Bundesheiligthum der Diana nach dem Muster des Ephesischen Artemis-Tempels gebaut; das hölzerne Bild der Göttin selbst glich dem der Phokäer in Massilia, das seinerseits wieder dem Ephesischen nachgebildet war (Dionys., III., 22; IV., 25; Livius, I., 45; Strabo, p. 180).

Übrigens hat schon der jüngere Tarquinius bei einem ihm persönlich besonders bedrohlichen Unglück seine beiden Söhne nach Delphi geschickt (Livius, I., 56), was seitdem öfter geschah (Liv., V., 15; XXII., 57; XXIII., 11; XXIX., 10, 11; auch Plutarch, Camillus). Schon im Jahre 458 wurde den Dioskuren (Διὸς κόρηαι = Zeus Söhne) zum Dank für den von dem Brüderpaar einst am See Regillus geleisteten Beistand ein Tempel geweiht: sie hatten als zwei übermenschlich schöne grosse Jünglinge auf dem Schlachtfelde in den Reihen der Römer mitgekämpft und waren unmittelbar nach der Schlacht gesehen worden, wie sie ihre schweiss- triefenden Rosse auf dem römischen Markte am Quell der Juturna tränkten und den grossen Sieg verkündeten (in ähnlicher Weise sollen sie sich schon ein Jahrhundert früher in der zwischen den Crotoniaten und den Locern am Flusse Sagras geschlagenen Schlacht als Hilfspender bewährt haben. Mommsen, l. c. 441; Plutarch, Paulus Ämilius, c. 25 f.; Livius, II., 20, bemerkt bloss: „Damit weder die göttliche noch menschliche Hilfe verabsäumt würde, soll der Dictator dem Castor einen Tempel geweiht haben“). Drei Jahre darauf wurde, nach Livius' Bericht, dem Mercurius ein Tempel eingeweiht.

Dem Apollodienst selbst wurde infolge einer grossen Epidemie im Jahre 433 v. Chr. der erste Tempel gelobt und aus ähnlicher Veranlassung vierunddreissig Jahre später dem Apollo, der Latona und der Artemis ein Göttermahl (lectisternium) abgehalten. Im Jahre 291 v. Chr., zur Zeit einer langanhaltenden Pest, brachte man den Cultus des Asklepios (Äsculap) von Epidaurus nach Rom. Im Jahre 205 v. Chr. ward Kybele, die Idäische Mutter, in Gestalt eines schwarzen Steines aus Pessinus in Phrygien geholt (Ovid., Fast. IV., 257).

Die angeführten Beispiele mögen zeigen, wie es kommt, dass nach und nach immer mehrere und um das Jahr 200 v. Chr.

sämmtliche griechische Gottheiten in Rom eingebürgert waren, ja, wie der obige Fall mit Asklepios beweist, auch ihre Namen der römischen Aussprache angepasst wurden, was auch bei der Übertragung der Vesta (Hestia), Proserpina (Persephone), Herkules (Herakles) sich deutlich herausstellt, und auch bei Mars (Ares), trotz dem hohen Alter dieses Cultus bei den Latinern, zutreffen dürfte. Diese Herübernahme der Götter ist häufig gewiss aus dem Bedürfnisse nach ähnlichen Götterrepräsentationen, wie man sie bei den Griechen fand, theils aus dem Zusammenpassen der griechischen Mythen mit gewissen Erlebnissen der Römer entstanden. Bei ähnlichen Verpflanzungen ward übrigens der Wirkungskreis des Gottes nicht immer rein gewahrt; so war z. B. der Dienst der Venus zwar schon aus Alba nach Rom verpflanzt, aber die Göttin Venus war ursprünglich eine alt-latinische Gartengöttin *) und wurde erst viel später, aus uns nicht mehr bekannten Gründen, mit der griechischen Aphrodite identificiert; ebenso scheint Mars ursprünglich nicht gleichbedeutend mit dem griechischen Ares gewesen zu sein, sondern er stand unter dem sabinischen Namen Mamers der Weissagung vor und hatte im Sabinerlande ein eigenes Orakel, das sich durch einen auf hölzerner Säule sitzenden Specht (des Gottes geweihten Vogel) kundthat. Auch war er Schutzgott der Felder. Doch schon unter Numa wurde er Kriegsgott. Es finden sich in Rom in spätern Zeiten noch als Erinnerung an diese verschiedenen Functionen drei verschiedene Mars: der Mars Gradivus — der eigentliche Schlachtengott —, der Mars Silvanus, ein agrarischer Gott, und der Mars Quirinus, eigentlich ursprünglich eine sabinische Gottheit und mit Jupiter und Mars zu den Schutzgottheiten Roms gezählt, der aber später mit Mars zusammenfiel.

Der Sturz des Königthumes wirkte in Rom zugleich als Reaction gegen die weiterschreitende Hellenisierung Italiens. Der äussere Verkehr mit den Pflanzstätten griechischer Cultur wurde vorerst geringer und der priesterliche Dienst, den der

*) Indess spricht auch Pausan. I., 19, einmal von der Aphrodite „in den Gärten“ und rechnet ihre Bildsäule, ein Werk des Alkamenes, zu dem Sehenswertesten in Athen; doch weiss er nichts von der Sage, die dem Cultus zugrunde liegt, was bei seiner sonstigen Gelehrsamkeit in religiösen Dingen anzunehmen zwingt, dass dieser Dienst nie sehr allgemein war.

König bisher geleitet hatte, gieng auf die patricischen Geschlechter über, die eben darum, weil er ausschliesslich in ihre Hände gelegt war, alles Interesse hatten, nicht allein die Plebejer, sondern auch alles Fremdländische von dem römischen Cultus ferne zu halten. Die Verjagung der Könige bezeichnet mithin den Beginn jenes andauernden Kampfes zwischen Patriciern und Plebejern um die Erlangung von Staatsämtern im allgemeinen und Besorgung der Priesterämter insbesondere von Seite der letzteren.

Eine fast ununterbrochene Reihe von Siegen bis zum zweiten punischen Kriege und vielleicht ebenso das „mit Schrecknissen umgebene und in alle Verhältnisse des bürgerlichen Lebens und des Staates verflochtene Religionswesen“ (Polybius 6, 56) haben den Römern theils durch Anhänglichkeit und Dankbarkeit, theils durch Furcht, theils durch jene tausend Ketten der Gewohnheit, von denen so schwer irgendein Glied zu brechen ist, ihre Götter, die den Staat gross gemacht hatten, und den Cultus, der mit jedem Schritte an die Himmlichen geknüpft war, theuer gemacht.

Erneuerter
griechischer
Einfluss
auf den
römischen
Cultus.

Es dürfte schwer zu bestimmen sein, von welchem Augenblicke an der griechische Einfluss auf Rom von neuem wieder zugenommen habe, doch wird er wohl eindringlich und dauernd schon seit der im dritten Jahrhundert vor sich gegangenen Unterwerfung der griechischen Städte Unter-Italiens, besonders Tarents, Rhegions und Messanas gewesen sein. Durch sie wurde eine grosse Anzahl von gebildeten griechischen Slaven nach Rom verpflanzt, die den nach Bildung dürstenden Römern, und besonders der Jugend, als Lehrmeister dienten. Durch sie wurde die griechische Sprache nach Rom verpflanzt und bald so verbreitet, dass Männer aus den ersten Familien Roms schon in der Zeit des zweiten punischen Krieges ihre Familienchroniken in griechischer Sprache verfassten, dass den Flaminius Griechen durch Huldigungen in römischer Sprache ehrten, während er den griechischen Göttern nach griechischer Sitte mit griechischen Distichen seine Weihegeschenke darbrachte (196), dass der gerade, aber mürrische Cato einem Senator zum Vorwurfe machte, dass er bei griechischen Trinkgelagen griechische Recitative mit der gehörigen Modulation vorzutragen sich nicht schämte,

dass z. B. Tib. Gracchus (Consul 162), wie vor ihm schon andere Männer aus senatorischen Familien, nicht allein vor griechischen Zuhörern griechisch sprach, sondern auch diese Reden veröffentlichte (171), dass Crassus zum Erstaunen der meisten seine Edicte in vortrefflichem Griechisch bekannt gab. Schon früher hatten übrigens die Korinther in dankbarer Anerkennung der mit Hilfe der Römer erlangten Befreiung von den Illyriern denselben das Recht erteilt, bei den Isthmischen Spielen zu erscheinen, und die Athener ihnen das Bürgerrecht verliehen. (Polybios, II., 12; Zonaras, 8, 19.)

Zwei Reihen von Begebenheiten waren für die Weiterverbreitung griechischer Bildung und Gesittung in Rom, und besonders des griechischen Sacralwesens, von sehr bedeutendem Einflusse. Es fielen dieselben in ziemlich gleiche Zeit und waren so innig miteinander verwoben, dass es schwer sein dürfte zu sagen, welche von beiden von grösserer Bedeutung geworden ist, wo die Ursache, wo die Wirkung war: es sind dies die unter zumeist griechischer Führung entstehende lateinische Literatur, und die Eroberung neuer, weiter Landstriche, in denen hellenische Bildung herrschte, — durch die Römer.

Mit Bezug auf das Sacralwesen dürfte wohl die Bemerkung richtig sein, wie schwer es, besonders bei der Gewohnheit der Römer, fremde Culte bei sich aufzunehmen und sie nach ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu pflegen, überhaupt sei, eine scharfe Linie zwischen einheimischen und fremden Gebräuchen zu ziehen. So konnte auch griechische Götterverehrung bei nunmehr wachsendem Verständniss der griechischen Literatur wenig fremd erscheinen, und wenn die Römer bisweilen darin wirklich der Gleichheit ursprünglicher Grundanschauungen folgten, so waren sie nicht minder bemüht, das, was geschichtlich sich verschiedenartig gestaltet hatte, hinfort zu identificieren. (Vgl. T. Livius, deutsch von Fr. Dor. Gerlach, 5. Aufl., Berlin 1885, S. 372.) Schon nach der Schlacht am Trasimenesischen See (217 v. Chr.) wurde zur Versöhnung der Götter drei Tage lang ein Göttermahl gehalten: „sechs Kissen waren zu sehen, eins für Jupiter und Juno, ein zweites für Neptun und Minerva, ein drittes für Mars und Venus, ein viertes für Apollo und Diana, ein fünftes für

Vulcan und Vesta, ein sechstes für Merkur und Ceres.“ Man sieht also, dass das griechische Götterwesen in seinen Hauptrepräsentanten in Rom schon vollständig Anerkennung fand. (Livius, 22, 10.)

Versuche zur Bildung einer römischen Literatur zumeist nach griechischen Mustern. Vor der Mitte des dritten Jahrhunderts gab es keine römische Literatur, denn weder die Lieder, welche beim Dienste des Mars von den Priestern gesungen wurden, verdienen diesen Namen, noch dürften die nach Livius' Zeugnis und eingehender Beschreibung sonderbarerweise zur Versöhnung der Götter aus Anlass der fortdauernden Pest eingeführten Bühnenspiele (Livius, VII., 2) höhere Ansprüche erheben. „Die Künstler kamen zuerst aus Etrurien und die späteren Einheimischen wurden Histrionen genannt, weil in tuskischer Sprache der Schauspieler *hister* heisst.“ Die verschiedenen Entwicklungsstufen der dramatischen Poësie wären nach Livius: zuerst etruskische Tänzer nach der Flöte; Tänze mit scherzhaften Wechselreden durch die römische Jugend, wobei der Fescennische Vers davon unabhängig und älter gedacht wird; in Musik gesetzte Saturen, d. h. dramatische Schwänke, Possen.

Von den schriftlichen Aufzeichnungen mag die folgende Inschrift auf dem Grabe des L. Scipio (259 Consul) hier Platz finden, um ein Beispiel der älteren lateinischen Sprache überhaupt und des Saturnischen Verses in seinem höchst willkürlichen und der Prosa sich nähernden Wesen insbesondere zu geben (Peter, Röm. Zeittafeln, S. 43 Anmkg. a):

„Hone oino ploirumé coséntivnt R(omai)
duonóro óptumo fuise viro(ro)
Lucíom Scipióne filíos Barbátí
consól censor aidllis hic fuet a(pud vos)
hec cépit Córscicá Alériáque úrbe (puncnandod)
dedét témpestatebus aide méreto(d votam).“

Nach solchen Leistungen begann der erste Versuch einer lateinischen Literatur mit dem Griechen Andronikos, der noch sehr jung (im J. 272) mit Tarentinischen Gefangenen nach Rom kam, dort als Slave des M. Livius Salinator (Consul 219 u. 207) lebte und nach seiner Freigebung als römischer Bürger L. Livius Andronicus hiess. Sein Beruf als Slave bestand theils in Schauspielerei, theils in Textschreiberei, theils

im Unterricht vieler Kinder in der lateinischen und griechischen Sprache. Wie gross sein Ansehen wurde, geht unleugbar deutlich daraus hervor, dass ihm, dem Freigelassenen und Fremden, die Abfassung eines Liedes überlassen wurde, das zur Beschwörung der unheilswangeren Zeit römischen Göttern zu Ehren gesungen werden sollte (Livius, 27, 37). Auch wurde aus Rücksicht für ihn den Dichtern und Schauspielern für ihren gemeinsamen Gottesdienst im Tempel der Minerva Platz eingeräumt.

Seine Thätigkeit war eine mehrfache: er übersetzte zum Zwecke des Unterrichtes die Odyssee ins Lateinische; er schrieb Dramen in lateinischer Sprache, und statt des bisherigen, eigentlich lyrischen, Bühnengedichts gab er Nachahmung des griechischen Dramas in lateinischer Sprache. Auch hier mag ein Beispiel seiner lateinischen Diction stehen, wie sie uns Mommsen (l. c. I., S. 897) mittheilt. Livius Andronicus übersetzt Homers Verse (Odys. XII., 16) also:

„tópper cíti ad aédis — vénimús Circae:
simúl dúona córam? — pórtant ad navís.
mília alia in ísdem — inserínúntur.“

Im Jahre 240 wurde das erste Schauspiel auf der römischen Bühne vorgestellt.

Weit einflussreicher, aber auch dem römischen Sacralwesen viel feindlicher waren die Schriften des Ennius, der gleichfalls von griechischer Abkunft und in ähnlichen Verhältnissen wie Andronicus lebte, bis er, ebenso wie der früher Genannte, 180 das römische Bürgerrecht erlangte. Er wirkte, wie nicht zu zweifeln ist, in vollständigem Bewusstsein darauf hin, das römische Religionswesen zu schädigen. Auch er brachte griechische Bühnenerke in lateinischer Übersetzung, oder besser, Bearbeitung auf die römische Bühne. Doch liess er zielbewusst Aeschylus und Sophokles beiseite, wählte vorzugsweise den Euripides, und gab selbst unter dessen Werken solchen den Vorzug, deren Haupt-handlung die Absicht deutlich zeigt, die Volksreligion zu bekriegen. Auch da verschärft er die dem Religionswesen feindlichen Stellen und setzt fast ganz neue hinzu. Es ist wohl begreiflich, wie gross bei der Neuheit der Sache, bei dem anzie-

henden Gewande, in das die Ideen gekleidet waren, das Aufsehen, welches diese Stücke erregten, bei einer Zuhörerschaft war, die sich nicht durch sehr grosse Bildung auszeichnete und die Gedanken, welche vor ihr ausgesprochen wurden, weder als völlig fremde noch als mit dem römischen Wesen durchaus unvereinbar betrachtete und darum umso weniger ablehnte, weil sie ihr in römischer Sprache vorgetragen wurden.

Noch viel folgenschwerer für das römische Sacralwesen wurden andere Veröffentlichungen des Ennius, in welchen derselbe den in Speculationen bisher völlig ungeübten Römern geradezu verblüffende Aufklärungen über ihr Götterwesen brachte. Er übersetzte die Schriften jenes sicilischen Lustspiel-dichters Epicharmos, der in den griechischen Göttern Natursubstanzen, in Zeus die Luft, in der Seele Sonnenstäubchen u. dgl. m. sah. Bald folgte auch durch ihn die Übersetzung des Euhemerus, der von Reisen berichtete, die er in die weite Welt gethan, und aus dem dort Erlebten und Erfahrenen darzuthun sich bemühte, dass es Götter überhaupt weder gegeben habe noch gebe. Wie einst die Originale in Griechenland, so werden wohl beide Arbeiten des Ennius um diese Zeit in Rom mächtig zur Auflösung des Götterglaubens beigetragen haben.

Es liegt dem Zwecke dieses Werkes fern, auf die Einzelheiten der sich nun in Rom und aus den Römern herausbildenden Literatur näher einzugehen, doch muss darauf hingewiesen werden, dass sie nach eines grossen Kenners Urtheile (Mommsen I., 918) doch bloss Übersetzungen darstellten, denen das griechische Lustspiel zugrunde lag. Anziehend mussten diese Leistungen durch die Neuheit der Sache, durch die Kühnheit der Ausfälle auf das bisher Hochgeachtete, und für etwas höher Strebende noch dadurch werden, dass sie da in einer Schule des hohen Hellenismus zu sein glaubten.

Diesen Einflüssen der Literatur giengen theils gleichzeitig, theils schon vor dem Beginn derselben, theils nach ihnen die ungemaine Anhäufung von Griechen oder Leuten, die von hellenischer Bildung angehaucht, von derselben völlig durchdrungen waren, zur Seite.

Der Unterwerfung griechischer Städte in Unter-Italien folgte die von Sicilien, von Epirus, Macedonien, Theilen von

Klein- und Vorder-Asien, der Ätoler und endlich die von Hellas ^{Eroberung} selbst, das im J. 146 v. Chr. als Provinz „Achaja“ dem römi-^{griechischer} schen Staate einverleibt wurde. In völlig gleicher Stunde liess ^{Länder} durch die Paulus Ämilius auf des Senats Befehl und „sehr im Wider-^{Römer} spruche mit seiner eigenen milden und edlen Natur“ siebenzig ^{und Folgen} Städte von Epirus plündern und zerstören und einhundert-fünzigtausend Menschen zu Slaven machen (Plutarch, Paulus Ämilius, 29). Ähnliche Zuflüsse kamen aus anderen hellenischen Gegenden, wie denn aus Achaia eintausend Geisseln nach Italien geschickt wurden. Diese waren grossentheils vornehme Männer, unter ihnen auch Polybius. Auch in den übrigen hellenischen Gegenden kamen bei den so häufigen Misshelligkeiten mit den Römern überall Staatsprocesse vor und die der Übereinstimmung mit Roms Gegnern Beschuldigten wurden in die Sklaverei abgeführt. Selbstverständlich waren die derart ihrem Vaterlande Entzogenen nicht immer von so edlem Wesen, wie die früher genannten, und Plutarch (Paul. Ämil. c., 6) berichtet uns, dass in des Ämilius Hause, um dessen Kinder nicht nur Philosophen, Rhetoren und Sprachlehrer, sondern auch Bildhauer, Maler, Abrichter für Hunde und Pferde und dgl. beschäftigt gewesen seien.

Es lässt sich leicht denken, welchen Einfluss die grosse Mehrzahl dieser, mit sehr leichtem Firnis einer fremden Bildung überzogenen, den meisten Römern wenigstens an Dialectik weit überlegenen Fremden ausübte. Die Saat fiel auf umso fruchtbareres Erdreich, je glänzender die Geber oft zu sein schienen. Schnell zeigten sich die Folgen des genaueren Zusammentreffens grossentheils entarteter Griechen mit den Römern; und wenn uns berichtet wird, wie ungemain pünktlich Paul. Ämilius am römischen Sacralwesen hielt, obgleich er eifrig nach hellenischer Bildung strebte, so lässt sich wohl denken, dass in den unteren oder weniger edlen Kreisen bald die Staatsreligion der hellenischen „Aufklärerei“ zu weichen begann. Schon im Jahre 186 wurde entdeckt, dass etwa siebentausend Menschen sich zur Feier der Bacchanalien, einer der unedelsten Früchte hellenischer Afterbildung, vereinigten; Hinrichtungen folgten in grosser Anzahl. Einige Jahre darauf (181) wurden die sogenannten Bücher des Königs Numa ausgegraben, nach Senatsbeschluss genau geprüft und — eilig verbrannt. Gleich-

zeitig wurde die Verbannung zweier Philosophen aus Epikurs Schule ins Werk gesetzt, welcher der Senatsbeschluss (161) folgte, dass Philosophen und Rhetoren in Rom der Aufenthalt nicht zu gestatten sei.

Man sieht aus der Zusammenstellung dieser Daten, welche Gährung in Rom in religiösen Dingen im Anfange des zweiten Jahrhunderts herrschte: Vordringen der griechischen Literatur geringerer Sorte, massenhaftes Eindringen hellenischer Bevölkerung in Italien, Verpflanzung eines der unmoralischsten Theile des griechischen Götterwesens, der Bacchanalien, nach Rom; Antwort des römischen Staates durch Hinrichtungen; Versuch, die Umschmelzung des römischen Sacralwesens durch Auffindung von angeblich alten Religionschriften zu bewirken; Antwort des römischen Senates durch Verbrennung jener Schriften, durch Verbannung der in Rom lebenden epikuräischen Philosophen und zunächst Verbot, Philosophen und Rhetoren überhaupt in Rom zu dulden.

Es erhellt aus alledem, dass der Staat jedes Mittel anwendete, um die ihm gefährlich erscheinenden Einflüsse abzuwenden. Es war zu spät.

In diese Zeit (155) fiel ein sehr merkwürdiges, die strengeren Römer, wie Cato, von neuem zur Abwehr aufforderndes Ereignis.

Die Athener hatten einen hässlichen Handel mit Oropos, einer Schutzstadt Roms. Da es nun hier darauf ankam, Recht zu verdrehen, und zu bemänteln, so schickten die Athenienser drei in den Künsten der Dialectik geübte Männer: den Akademiker Karneades, den Stoiker Diogenes (den Babylonier) und den Peripatetiker Kritolaos von Phaselis. Wie um recht zu zeigen, dass ihnen mehr an der Darlegung ihrer Beredsamkeit als an der Vollführung ihrer Sendung gelegen war, hielten diese etwas sonderbaren Gesandten, bevor sie sich noch dem Senate vorgestellt hatten, öffentliche Vorträge über ihnen am Herzen liegende Gegenstände, und es erregte besonders Karneades das grösste Interesse und Erstaunen durch die Gewandtheit, mit der er sozusagen vor den Augen der Zuhörer Recht in Unrecht, Unrecht in Recht zu verwandeln vermochte.

Schon Cicero, der doch dieser Zeit nahe genug stand, um die Wahrheit hierin ergründen zu können, sagt über diese merkwürdige Gesandtschaft (Disquis. Tuscul. IV., 3): „Das Streben nach Weisheit ist zwar alt unter den Unrigen, indessen finde ich doch vor Lælius' und Scipios Zeitalter niemanden, den ich namentlich bezeichnen könnte. Während dieser Männer Jugend wurden, wie ich sehe, der Stoiker Diogenes und der Akademiker Karneades von den Atheniensen an den Senat als Gesandte geschickt. Da nun diese in keiner Hinsicht mit dem Staate sich befasst hatten und der eine von ihnen aus Cyrene, der andere aus Babylon war, so wären sie gewiss nie aus ihren Schulen hervorgerufen, noch zu jenem Berufe gewählt worden, wenn nicht um jene Zeit sich in einigen Grossen Streben nach wissenschaftlicher Bildung gezeigt hätte.“

Bekannt ist, welch ungemeines Aufsehen jene Gesandten in Rom machten und mit welchem Eifer sich die junge, der griechischen Sprache mächtige Welt zu den Vorträgen jener Professoren-Gesandten hindrängte. In der That erregte es gerechten Schreck, als Karneades, seinem Berufe als Akademiker gemäss, darthat, es liessen sich gerade ebensoviele und ebenso nachdrückliche Gründe zum Lobe der Ungerechtigkeit anführen, wie zum Lobe der Gerechtigkeit. Mit Recht drang Cato der Ältere darauf, so schleunig als möglich einen Menschen auszuweisen, der die Kunst verstand, Recht in Unrecht und Unrecht in Recht zu verwandeln. Indess führten dergleichen Massregeln doch zu keinem wichtigen Ergebnisse mehr. Das Gift war, in goldener Schale, einmal gereicht worden.

Der milde, gebildete Scipio Africanus minor sammelte um sich einen Kreis, der eifrig der griechischen Bildung nachstrebte; zu ihm gehörten Lælius, Älius Tubero, Sulpicius Gallus, wahrscheinlich auch der vor Cicero ausgezeichnete Redner, der jüngere Gracchus (Sohn der Cornelia); in ihm wirkten Polybius und der Philosoph Panætius. Diesem Kreise schloss sich auch der Dichter L. Lucilius an, den man als den Vertreter der Unsitte betrachtete, soviel als möglich die Sprachen zu mischen.

Es lässt sich denken, mit welchem Ärger, aber auch zugleich mit welchem Spotte dieses Treiben der schöngeistigen

jungen Welt von einem Manne betrachtet wurde, der in tiefster Erfahrung sie alle weit zurückliess, an schriftstellerischen Leistungen, freilich in älterem Geschmacke, ihnen als Muster, besonders hinsichtlich einer ernsten kräftigen Sprache, gelten konnte: wir meinen den ehrwürdigen M. Porcius Cato.

Seit dieser Zeit war der Krieg zwischen der griechischen Philosophie und dem römischen Religionswesen wenigstens in den Kreisen eines grossen Theiles der römischen Aristokratie entschieden. Die Waffen waren freilich sehr ungleich vertheilt. Hatten die Römer erst an der Existenz der Götter zweifeln gelernt, so musste ihnen das wenig Erfreuliche und Tröstliche ihres Cultus klar werden, hatten sie einmal die Furcht abgelegt — jenes Motiv, das dem Peinlichen ihres Religionswesens doch eigentlich seit langem zugrunde lag — so musste der attische Witz, die Feinheit der Unterscheidungen, denen sie nicht gewachsen waren, endlich vor allem die zersetzende Kraft der griechischen Philosophie, wenn sie auch, aus Carneades' skeptischem Munde vernommen, ihnen zum Austausch wenig positiven Gewinn brachte — alles dieses musste binnen kurzem das römische Götterwesen gründlich untergraben, ohne viel dagegen zu bieten.

Vorderhand war es doch nur ein verhältnismässig wenig zahlreicher, abgeschlossener aristokratischer Kreis, in dem die neue hellenische Pflanze mit so viel Eifer gepflegt wurde. Von diesem Mittelpunkte aus hätte die Einwirkung auf das eigentliche Volk erst nach und nach erfolgen können. Doch ist bei Erwägung des grossen Einflusses, den die griechische Philosophie und Religion so plötzlich auf Roms Gesittung übte, nebst dem früher Gesagten nicht ausseracht zu lassen, dass die Verhältnisse in Rom sich so gänzlich geändert hatten, dass die alte Religion für die römische Gesellschaft nicht mehr passte. Dieselbe war für ein Volk von Hirten und Landbauern bestimmt, wie ja die Namen und Functionen der Götter klar bewiesen; die Römer waren aber diesen Verhältnissen längst entwachsen und vorherrschend Krieger von Beruf geworden, während Sklaven ihre Felder bebauten. Das früher höchste Streben, ein guter Hausvater, guter Landwirt, guter Bürger und tapferer Vaterlandsvertheidiger zu sein, wurde ihnen bei den fortwährenden Eroberungskriegen und

noch mehr im Genusse der von allen Enden der Welt in Rom zusammenströmenden Reichthümer völlig fremd. Dazu trug die schon öfter erwähnte, von jeher den Römern eigene Leichtigkeit, fremdes Götterwesen dem ihrigen einzuverleiben, fremde Götter mit den ihrigen gleich heilig zu halten, Götternamen umzubilden und mit den ihrigen nach oberflächlichen Ähnlichkeiten der Namen und mythischen Thaten zu vermischen, wesentlich bei (vgl. Hartung, Religion der Römer nach den Quellen dargestellt, Erlangen 1836, 2 Bde.; bei Werner l. c. S. 93).

In den Augen vieler war noch ein Umstand von besonderer Wichtigkeit, um dem römischen Cultus zu schaden. Während griechische Philosophen und eine Reihe den gebildetsten Classen angehörender, als Geisseln in Rom lebender Griechen Rom für die griechische Bildung gewannen, sendeten Marcellus aus Syracus, Mummius aus Korinth, eine grosse Menge von Kunstschätzen. Unter ihnen befanden sich viele Götterbilder, Meisterarbeiten von grösster Vollendung. Der Vergleich mit den unbeholfenen thönernen Götterbildern in Rom fiel nicht gerade zum Vortheile der letzteren aus. Nichts aber ist untergrabender als Spott — er wurde den Siegern in reichlichem Masse zutheil (Livius, 34, 4; * besonders noch Catos Polemik, 34, 4), und so manches von dem, was Unglaube, abgestreifte Furcht, griechische Aufklärerei und skeptische Philosophie am römischen Cultus noch unberührt gelassen hatte, fiel beim Anblicke der tadellosen Marmorgebilde.

Bezeichnend ist die Haltung, welche die beiden griechischen Mitglieder des sich um Scipio Ämilianus versammelnden Kreises, welche Polybius und Panætius hinsichtlich des römischen Sacralwesens eingenommen haben. Sie ist darum umso wichtiger für die Beurtheilung der uns beschäftigenden Angelegenheiten, weil wohl kaum daran zu zweifeln ist, dass

*) „Iam nimis multos audio Corinthi et Athenarum ornamenta laudantes mirantesque et antefixa fictilia Deorum Romanorum ridentes.“

Hier ist auch Zeller's Äusserung (Gesch. d. griech. Phil. I., S. 727) zu erwähnen: „Selbst die Kunst konnte dazu beitragen, den Glauben zu erschüttern. Die bildende Kunst liess gerade durch ihre hohe Vollendung in den Göttern das Werk des menschlichen Geistes erkennen, der in ihr thatsächlich bewies, dass er die Götterideale schöpferisch aus sich zu erzeugen und frei zu beherrschen imstande sei.“

die Meinung der beiden Männer sich unter den Genossen dieses Kreises hohen Ansehens zu erfreuen gehabt habe. Polybius, dem Bewunderer der römischen Politik, galt die römische Religion nur als ein Mittel, um die unvernünftige Menge in Schranken zu halten. Panætius hat, wenn auch vielleicht nicht der erste, eine dreifache Theologie unterschieden: die der Philosophen, der Staatsmänner und die der Dichter, und macht namentlich dieser, d. h. der Mythologie des Volksglaubens, heftige Vorwürfe. (Zeller, Grundriss d. Gesch. d. griech. Philosophie, Leipzig, 1883, S. 221).

Die Früchte solcher Saat reiften bald. Hiebei muss nochmals darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine grosse Anzahl der nach Rom verpflanzten Fremden den schlechtesten Elementen zugezählt werden musste, und dass die griechische Bildung in dieser Zeit überhaupt nicht mehr productiv war.

Ähnlich mit den Ansichten des Polybius und des Panætius erklärte schon in der nächsten Generation (um 95 v. Chr.) der persönlich hochachtbare, unter anderem um seiner ausgezeichneten Rechtspflege in der Provinz Asia hochverehrte Oberpriester Qu. Scaevola, es sei zu unterscheiden zwischen der verstandesmässig philosophischen Religion (*religio naturalis*) und einer traditionellen, dem Staatscultus (*religio civilis*); die erstere eigne sich nicht zur Staatsreligion, weil sie mancherlei Dinge enthalte, die dem Volke zu wissen unnütz, ja sogar schädlich seien.

Nicht sehr abweichend davon und gleichsam eine weitere Entwicklung des Grundgedankens ist die Theologie des M. Terentius Varro. (127—116 v. Chr.) Die römische Religion wird durchaus behandelt wie ein Staatsinstitut. Der Staat, wird gelehrt, sei älter als die Götter des Staates, so wie der Maler älter als das Gemälde; wenn es sich darum handeln würde, die Religion neu zu machen, würde man allerdings wohl daran thun, die Götter zweckdienlicher und den Theilen der Weltseele principmässig entsprechender zu machen und zu benennen, auch die nur irrige Vorstellungen erweckenden Götterbilder und das verkehrte Opferwesen zu beseitigen; allein da diese Einrichtungen einmal beständen, so müsse jeder gute Bürger sie kennen und befolgen und dazu thun, dass der „gemeine Mann“ die Götter vielmehr höher achten als geringerschätzen

lerne (Mommsen, l. c. II., 425*). Den Göttern der für unentbehrlich gehaltenen Staatsreligion legte Varro durch Allegorie einen natürlichen und vernünftigen Sinn unter; so deutete er Jupiter auf den Himmel, Juno auf die Erde, Minerva auf die Ideen, Saturn auf den Ackerbau u. s. w. Die Götter theilte er in *dii certi*, *incerti* und *selecti* (Chantepie, l. c. II., 201 und 250).

Es versteht sich von selbst, dass der „gemeine Mann“ dieser Heuchelei, sobald er sie merkte, den Abschied gab. Es war alles dies nicht darnach angethan, sein Religionsgefühl zu befestigen.

Dieses und die Sittlichkeit überhaupt litten in arger Weise durch die Greuel der Bürgerkriege zwischen Marius und Sulla, durch die Proscriptionen, die Unsicherheit der Zustände und die massenhaften Zuflüsse von Reichthümern in Rom. Es wird uns durch Seneca (*cons. ad Marc.*, 12) bezeugt, dass es den Göttern von der Masse des Volkes als Verbrechen**) angerechnet wurde, dass einer der Hauptactoren dieser Zeit, Sulla, trotz seiner Missethaten, ja eben durch dieselben seine Ziele immer erreichte und sich deshalb den Liebling der Götter nannte. Er legte sich überall die Bezeichnung Epaphroditos (Günstling der Aphrodite) oder in lateinischen Kundgebungen Felix bei (l. c. Chantepie II., 251).

Die späteren Ereignisse, insbesondere die Kriege zwischen Pompejus und Cäsar, zeigten die furchtbare Noth, Sittenlosigkeit und Verbrechen auf der höchsten Spitze.

Erst als Cäsar auf der Höhe seiner Macht stand, gewann er Musse, Schritte zur Belebung des Sacralwesens zu thun. Es wird später davon, sowie auch von einer höchst merkwürdigen Veranstaltung gesprochen werden, die gerade bei seinem Ableben zuerst in Kraft trat und für das römische Sacralwesen von der tiefsten Bedeutung ward.

*) Auch in Varros Satyre „Die Aboriginer“ wurde in spöttischer Weise dargestellt, wie die Urmenschen sich nicht hätten genügen lassen mit dem Gott, den nur der Gedanke erkennt, sondern sich gesehnt hätten nach Götterpuppen und Götterbildchen.

**) „Deorum illud crimen erat, Sylla tam felix.“ (Seneca, *cons. ad Marc.* 12.)

Rück-
wirkung
von Rom
auf die Ent-
wicklung
der
griechischen
Philosophie

Während auf der einen Seite eine schon lang angebaute Verschmelzung des griechischen und römischen Götterwesens, durch die besprochenen Ereignisse begünstigt, formell vollendet war, konnte es nicht ausbleiben, dass auch die „Lehrerin“, die griechische Philosophie, grossentheils unter römischem Einflusse, ja zum Theile sogar auf römischem Boden, Veränderungen erfuhr. Wir deuten auf die Bildung des sogenannten Eklekticismus hin.

Die Entwicklung der griechischen Philosophie haben wir oben (in Cap. 6, Ende) bei der Phase der äussersten Skepsis verlassen, welche die anderen philosophischen Systeme beherrschte. Hatte sie aber gleich durch ihren abermaligen Begründer Karneades (Stifter der sogen. 3. Akademie) mit der grössten Festigkeit darauf bestanden, dass alles Wissen unmöglich sei, so konnte sie doch nicht allen Vorstellungen den gleichen Wert oder Unwert beilegen. Wir müssen uns endlich doch zum Handeln entschliessen und also gewissen Vorstellungen so viel Gewicht geben, um uns durch sie bestimmen zu lassen. Zwar müssen wir uns, der Skepsis zufolge, wohl hüten, dergleichen für wahr zu halten, aber es ist doch wahrscheinlich. Wir werden uns nun beim Handeln nach dem grösseren oder geringeren Masse von Wahrscheinlichkeit richten, und haben wir nur einmal die Überzeugung gewonnen, dass eine absolute Gewissheit überhaupt nicht zu erreichen ist, so werden wir uns hiedurch an der Sicherheit im Handeln nicht beirren lassen.

Es konnte nun gar leicht ein Augenblick eintreten, in dem, durch das praktische Bedürfnis getragen, die stärkere Betonung auf die Wahrscheinlichkeitslehre gelegt und dadurch der Zweifel gerade so weit in den Hintergrund gedrängt wurde, um zwar noch keines der philosophischen Systeme als wahr anzuerkennen, aber doch schon soviel zuzulassen, dass das Wahrscheinlichste aus allen ausgewählt werde.

Zu dieser Belebung und zum Heraustreten aus der reinen Negation trugen die Umstände ungemein viel bei. Die bedeutendsten Lehrer der Philosophie drängten sich, seit Achaja eine römische Provinz geworden war, nach Rom, auf der anderen Seite besuchten viele junge Römer die gelehrten Schulen Griechenlands. Es konnte nicht anders kommen, als dass im Laufe

der Zeit eine gegenseitige Einwirkung dieser verschiedenen Elemente veranlasst wurde. Die Lehrer mussten sich dem Bedürfnisse der Schüler anbequemen. Dieses war aber nach dem Geiste der Römer entschieden auf das Praktische gerichtet. Hatte doch der Mangel der Richtung aufs Praktische von Seite der griechischen Philosophie so lange ihr Gedeihen in Rom verhindert! Hatte nun die Philosophie der damaligen Zeit mehr oder weniger deutlich das Bewusstsein der Unproductivität, so blieb ihr nichts anderes übrig, als das am passendsten Scheinende überall auszuwählen und in ein Ganzes zu bringen. Hiebei kam ihr die Wahrscheinlichkeitslehre im Gegensatze zur schroffen Skepsis trefflich zustatten. Andererseits war dieser Hang zum Wählen durch die Unproductivität und das Abschleifen der scharfen Kanten der einzelnen Systeme sehr begünstigt, die denn doch im Laufe der Zeit beim Aufenthalte am selben Orte (Rom, Athen) von Seite der Führer der einzelnen Parteien umso sicherer erzielt werden musste, als ja keine neue Richtung seit so langer Zeit mehr eingeschlagen wurde und es unmöglich war, schroff und starr unbeweglich im selben Geleise zu verharren. Ja selbst die Richtung aufs vorzugsweise Praktische, der alle drei Hauptschulen der damaligen Zeit (Stoiker, Epikuräer und Skeptiker) huldigten, begünstigte ein ähnliches Aufnehmen der Ansichten in verschiedene Systeme, umsomehr, als ihnen allen das Streben nach Glückseligkeit durch Gemüthsruhe zugrunde lag.

Zunächst kam es nun darauf an, zu bestimmen, nach welchem Principe die Wahl der einzelnen Sätze zu geschehen habe.

Als solches konnte weder gelten, die in allen Systemen angenommenen Lehren aufzunehmen — denn ihre Zahl wäre eine geringe gewesen —, noch auch die praktisch brauchbaren zu wählen, denn hierüber hätte sich ja der Streit von neuem entsponnen. Somit wurde man durch den Drang der Verhältnisse dahin gebracht, dieses Princip im unmittelbaren Bewusstsein anzunehmen. Sobald nämlich die Forderung gestellt wird, dass man aus den verschiedenen Systemen das Wahre für seinen Gebrauch auswähle, so wird selbstverständlich vorausgesetzt, dass jeder schon vor der wissenschaftlichen

Entscheidung den Massstab zur richterlichen Beurtheilung des Wahren und Falschen in sich trage. Es ist leicht einzusehen, dass eine solche Voraussetzung eines unmittelbaren Wissens auf einem Irrthume beruht, denn jedenfalls ist dieses Wissen ja nicht unmittelbar, unveränderlich gegeben, sondern entsteht, wie jeder von sich selbst mehr oder weniger sicher weiss, durch die verschiedensten Veranlassungen. Es ist ferner nicht unveränderlich, denn jeder ist sich bewusst, wie oft es in ihm zum Schwanken, zum Austausch gekommen ist. Wie wenig es zum obersten Richter passt, geht ferner ausser dem schon Angeführten unwiderleglich daraus hervor, dass es in jedem einzelnen anders spricht, was ja nicht der Fall wäre, wenn es auf Allgemeingiltigkeit Anspruch machen könnte.

Wie dem aber immer sein mag, so ist doch gewiss, dass das Princip des unmittelbaren Wissens als der Massstab der auszuwählenden Lehren, mithin als die oberste Richtschnur im Eklekticismus galt. Es ist, wie sich jedem sogleich aufdrängt, damit ausgesprochen, dass dem unphilosophischen Bewusstsein die Entscheidung über die Fragen der Philosophie in letzter Instanz zustehe — auffallender und entschiedener konnte wohl die Wertlosigkeit der Philosophie nicht ausgesprochen werden, als indem man die ungeschulte Vernunft für urtheilsfähiger erkannte, als die geschulte.

Seitdem die griechische Philosophie in Rom mehr betrieben wurde, war sie durchwegs in das Kleid des Eklekticismus gehüllt. Ihm fügten sich ja, seitdem diese Richtung überhaupt überhandgenommen hatte, mit Ausnahme vielleicht der Epikuräer alle Schulen. Die Stoiker Panætius und Posidonius, die Akademiker Philo von Larissa, Antiochus, die Peripatetiker Andronicus u. s. w. — sie nahmen mehr oder weniger an dieser Verschmelzung theil, und die Benennungen der alten Schule bedeuten auch in der Kaiserzeit nur mehr, dass das durch den Namen der Schule bezeichnete Element in ihnen ursprünglich vorherrschend war.

Die Römer selbst verhielten sich sehr wenig schaffend, fast nur reproducierend, und immer sich an alte griechische Muster anlehnend, wozu, wie es scheint, nicht minder ein Mangel an Beruf als die innere und äussere Ungunst der Zeiten beitrug.

Äusserster
Eklekticismus in Philosophie und Religion.

Wie Cicero überhaupt einer der wenigen war, welche die griechische Philosophie für ihre Landsleute bearbeiteten, so ist er auch einer der Hauptrepräsentanten der skeptisch-eklektischen Richtung und für uns umso wichtiger, als der grösste Theil seiner philosophischen Schriften auf uns gekommen ist und durch ihn so manches von den alten Autoren erhalten wurde, was sonst verloren gegangen wäre, als er ferner Repräsentant von Ansichten ist, die damals in Rom, wie es scheint, grossen und weitverbreiteten Anklang fanden.

Neues bringt er wohl nicht viel, doch einiges, was auf die Richtung der Zeit helles Licht wirft. So ist ihm für seine Skeptik nichts von grösserer Wichtigkeit, als die Uneinigkeit der Philosophen über die wichtigsten Fragen (Nat. Deor. I., 1, 6; III., 39); doch lässt er die Skepsis auch wieder beiseite, wenn sie ihm ungelegen kommt, so z. B. sagt er bei Erörterung der Gesetze (legg. I., 13, 39): „Jene Ruhestörerin aller Dinge, die von Arcesilaus und Karneades beginnende Akademie, wollen wir aber bitten, dass sie schweige, denn wenn sie in dieses Gebiet eindrange, würde sie so massenhafte Ruinen mit sich führen, dass ich wenigstens weder Verlangen trage, sie zur Ruhe zu bringen, noch sie aufzuheben.“

Das Wichtigste, was Cicero in der Philosophie geleistet, ist, dass er zuerst jenen Ausspruch hinsichtlich der unmittelbaren inneren Gewissheit als Massstab bei der Auswahl gethan zu haben scheint (möglich allerdings, dass er von seinen Lehrern Philo aus Larissa oder Antiochus herrührt, als solcher aber verloren gegangen ist).

Ciceros Denkungsart, sowie die Art und Weise, wie er die Gegenstände behandelte, treten besonders deutlich in jenem Gespräche hervor, das in seinem Werke „Über die Natur der Götter“ von den Repräsentanten der philosophischen Schulen der damaligen Zeit abgehalten wird. Den Löwenantheil, den Sieg trägt überall der Führer der Skeptiker davon; sei es, wenn er uns nur, ausser seinem Zweifel, irgendeine Überzeugung böte, uns irgendeine Ansicht als die seinige darstellte. Das ist aber nirgends der Fall. Er zweifelt selbst an seinem Zweifel. Jeder Satz endet damit, dass der Akademiker angibt, das Vorgebrachte schein e ihm

allerdings einige Wahrscheinlichkeit zu haben, aber das Gegentheil scheint ihm auch wahrscheinlich.

Diese akademische Zweifelsucht, die nirgends mehr die Kraft hatte, eine Ansicht, viel weniger eine Überzeugung zu bewirken, wurde von Cicero als der Inbegriff seiner Überzeugungen angenommen. Hiebei ist nicht zu übersehen, dass das von Cicero hier Ausgesprochene keineswegs seine blosse Privatmeinung ist, sondern als vorherrschende Ansicht der damaligen gebildeten römischen Gesellschaft gelten muss, deren Mitglieder er in seinen philosophischen Gesprächen redend einführt und auf die er auch sonst einen so grossen und mannigfaltigen Einfluss ausübte.

Das Vorherrschen der Grundsätze der Akademie, deren Wesen ja eben im Anzweifeln der einzelnen philosophischen Systeme, im Auswählen einzelner Sätze und Meinungen aus jedem bestand, zeigt uns über allen Zweifel erhaben, dass damals alle einzelnen philosophischen Schulen in unfruchtbarem Geplänkel begriffen waren, dass die alten Bäume keine frischen Keime mehr trieben. Hatte die akademische Schule doch sogar die Kritik der verschiedenen philosophischen Systeme völlig erschöpft und dabei deutlich auf das Bestreben verzichtet, neben dieser Kritik etwas Eigenes hinzustellen!

Umschau

Bevor wir die neuen Bestrebungen, die auf dem Felde der Philosophie und des Cultus gegen das Ende der römischen Republik emporkeimten, näher betrachten, wollen wir, wie zum Abschied von der alten Zeit, uns mit zwei Wegen beschäftigen, auf denen man im ganzen Alterthume bestrebt war, die Rathschläge der Gottheit zu erkunden: den Orakeln und den Sibyllen.

Nicht minder wird es hierauf nothwendig werden, die bisherige Entwicklung Israels in grossen Zügen zu studieren, jenes Volkes, das bald in Bestrebungen der Philosophie und besonders in Sachen der Religion einen so mächtigen Einfluss äussern, ja in seinem Schoosse den Keim bergen sollte, aus dem die Umgestaltung der Welt hervorgieng.

Achtes Capitel.

Zwei Wege, die Rathschläge der Gottheit zu erkunden.

Den Formen des Cultus ist in gewissen Beziehungen auch die Mantik beizuzählen.

Bei Religionen, die nicht auf Offenbarung beruhen, muss sich oft das Bedürfnis herausstellen, die Gottheit unmittelbar zu befragen. Dies geschieht nun durch die verschiedenen Formen der Mantik.

Wir werden hier nicht vom Vogelflug, den Traumdeutungen, den verschiedenen Zeichen am Himmel u. s. w. sprechen, sondern uns auf jene Formen beschränken, die zunächst in der hellenischen Welt vorkamen.

Es sind dies die Sibyllen und die Orakel.

1. Sibyllen.

Mit dem allerersten Grauen der Geschichte wird uns von Wahrsagerinnen erzählt, die an der nordwestlichen Küste Sitze der Sibyllen. Asiens, da, wo viel später das Trojanische Reich sich erhob, von den Göttern begeistert die Zukunft verkündigten. Man nannte sie Sibyllen.

Solcher weissagender Frauen gab es mehrere. Sie hielten sich in Grotten und Höhlen auf, wurden durch Höhlendämpfe in einen Zustand heftigster Aufregung gebracht, in dem sie mehr oder weniger articulirte Laute ausstießen, die, als das Product der höchsten Begeisterung aufgefasst, dem Antwortsuchenden in Form von Sprüchen und Versen kundgegeben wurden. Diese Vorgänge hängen deutlich mit semitischen Culten zusammen, die hier im Anfang aller Geschichte und lange bevor noch ein Hellene diese Gegenden betreten hatte, ausgeübt wurden. Insbesondere waren es der Sonnengott und die „Grosse Mutter“, die hier Verehrung fanden.

So stiegen, nach des Strabo Zeugnisse, zu Hierapolis (in Lydien, von anderen zu Gross-Phrygien gerechnet) Priester der „Grossen Mutter“ in eine tiefe Kluft hinab, aus welcher erstickende Dämpfe emporquollen (Strabo, 630); zu Patara in Lykien weissagte eine Priesterin des Sonnengottes; zu Telmessos der Priester dieses Gottes (Herod., I., 78, 182);

unfern von Kolophon in Jonien war das Orakel des klarischen Apollo (Strabo, 642); dort stieg der Priester in eine Grotte hinab, in welcher eine Quelle war, deren Wasser ihn zur Weissagung begeisterte. In der Nähe von Kyme, im Gebiete von Troja, gab es zu Gergis weissagende Sibyllen.

Ausführliche Nachrichten über Sibyllen gibt uns Pausanias (10, 12, 1): „Eine Tochter des Zeus und der Lamia, der Tochter des Poseidon, war die erste unter allen Frauen, die Orakelsprüche gesungen hat. Ihre Tochter Herophile sang stehend auf einem Felsen, der in Delphi aus der Erde hervorragt. Herophile lebte gewiss vor dem trojanischen Kriege und verkündete von der Helena, dass sie zum Verderben für Asien und Europa in Sparta auferzogen und dass um ihretwillen Ilium von den Griechen erobert werden würde. In ihren Versen nennt sie sich bald Herophile, bald Artemis und angetraute Gattin Apollos, dann wieder seine Schwester, ein andermal seine Tochter. Die Bewohner des troischen Alexandria erzählen von ihr, sie habe dem bekannten Traume der Hekabe, „sie gebäre einen Feuerbrand, der die ganze Stadt ergriffe und verzehre,“ jene Deutung gegeben, die in Erfüllung gieng. Herophile wohnte den grössten Theil ihres Lebens in Samos, doch kam sie auch nach Klaros im Kolophonischen, nach Delos und nach Delphi. Auf die Herophile machen übrigens unter allen Griechen die Erythräer die eifrigsten Ansprüche, auch zeigen sie eine Grotte auf dem Berge Korykon, in der die Sibylle geboren sein soll. — Die darauf folgende Sibylle, welche ebenfalls Orakelsprüche erteilte, war aus Kyme im Lande der Opiker und hiess Demo. Doch konnten die Kymäer keinen Orakelspruch dieser Frau aufweisen; sie zeigen aber eine steinerne nicht grosse Urne im Heiligthume des Apollo und sagen, darin befänden sich die Gebeine der Sibylle. So viele Frauen und Männer — so schliesst Pausanias, nachdem er eine Reihe derselben aufgezählt — sollen bis auf meine Zeit von einem Gotte begeistert geweissagt haben; in der Länge der Zeit kann wohl wieder Ähnliches geschehen. —

Übrigens sprach man häufig nur von der Sibylle. So Diodor von Sicilien, der diese einzige Sibylle Daphne nennt und behauptet, sie sei dreiunddreissig Jahre vor dem troja-

nischen Kriege von den gegen Theben ziehenden Epigonen gefangen und nach Delphi geschickt worden. Dies lässt sich wohl auch dadurch erklären, dass das Wort Sibylle generisch für „Wahrsagerin“ gebraucht wurde.

Man unterschied später als die berühmtesten Sibyllen: die gergitische, die von Erythrä, die von Ephesos. Varro, der Zeitgenosse des Cicero, zählt zehn Sibyllen: die persische, libysche, delphische, cimmeriche, erythräische, samische, cumäische, hellespontische, phrygische und tiburtinische. Doch ist die Zahl zehn, wenn auch die gewöhnlichste, doch keineswegs allgemein angenommen.

Als viel später die Griechen die kleinasiatischen Küsten besetzten, hielten sie, wie dies ja im Gange der griechischen Geschichte sich so oft wiederholt, die Landesgötter und ihre Heiligthümer hoch in Ehren. Ja viele Gottheiten und ihre Culte giengen in die der Hellenen mehr oder weniger rein über. Darunter waren gerade auch der Sonnengott, die grosse Göttermutter und die ihnen dienenden Sibyllen. Prophetenthum und Weissagung sind aber durchwegs semitisch und haben ursprünglich mit den Ariern nichts gemeinschaftlich. Die arischen Hellenen hatten nur eine alte Weissagung, die des Zeus von Dodona, wo der Gott des Himmels im Rauschen der Blätter seinen Willen kundgab. Dort verkündigten Priester den Ausspruch des Gottes, nicht Weiber, wie dies später zu Delphi geschah. Offenbar war dieses ganze spätere Orakelwesen zu Delphi aus der Berührung mit den Semiten der Westküste Asiens, namentlich mit den Phönikern entstanden, wie besonders daraus erhellt, dass die Könige der Phrygier, wie die der Lyder, Midas, Gyges bis hinauf zu Krösus der festen Überzeugung waren, dass zu Delphi die Sprüche ihres Sonnengottes verkündigt wurden. Dies war auch bestimmt die Hauptursache, warum Midas seinen goldenen Thron, warum Gyges und Krösus reiche Geschenke nach Delphi opferten.

Viele von den hochgehaltenen Sibyllenstätten standen auf dem von Äoliern eroberten Boden, von ihnen sollten auch die Wahrsagerinnen den Namen erhalten; von ihnen stammt die Benennung Sibyllen, die nach dem äolischen Dialecte nur die Versetzung des Σ statt des sonst gebräuch-

lichen Δ enthielt, d. h. Σιός statt Διός βολή, der Wille des Zeus.

Die Griechen, die ja nicht allein das Geschlecht der Könige im Ganzen von den Göttern ableiteten nach des Hesiods Spruche: „Es stammen die Könige vom Zeus, die Sänger von Apollo,“ sondern den einzelnen erlauchten Geschlechtern Götter zu Stammvätern gaben, wie sie beispielsweise Perseus, Achilleus hatten, konnten sich begreiflicher Weise noch weniger die Sibyllen anders, als im innigsten Vereine mit den sie begeisternden Gottheiten denken, die sie besonders in innigem Verkehre mit Apollo sich vorstellten. Diese Mythen waren sehr verschieden. So war Deiphobe (etwa die gottfürchtende) Priesterin der Hekate und von Apollo geliebt. Auf ihre Bitte versprach er ihr so viele Lebensjahre, als sie Sandkörner in der Hand zu fassen vermöchte. Die Unglückliche dachte in der Freude über die Erfüllung ihres Wunsches nicht an das Alter, das ihr zur Qual wurde. Sie zählte zur Zeit der Ankunft des Äneas in Italien schon siebenhundert Jahre und führte ihn trotz ihres hohen Alters in die Unterwelt; sie war bis zum Skelette abgemagert und doch hatte sie noch dreihundert Jahre zu leben. (Dictionnaire des prophéties par l' Abbé Migne, Art. Sibylles p. 970.)

Nicht unmerkwürdig ist, dass man im ganzen Alterthume wesentlich zwischen Sibylle und Orakel unterscheidet: der Sibylle kommt überall ein prophetischer Charakter zu, — das Orakel, ganz entgegen der bei uns gewöhnlichen Anschauung und unserem Sprachgebrauche, verkündigt seltener die Zukunft, sondern befiehlt, wenn auch in dunkler Weise und der Auslegung bedürftig, was zu geschehen habe.

Früheste Sammlungen der Sprüche der Sibyllen.

Die Sprüche der Sibyllen wurden um die Zeit des Solon und des Krösus gesammelt und ins Griechische übersetzt. Vorzüglich berühmt waren die in Kyme in Kleinasien gesammelten, von dort kamen sie in die Tochterstadt nach Cumæ in Campanien und von da nach Rom.

Zu dem kurze Zeit vor Solon herrschenden Könige Tarquinius dem Älteren soll nämlich ein Weib gekommen sein, das man später für die Cumäische Sibylle in Person hielt, sie soll ihm neun Bücher um dreihundert Goldstücke zum Kaufe angeboten haben. Nachdem Tarquinius sie abgewiesen hatte,

kam sie ein zweitesmal, und nachdem sie vor seinen Augen drei Bücher verbrannt hatte, forderte sie für den Rest dieselbe Summe, die sie früher für alle verlangt hatte. Abermals vom Könige zurückgewiesen, erneuerte sie denselben Vorgang und forderte nun nochmals den anfangs für alle von ihr festgesetzten Preis für die übrig gebliebenen drei Bücher. Dadurch aufmerksam gemacht, forschte der König, was sie ihm denn eigentlich anbiete, und man entdeckte in den Büchern die Geheimnisse und Schicksale des römischen Staates.

Ältere sibyllische Bücher in Rom.

Die sibyllinischen Bücher wurden auf dem Capitol hinterlegt, wo sie der sorgfältigen Überwachung der Duumviri, später der Decemviri und endlich der Quindecimviri anvertraut wurden, denen allein es erlaubt war, sie zu lesen. Nur auf ausdrückliche Erlaubnis des Senates war es gestattet, von dem Inhalte derselben dem Volke etwas bekanntzugeben.

Bei ganz ausserordentlichen Unglücksanzeichen oder Unglücksfällen wurden diese Bücher zur Beruhigung der erschreckten Gemüther zurathe gezogen. Ihr Ansehen mehrte sich immerfort, ihre politische Wichtigkeit stieg, wie wir schon aus dem Umstande schliessen können, dass die Zahl ihrer Wächter von Zeit zu Zeit vermehrt wurde. An der Deutung der Bücher lag oft sehr viel, daher auch das stete Andrängen der Plebejer, dem Decemvirn-Collegium beigezählt zu werden, das durch lange Zeit nur aus den Patriciern ergänzt wurde.

Nachdem im Jahre 83 v. Chr. (670 a. U. c.) das Capitol und mit ihm die sibyllinischen Bücher durch eine Feuersbrunst zerstört waren (Dionys. Halic., IV., 62), wurden nach Samos, Ilion, Afrika, Sicilien, Gross-Griechenland und vor allem nach Erythrä (Tacit. Ann. VI., 12) geschickt, von woher die alten sibyllinischen Bücher stammten. Aus der letztgenannten Stadt brachte man tausend Verse nach Rom, die mit Resten ähnlicher Dichtungen, welche aus anderen Städten zusammengetragen worden waren, die zweite Sammlung zusammensetzten. Sie wurden im Apollotempel niedergelegt. Wir verdanken Cicero schätzbare Auskünfte über diese neueren sibyllinischen Bücher, sowie über die Art und Weise, wie man ihre Auslegung bewirkte. Nach seinem Zeugnisse waren die Verse akrostichisch abgefasst, so dass die

Jüngere sibyllische Bücher in Rom und ihre Schicksale.

Anfangsbuchstaben der einzelnen Zeilen den Sinn eines bestimmten Stückes ausdrückten. Die Deutungsweise war eine ganz aussergewöhnliche. Zunächst kam es darauf an, weshalb man die Bücher befragen wollte. Der Reihe nach wurden nun so viele Verse, die mit den entsprechenden Buchstaben des die Sache bezeichnenden Wortes begannen, herausgeschrieben. Handelte es sich z. B. um die Pest (*λοιμός*), so stellte man die sechs Verse, die der Reihe nach mit den sechs Buchstaben des genannten Wortes anfiengen, zusammen, um derart eine Antwort zu erhalten. (Cicero de Divinat., II., 54; auch Döllinger I. c. S. 557.) Man erinnere sich daran, dass ein Beispiel ähnlicher Schwierigkeiten der Deutung schon bei Thukydides während des Wüthens der Pest vorkam (Thuk. II., 54): „In diesem Jammer gedachten die älteren Personen jenes vorlängst geweissagten Wortes:

„Kommen wird dorischer Krieg und die Pest in seinem Gefolge.“

Es entstand nun ein Streit, ob hiebei die Pest (*λοιμός*) oder der Hunger (*λιμός*) gemeint sei. Doch behielt unter den damaligen Umständen, wie natürlich, die Erklärung die Oberhand, dass die Pest gemeint sei: denn die Erinnerungen der Menschen gestalten sich nach ihren Begegnissen. Sollte aber später wieder einmal ein dorischer Krieg ausbrechen und Hungersnoth eintreten, so würde man wahrscheinlich die Weissagung darnach umdeuten.

Wie schwer es da oft sein mochte, einen Sinn herauszudeuten, bedarf kaum der Ausführung. Noch schwieriger, aber auch willkürlicher gestaltete sich die Sache übrigens dadurch, dass ja vor allem bestimmt werden musste, bei welcher Stelle die Herausschreibung der Worte beginnen sollte.

Da übrigens bei den früher genannten Veranlassungen der Zorn der Götter vorausgesetzt wurde, so handelte es sich immer darum, diesen zu versöhnen, zu welchem Behufe ein neues Fest, eine neue Ceremonie oder dgl. angeordnet wurde. Bei solchen Umständen dürfen wir uns freilich nicht wundern, wenn ein Augur den anderen, wie Cicero versichert, nicht ernsthaft ansehen konnte.

Unter Augustus, der überhaupt die Nothwendigkeit zur Hebung des Cultus beizutragen, einsah und seine Sorgfalt hiefür bei mancher Gelegenheit bewies, und ebenso unter Tiberius wurden neue Revisionen der Bücher veranstaltet. (Tacit. Annal., VI., 12.) Nach dem Zeugnisse des Varro, der als der gelehrteste Römer seiner Zeit galt und sich bekanntlich viel und eingehend mit der Restauration der morsch gewordenen römischen Religion beschäftigte, waren die Sprüche der Sibyllen alle untereinandergeworfen, nur die der erythräischen waren gesondert. Wie viele Bearbeitungen dieser prophetischen Gedichte trotz oder vielleicht gerade wegen des Staatsgeheimnisses, mit dem man sie umgab, verbreitet waren und gelesen wurden, geht daraus hervor, dass gegen zweitausend Bücherrollen, die zu ähnlichen Sammlungen gehörten, damals verbrannt wurden. (Döllinger, S. 557.) Als echt liess man nur jene mit akrostichischen Versen gelten. Nach den übereinstimmenden Berichten bei Cicero (de divin., II., 56) und Boethus (bei Plutarch) waren die damals bekannt gewordenen sibyllinischen Bücher in eine solche Flut von unzusammenhängenden Worten und Ausdrücken getaucht, dass überall alles darunter verstanden werden konnte.

Es geht aus allem, was wir bei den späteren römischen Schriftstellern lesen, hervor, dass bald nach den oben geschilderten Ereignissen ungemein viele Abschriften und Lesearten wieder aufgetaucht sind, als Beweis des grossen Interesses, das sich an diese geheimnisvollen Bücher kettete. Da die häufig genug im Umlaufe befindlichen Exemplare verboten waren und nur mit grösserer oder geringerer Gefahr ursprünglich weiter verbreitet werden konnten, so waren sie natürlich ohne Controle und konnten auf keinerlei Art Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Jeder brüstete sich damit, die wahre Abschrift zu besitzen, eine Copie widersprach der andern. Nur auf einerlei Art wäre der Beweis der Echtheit herzustellen gewesen, nämlich durch Vergleich mit den vom Staate unter Siegel gehaltenen Büchern. Die Erlaubnis hiezu wurde aber nie gegeben — und der Staat wird wohl seine guten Gründe zu solchem Verfahren gehabt haben. Das war der Zustand dieser, in mysteriösem Dunkel und in abergläubischer Verehrung gehaltenen Bücher, als das Christenthum in die

römischen Staaten einzog und dort immer grössere Verbreitung fand.

Es vollzog sich nun einer jener Vorgänge, die nach so vielen Jahrhunderten Erstaunen erregen müssen, in der Periode ihres Vorkommens aber auf die natürlichste Weise vorsichgehen. Wir werden dieses Vorkommens nochmals an einer anderen Stelle (Cap. XIII., Apologeten) gedenken müssen, glaubten aber, der Deutlichkeit und Vollständigkeit wegen es auch hier nicht übergehen zu können. Namentlich im Beginne des 2. Jahrhunderts n. Chr. wurden zwischen den Anhängern der alten und jenen der neuen Religion viele zum Theile noch auf uns gekommene Streitschriften gewechselt, — ja eine nicht unbedeutende Anzahl von Philosophen, die häufig Übereinstimmung zwischen ihren grossentheils stoischen Lehren und den Grundsätzen der neuen, vorzugsweise auf das Praktische gestellten Lehre wahrnahmen, glaubten derselben ganz anzugehören und nannten sich Christen.

Justin der Märtyrer erzählt selbst dieses als Motiv seines Überganges zum Christenthume, und ohne Zweifel folgten viele hierin seinem Beispiele. Auch äusserlich blieben sie dieselben und trugen als Christen das Pallium der Philosophen (Baur. S. 378). Justin behauptet ganz allgemein, dass das Vernünftige als solches auch christlich sei. Alle, die vernünftig gelebt haben, seien Christen, wenn man sie auch für gottlos hielt. Derselbe Logos, welcher Mensch geworden, hat nicht nur in den jüdischen Propheten das Künftige vorhergesagt, sondern auch in der heidnischen Welt alles bewirkt, was in ihr Wahres und Vernünftiges sich findet. Man darf sich daher nicht wundern, wenn unter solchen Umständen damals auch in der heidnischen Welt verwandte Elemente und Anknüpfungspunkte aufgesucht wurden (Baur. l. c. 380, 381).

Zu den Gründen nun, die man für das Christenthum fand, zu den Ahnungen, die man in der Vorzeit angedeutet, ja deutlich ausgesprochen meinte, gehörten die Aussprüche einer Reihe begeisterter Dichter; so wurden Orpheus und Musäus, wie sie schon früher in des Hoftheologen der Pistratiden, in des Onomakritos Hand der Beglaubigung der

dionysischen Mysterien dienen mussten, nunmehr als Zeugen für das Christenthum aufgeführt.

Im Enthusiasmus der Sache wurden jetzt gleichfalls die Aussprüche der sibyllinischen Bücher herangezogen. Justin, um die Wahrheit des Christenthums den Heiden recht anschaulich zu zeigen, machte sie auf die überall sichtbare Gestalt des Kreuzes aufmerksam; er stellt ihnen vor, wie sie denn in ihrem Unglauben verharren können, da sie doch in allen Werkzeugen, die sie zu ihren Geschäften, zur Schiffahrt, zum Ackerbau gebrauchen, in der aufrechten Gestalt, durch welche der Mensch von den Thieren sich unterscheidet, ja sogar in den Fahnen und Siegeszeichen, mit welchen, als den Symbolen ihrer Macht und Herrschaft, sie öffentlich erscheinen, sie die allgemeine Bedeutung des Kreuzes vor sich sähen (Baur, l. c., 380).

Wie Justin hier überall in seinem Enthusiasmus das Kreuz und mit ihm den Beweis für das Christenthum sieht, so las man im Eifer in allen den vorgenannten Schriften die Vorhersage und den Beweis für die neue Lehre, ja beide schienen in jeder Zeile der sibyllinischen Bücher klar und unwidersprechlich enthalten.

Die ersten Hirten der Christen beschäftigten sich zwar mit der Controverse und suchten durch die Apologien das Christenthum zu vertheidigen, sie hatten aber nach der Zeit, in der sie lebten, und nach ihrem Bildungsgrade keine Kenntnis der Gesetze der literarischen Kritik. Von ihren Gegnern wurden die sibyllinischen Bücher als Beweismittel gebraucht, sie benützten daher dieselben Bücher als Gegenbeweis. Jeder bediente sich natürlich der Exemplare, die ihm zugebote standen. Nur eines derselben war authentisch, doch war es unmöglich, es zurathe zu ziehen. Die andern waren alle ungeprüft, durch mehr oder weniger Fälschungen entstellt, unecht. Kann es da wundernehmen, wenn, besonders in der Hitze des Streites, nicht nur die Auslegung willkürlich gemacht, sondern geradezu Verse und Aussprüche eingeschoben wurden? Wer wollte und konnte derlei Interpolationen bei solchem Stand der Dinge unumstösslich nachweisen?

Nach alledem kann es nicht für wunderbar gelten, wenn unter den Christen des 2. und 3. Jahrhunderts die

Die sibyllinischen Bücher und das Christenthum.

sibyllinischen Bücher für unwidersprechliche Zeugen Christi galten.

Dazu kam übrigens noch ein besonderer Umstand. Einer der häufigsten Vorwürfe, den man dem Christenthume machte, war seine Neuheit. Kein Wunder, dass die Vertheidiger der neuen Religion, die Apologeten, gerade diesem Vorwurfe entgegenzuwirken trachteten. Wenn sie nun zeigen konnten, dass schon die ältesten Dichter und Weisen das Christenthum vorhergesehen hatten, so war jener Vorwurf entkräftet. Aus Homer, Hesiod, Orpheus, Musaios wurden einzelne Stellen hieher bezogen, am reichlichsten wurden aber jene geheimnissvollen Dichtungen angeführt, deren Autoren nie jemand gesehen, nie jemand gehört hatte und die gerade des Geheimnisses willen, das sie umhüllte, des höchsten Ansehens genossen und die nach aller Überzeugung in das höchste Alterthum zurückreichten. Diese Art des Kampfes, wobei man sich der sibyllinischen Bücher bediente, war umso gewöhnlicher, mit je grösserem Eifer die heidnischen Schriftsteller dieselben Waffen der sibyllinischen Bücher anwendeten.

Bald hörte man aus beiden Lagern dem Gegner vorwerfen, dass von ihm diese Gedichte verfälscht worden seien, eine Klage, die so lange weder für den einen noch den anderen Theil entschieden werden konnte, als die officiellen Quellen, nach denen ja die vielen Abschriften durch Unterschleif gemacht worden sein mussten, sich in beharrliches Schweigen hüllten. — Übrigens scheinen unter den Christen selbst verschiedene Ansichten über den Wert oder Unwert der Sibyllen als prophetischer Wesen obgewaltet zu haben, denn man liest in den Werken der ältesten Kirchenhistoriker von Sibyllistæ (Christen, die demnach die Sibyllen als Prophetinnen verehrten) und Nonsibyllistæ (solche, die auf deren Zeugnis geringen oder gar keinen Wert legten). Im ganzen jedoch wurde — nach Möhlers Behauptung — nach den Propheten und den canonischen Büchern des neuen Bundes kein Buch so oft citiert, keines für so unbezweifelt echt von den ältesten Kirchenvätern gehalten. Schon der römische Clemens, ein unmittelbarer Apostelschüler, soll sie angeführt haben; den Reigen jedoch der uns noch vorliegenden Zustimmungen eröffnet Justinus (Cohort. ad Græcos), der mit klaren

Worten ausspricht, es sei sehr leicht, durch die Antworten und die Orakel der alten Sibylle theilweise zu erfahren, welches die wahre Religion, welches die Lehren der Propheten seien. Ohne sich — meint Justinus — zu sehr durch den Glanz der Sprache und der Poesie oder durch einen Geist des Widerspruches aufhalten zu lassen, habe man nur auf den Grund der Sache zu sehen, um das Licht in sich aufzunehmen, das so klare und so genaue Verkündigungen über die Ankunft Jesu Christi verbreite.

Auch Athenagoras, Theophil von Antiochien, Origenes sprechen sich in ähnlichem Sinne aus.

Am klarsten unter den älteren Vätern bezeichnet Clemens von Alexandrien († c. 217; Clem. Alex. Strom., VI.) die Kette der Prophezeiungen, wenn er anführt, dass Gott, sowie er den Juden die Propheten geschickt habe, um sie zu retten, so unter den Griechen „empfehlenswerte“ Personen erweckt habe, um die Güte Gottes den Heiden zu verkündigen. Natürlich rechnet er hieher auch die Sibyllen.

Im 4. Jahrhundert waren unter den christlichen Vätern die Aussprüche der Sibyllen in ähnlichem Ansehen wie jene der Propheten: so bezieht sich Eusebius auf dieselben, oder lässt wenigstens den Kaiser Constantinus, dessen gleichzeitiger Biograph er ist, in des Kaisers Rede ad sanctorum coetum namentlich auf die erythräische Sibylle in jenem Akrostichon: „Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ, Σταυρός“ (Jesus Christus Dei filius, Servator, Crux) sich beziehen (l. c., XVIII.).

Eingehender in dieser Beziehung ist der Zeitgenosse des eben besprochenen, Lactantius. In seiner Abhandlung „de vera sapientia“ zeigt er weitläufig, wie die Sibyllen die Geburt Jesu Christi, seine Predigten und Wunder, seine Leiden, seinen Tod, die Auferstehung, Himmelfahrt und seine Wiederkunft am jüngsten Tage verkündigt haben.

In einem anderen Werke (Divin. instit., I., 6, in Patrologiæ cursus completus, tom. VI., Parisii 1846) weist Lactantius ausdrücklich darauf hin, um wie viel glaubwürdiger die Zeugnisse der Sibyllen seien, als die von Dichtern und Philosophen herrührenden, die ja als Menschen geirrt haben konnten.

Nachdem Lactantius über die Herkunft und Zahl der Sibyllen, sowie über die Sammlung der Gedichte der erythräischen Sibylle und deren Überbringung nach Rom das schon anderswoher Bekannte beigebracht hat, geht er zu einzelnen Aussprüchen der Sibyllen über, führt ausdrücklich an, dass zwar alle Sibyllen den einen Gott verkündigen, dass dies aber in besonders klarer Weise von der erythräischen, die „berühmter und vornehmer“ sei als die übrigen, geschehe. Von ihr führt er besonders folgende Aussprüche an, die er mit seinen Bemerkungen begleitet:*)

„Es ist nur ein einziger Gott, über alle Grösse erhaben, unerschaffen.“

„Das sei der einzige höchste Gott, der den Himmel geschaffen und mit Gestirnen geschmückt hat.“

„Aber Gott allein, der einzige, der alles Überragende ist es, der den Himmel, die Sonne, die Sterne, den Mond, die fruchttragende Erde und des Meerwassers Fluten geschaffen hat.“

„Der da, weil er allein der Baumeister der Welt und der Werkmeister der Dinge ist, aus denen sie besteht oder die in ihr leben, deutlich zeigt, dass man ihn allein verehren solle.“

„Ihn also, welcher der alleinige ist, verehret als den Herrn der Welt, ihn, der der alleinige ist in Ewigkeit und es von ewig her war.“

Eine andere Sibylle dann — welche, ist gleichgiltig, — erklärt Gottes Wort den Menschen zu verkünden und sagt:

„Denn ich bin der einzige Gott, und es gibt keinen Gott neben mir.“

Auch der heil. Hieronymus († 421) bezeugt die Glaubwürdigkeit der Sibyllen in den Worten: „Was soll ich von den Sibyllen, der Erythräischen und Cymäischen und ihren acht Genossinnen sagen, deren Zeichen die Jungfräulichkeit, deren Lohn für die Jungfräulichkeit die Weissagung ist.... Mit Recht schreibt man, dass Gottes Rathschluss nur den Augen der Jungfräulichkeit unverhüllt vorliegt.“ (Hieron. adv. Jovin. I.)

*) Die von der Sibylle herrührenden Aussprüche sind im Nachfolgenden unter „—“ gegeben, nach ihnen werden die Bemerkungen des Lactantius ohne solche beigebracht.

Der letzte von den Kirchenvätern, der durch sein Ansehen die Prophetengabe der Sibyllen beglaubigt, ist der heil. Augustin — † 430 — (August. de civit. Dei XVIII. 23). „Ohne Zweifel“ (sane) — schreibt er — „hat diese Sibylle — die Erythräische — deutlich einige Aussagen über Christus schriftlich niedergelegt, so dass sie in die Zahl derjenigen aufgenommen werden muss, die zur Stadt (civitas) Gottes gehören.“

Im Ganzen jedoch sinkt im Laufe des 5. Jahrhunderts mit dem Widerstande und der Kraft des Heidenthumes das Ansehen der sibyllinischen Bücher unter den Christen.

Kaiser Honorius liess die bisher als eine Gattung geheiligter Schriften aufbewahrten sibyllinischen Bücher verbrennen. Es war nämlich zu seiner Zeit unter vorgeblicher Autorität der sibyllinischen Bücher die Vorhersagung verbreitet, die christliche Religion, welche durch magische Künste des heil. Petrus errichtet worden sei, werde nur dreihundertfünf- undsechzig Jahre (von der Auferstehung an gerechnet) dauern.

Diese Weissagung erfüllte sich nicht, und so wurden in dem Jahre, das der Nichterfüllung zunächst folgte, im J. 399, auf des Kaisers Befehl die sibyllinischen Bücher dem Untergange geweiht und der Apollotempel, der Ort ihrer Aufbewahrung, durch Stilicho bis auf den Grund zerstört.

Es ist übrigens schon bemerkt worden, welche Unzahl — freilich unbeglaubigter — Abschriften in der ganzen Welt verbreitet war. Da die von der Cumäischen oder vielmehr von der Erythräischen Sibylle herrührenden Aussprüche von den Römern geheim gehalten wurden, so waren es Sprüche der anderen Sibyllen, die darunter zu verstehen, und die wohl in den circulierenden Abschriften bunt durcheinander geworfen sind.

Im 7. Jahrhunderte finden wir Isidor von Sevilla († 636 Isid. Etymol. VIII., 8) von zehn Sibyllen sprechen und diese Kunde auf das lateinische Mittelalter übertragen, während sie später durch Photius, Patriarchen von Constantinopel (seit 858), und Suidas im Orient verbreitet wird. So behaupteten die Sibyllen in der Tradition beider wetteifernden Kirchen den Rang von Propheten, wenn auch in der lateinischen Kirche wenigstens die oberste Autorität sich nie

weder im zustimmenden noch im ablehnenden Sinne ausgesprochen hat.

Nun schweigt durch mehrere Jahrhunderte die Kunde von den Sibyllen, bis im 13. Jahrhunderte ihr Ansehen wieder viel mehr hervortritt. So führt Thomas von Aquino die Sibyllen als ein Beispiel an, dass vielen Heiden durch Engel Offenbarungen zutheil geworden sind, da die Sibyllen deutlich über Christus geweissagt haben (Thom. Aquin., in sentent. lib. III. Dist. XXV. quæst. II., art. 2. Solut. qu. 2 ad 3 und Secunda secundæ quæst. II., art. 7 ad 3).

Die weiteste Verbreitung, die selbst heutzutage ihren Nachhall im Kirchenliede in unseren Kathedralen sowohl, als in den kleinsten Kirchen findet, wurde dem Ansehen der Sibylle als Prophetin durch das berühmte Dies iræ zutheil. Bei allen Todtenfeiern ertönt: Tag des Zornes, jener Tag, von dem Zeugnis gibt David und die Sibylle. Das berühmte Lied hat den Thomas von Celano zum Verfasser, einen Zeit- und Ordensgenossen des Jacopo da Todi, des Verfassers des noch berühmteren Stabat Mater. Beide gehörten jenen ältesten Söhnen des heil. Franciscus von Assisi an, die im Beginne des 13. Jahrhunderts durch ihre Predigten und Verbreitung von geistlichen Gesängen die erste Kunde von der grösstentheils durch dieselben gebildeten italienischen Sprache gaben, obgleich sie auch, wie die obigen Beispiele zeigen, die lateinische Sprache in ihren Gesängen keineswegs verschmähten.

Der Franciscanerorden spielt aber in der Geschichte der Sibyllen noch eine andere wichtige Rolle. Um die Mitte des dreizehnten Jahrh. wurde ihm nämlich das Kloster S. Maria in Capitolio übergeben — an dessen Kirche sich eine Sage von der tiburtinischen Sibylle anknüpft, die aus dem 8. Jahrh. herzurühren scheint und die auch der Kirche den Namen Ara Coeli verschafft hat. Die Sage kommt übrigens in zweierlei Gestalten vor. Nach der ersten Leseart hat der Kaiser Augustus die Sibylle gefragt, wer nach ihm herrschen werde. Anfangs gab sie keine Antwort, endlich aber wurde ihm die Weisung, „er solle schweigend von ihren Altären sich entfernen, da ein hebräisches Kind, welches über die unsterblichen Götter herrsche, ihr gebiete, von dem Sitze zu

weichen und in den Orcus zurückzukehren.“ Hierauf habe Augustus auf dem Capitol einen Altar mit der Inschrift errichtet: hæc est ara primogeniti Dei. (Zuerst Timotheus; Jakob de Virag. Hist. Lombard. cap. 6 de nativ. domini.)

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erscheint die Sage von der tiburtinischen Sibylle in einer anderen Gestalt. Ihr zufolge hat Augustus die tiburtinische Sibylle zu sich entbieten lassen, um ihren Ausspruch über den Antrag des Senates zu vernehmen, ihm, dem Kaiser, göttliche Ehre zu erweisen. Ihre Antwort lautet: „Vom Himmel wird der König kommen, der es in Ewigkeit sein wird.“ Zugleich öffnete sich der Himmel und Augustus sah dort eine Jungfrau in herrlicher Schönheit auf einem Altare stehend mit einem Knaben auf dem Arme und hörte eine Stimme: „hæc ara filii Dei est.“ Der Kaiser betete darauf an und that dem Senate die Vision kund. Diese Vision ereignete sich in dem Gemache des Kaisers Augustus, dort, wo jetzt die Kirche S. Maria in Capitolio ist, welche daher den Namen S. Maria Ara Coeli hat. (Vgl. Platner, Beschreibung Roms III., I., S. 348, 667.) — Der Sage geschieht unter anderem in einem Briefe Petrarca's an den Papst Clemens VI. (Petrarca epist. lib. II., epist. 5.) Erwähnung und noch der Cardinal Baronius im 16. Jahrhunderte (Appar. ad Annal. c. 26) sucht sie zu stützen. —

Erst im Fortgange des sechszehnten Jahrhunderts kamen die Sibyllen in den theologischen Schriften nach und nach in Missachtung und Vergessenheit, was sich am besten dadurch zeigt, dass zwischen Katholiken und Protestanten keinerlei Polemik sich über dieselben erhob; man war fast einstimmig entschlossen, sie als Quelle der Prophezeiung nicht mehr anzuerkennen, wenn auch von beiden Seiten sich ganz vereinzelt ein Vertheidiger ihrer Ansprüche auf Glaubwürdigkeit fand.

Wenn wir nun auf den Inhalt der unter dem Namen der sibyllinischen, uns bekannten Bücher zurückkommen wollen, so wird vor allem die Bemerkung nicht überflüssig sein, dass uns von keinem Zeugen berichtet wird, der je die Sibyllen selbst gesehen, oder selbst gehört hätte. Über den Inhalt der von den Alten aufbewahrten und von Honorius und Stilicho verbrannten sibyllinischen Bücher erübrigt uns

Die uns heutzutage vorliegende Sammlung der sibyllinischen Bücher.

wenig zu sagen, denn da sie von den alten Römern durch so viele Jahrhunderte unter dem strengsten Geheimnisse auf dem Capitol und später im Apollotempel der Aufsicht und Aufbewahrung der Priester anvertraut waren, so wissen wir begreiflicher Weise über diese officiële Sammlung nichts Weiteres anzugeben, als was wir früher aus Cicero über sie beigebracht haben. Es bleibt nur mehr zu untersuchen, ob die uns überlieferte Sammlung mit den damals in so übergrosser Anzahl verbreiteten, unbeglaubigten Abschriften zusammenstimme. Abgesehen davon, dass die heute bekannte Sammlung dieser Aussprüche die von Cicero angegebene akrostichische Verseform mit Ausnahme eines kleinen Stückes nicht aufweist, lässt sich aus ihrem Inhalte nicht allein zeigen, dass die unter dem Namen der sibyllinischen auf uns gekommenen Gedichte mit dem Heidenthume nichts zu schaffen haben, sondern es wird auch aus den Einzelheiten der Gesänge ausser allen Zweifel gestellt werden, dass die einzelnen Gedichte in verhältnismässig später Zeit von verschiedenen Dichtern in bisweilen höchst gelungener, anmuthiger Weise, ja in hoher Begeisterung gesungen wurden.

Ewald's Forschungen zufolge (Entstehung, Wert und Inhalt der sibyllinischen Bücher. Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen aus den Jahren 1858 und 1859. Göttingen, 1860) ist die uns gegenwärtig vorliegende, zuerst im Jahre 1545 zu Basel veröffentlichte, im Jahre 1828 durch Angelo Mai's Fund in der Ambrosiana zu Mailand vermehrte Sammlung der sibyllinischen Bücher eigentlich aus einzelnen Gedichten zusammengefügt.

Das älteste Sibyllengedicht scheint um 124 v. Chr. entstanden (Buch III., 97—828).*) Wie wenig dasselbe mit den ursprünglichen Sibyllenverkündigungen zu schaffen habe, sehen wir gleich aus dem Umstande, dass die Sibylle sich selbst die Braut Noahs nennt (822—Ende), während sie klagt, dass man sie in Hellas die Ausländerin, die schänd-

*) Für den Text der sibyllinischen Bücher s. „Die sibyllinischen Weissagungen, vollständig gesammelt nach neuer Handschriften-Vergleichung mit kritischem Commentare und metrischer deutscher Übersetzung (deutscher und griechischer Text), herausgegeben von Dr. J. H. Friedlieb, Leipzig, 1852.“

liche, die aus Erythraa stammende nenne, während andere sie von Circe und Gnostos erzeugt, Rasende, Lügnerin nennen werden, während sie von Gott belehrt, Gottes grosse Prophetin sei (813 ff.); auch werden Orakelsprüche gegen andere berühmte Orakelstätten, z. B. Samos und Delos aufgenommen — Beweis genug, dass unsere Sibylle nichts mit den früheren gemein hatte. Aus inneren Zeichen erhellt die Abfassungszeit, sowie der Umstand, dass der Verfasser wahrscheinlich ein in Alexandria in Ägypten lebender Jude war. Belial verführt die Heiden und Hebräer, von Christen weiss der Dichter noch nichts.

Der Verfasser spricht vom Thurmbau Babels in prophetischem Tone, was, wenn man die übrigen Umstände beherzigt, deutlich zeigt, dass der Autor schon längst vergangene Dinge in den Kreis seiner Prophezeiungen gezogen habe.

Das zweite (das IV. Buch umfassende) Gedicht entstand um 80 n. Chr. Der Verfasser kennzeichnet sich als ein Mitglied einer Secte der Essäer, besonders auch durch die grosse Sorge, die er für Reinigungen und Waschungen an den Tag legt.

Das dritte Sibyllengedicht war von einem Zeitgenossen des Autors des zweiten — einem in Ägypten lebenden Juden — geschrieben. Clemens von Alexandria kannte das Gedicht und machte Anführungen aus demselben.

Der Verfasser des vierten Gedichtes gibt die Zeit seines Lebens unter Kaiser M. Aurel an. Nachdem er, immer im prophetischen Tone, eine Reihe römischer Kaiser durchgegangen, singt er (V. 46):

„.....nach ihm wird
Herrschen ein anderer Mann mit silbernem Helm; eines Meeres
Namen er trägt, ein gar trefflicher Mann und der alles einsieht.
Und unter Dir, Du Trefflicher, Herrlicher, Dunkelgelockter,
Und unter Deinem Geschlecht nach Dir geschieht dies alle
Zeiten.

Drei werden herrschen, doch spät wird der dritte von ihnen
regieren.“

Es braucht wohl kaum eines Beweises, dass hier Kaiser Hadrian, Antoninus Pius, L. Verus und Marc Aurel gemeint sind, deren letzter allerdings erst spät zur Regierung kam,

in die Zeit desselben (161—180 n. Chr.) fällt das Leben unseres Dichters. Im vorliegenden Gedichte stossen wir zum erstenmale auf einen Christen.

Er schildert uns die hauptsächlichste Form des Christenthumes, dem er sich zugewandt hat. Eine neue Art von Opfer ist hievon das Bedeutsamste. (VII., 76—84.) Alle Arten von blutigen Opfern waren dieser Christensecte strenge verboten, dagegen war bei ihnen das Eintauchen wilder Tauben in geweihtes Wasser und die Freilassung derselben unter Gebeten eingeführt. Die Sibylle, die sich Tochter der Isis nennt, bereut ihr früheres sündhaftes Leben, hält aber nunmehr desto strenger die Gesetze der Ehe, je weniger sie von anderen beobachtet wurden. (Dies Gedicht umfasst die Bücher VI., VII. und von V., 1—51.)

Das fünfte Sibyllengedicht (VIII., 1, 361) setzt Ewald in die Zeit um das Jahr 211 n. Chr. Es ist dies die Epoche, in der Sibyllendichtungen unter den Christen so recht verbreitet waren.

Das sechste Gedicht (I., II., III., 1, 96), dessen Abfassung um 300 n. Chr. fällt, bemüht sich die hesiodische und die biblische Urgeschichte dichterisch zu verschmelzen. Die Zeit endlich des siebenten und letzten Sibyllengedichtes (Buch XI.—XIV.) verlegt Ewald in das siebente Jahrhundert n. Chr. Eine Reihe von Prophezeiungen über das Ende des römischen Reiches, sowie anderer zur Lebenszeit des Verfassers längst vergangener Ereignisse mit Sittenpredigten und Schilderungen des Schicksales der verschiedensten Völker, füllen diese letzten Bücher.

Was nun die Zusammenfassung der sibyllinischen Bücher betrifft, so bemerkt Ewald, „dass ein Byzantiner im vollen Mittelalter diese Bücher mühsam sammelte, sie aber nun auch schon ihres zu grossen Umfanges wegen in eine neue gedrängtere Sammlung zu bringen beschloss, als könnten sie alle so zusammengedrängt, wohlgeordnet und an vielen Stellen abgekürzt, ein einziges Werk bilden.“ — (Ewald l. c., S. 137.)

Aus Obigem geht unzweifelhaft hervor, dass die heutige Sammlung der sibyllinischen Bücher zum kleinsten Theile Stellen der alten sibyllinischen Bücher enthalten könne, dass

ein Theil von Israeliten, der jüngste endlich von Christen herrühre.

Diese Vermischung der verschiedensten Glaubensformen ersieht man ausser dem oben Beigebrachten auch daraus, dass von der Schwiegertochter Noahs, wie sich die eine der Sibyllen nennt, weder Moses, noch die canonischen Bücher etwas wissen, dass auf der anderen Seite (B. I., 326) ein Buchstabenräthsel auf Jesus hindeutet, ein Akrostichon (B. VIII., 217) die Anfangsbuchstaben enthält von Ἰησοῦς χριστός Θεοῦ υἱός σωτήρ σωρός.

Auch die vollständige Kenntniss der Geschichte, die bis ins einzelste gehende Aufzählung kleiner Städte verträgt sich schlecht mit dem Prophetentone und dem so leicht zu führenden Beweise, dass viel Prophezeites zur Lebenszeit des Propheten sich schon ereignet hatte. Diesen Ton anzuschlagen und gewisse vielleicht allbekannte Stellen aus den alten Sibyllen anzuführen, mochte dem Verfasser übrigens nothwendig erscheinen, um für sein Werk das Ansehen des Alterthumes zu erobern, und bei Anführung von anerkannt Sibyllinischem auch seinen Ansichten den Eingang in diese Bücher zu verschaffen. Auch der herrschend gewordenen katholischen Kirche gehörten die Verfasser nicht überall an, wie man aus Erzählungen sieht, die nicht mit derselben stimmen. So wird berichtet, drei Geschlechter vor Noah seien gänzlich ohne Ausnahme vernichtet worden, die nach der Darstellung unter sich weder in einem realen, noch in einem moralischen Zusammenhange standen. (B. I., 85—115.) Dadurch wird aber die Einheit des Menschengeschlechtes, die Lehre von der Erbsünde und somit auch die von der Erlösung aufgehoben. (Vgl. Möhler.) —

Wenn nun auch die sibyllinischen Bücher weder die Orakelsprüche einer längstvergangenen heidnischen Welt uns vorführen, noch die Aussprüche von Propheten im eigentlichen Sinne des Wortes enthalten, so sind sie doch ungemein schöne und in warmer Begeisterung vorgetragene Gedichte jüdischer und christlicher Sänger, Denkmale einer Zeit der merkwürdigsten Verschmelzung von altgriechischen, jüdischen Ideen, wie sie sonst nirgends so existieren. Dichter haben den Namen der „sibyllischen Bücher“ gewählt wegen des hohen Ansehens, in dem sie im ganzen Heidenthume standen, zuletzt nach einer poetischen Lizenz, wie sie ja noch

in unseren Zeiten bei Anrufung der Musen oder der Göttin Poesie, an deren wirkliche Existenz doch niemand mehr glaubt, auch noch Sitte ist. Durch das ganze Mittelalter zog sich übrigens der hohe Einfluss der Sibyllen, wie dies früher zur Genüge angeführt wurde.

Die Sibyllen in der christlichen bildenden Kunst. Es kann nicht befremden, dass ein Gegenstand, der in so mysteriöses Dunkel gehüllt war, der Personen betraf, die durch ihre Aussprüche über das Wohl und Wehe des Reiches zu wachen schienen, die später in so lebhafter Weise in die Controverse zwischen den Religionsparteien gezogen wurden, dass solche Wesen häufig Gegenstand der bildenden Kunst wurden. Überdies boten ja die Sibyllen durch das Unbestimmte ihrer Erscheinung, durch das Räthselhafte ihrer Umgebung, der Darstellung eine grosse Menge von Vortheilen dar.

Die Sibylle konnte als Prophetin als eine Person gefasst oder auf so verschiedene Art abgebildet werden, als die Tradition sie am Westgestade Asiens, oder in Delphi, oder in Campanien, oder in der Nachbarschaft von Rom und zwar in den mannigfachsten Zeiträumen sich dachte.

Dem Gesagten nach können wir uns nur wundern, dass die Kunst sich nicht früher zur Darstellung der gottbegeisterten Jungfrauen anschickte. Über das früheste Denkmal der Art (und wir setzen gleich hinzu, dass die Auslegung als Sibyllen von verschiedenen Seiten bezweifelt wird), berichtet uns Kinkel (Gesch. d. bildenden Künste. Bonn 1845): „Es ist dies ein Sarkophag, der in der Calixtusgruft (Rom) gefunden wurde und jetzt unweit Rom in der Villa Corsini vor dem Thore S. Pancrazio steht. Ganz anders, als der spätere Sibyllentypus, zeigt er auf der einen Seite vier Männer von verschiedenem Alter, auf der anderen ebensoviele schöne und jugendliche Frauen. Die vorderste Figur ist auf beiden Seiten in sitzender Stellung, während die anderen stehen; der sitzende Jüngling hält eine Schriftrolle, die entsprechende Frau spielt die Leier. In der Mitte zeigt das Hirtenbild, dass wir eine christliche Arbeit vor uns haben, und so irren wir wohl nicht, wenn wir hier die älteste Gegenüberstellung der vier alttestamentlichen Hauptpropheten und der Sibyllen als der Christusbotinnen des Heidenthumes vermuthen. Dies bestätigt besonders der bewegte, sprechende

Gestus bei dem Jünglinge, bei der Jungfrau aber die im Sturme der Weissagung entblösste Brust, die sonst auf einem christlichen Sarge schwer erklärlich wäre.“

Häufiger wurden die Denkmäler der bildenden Kunst, welche die Sibyllen zum Gegenstande hatten, in späterer Zeit. So war in der Kirche Ara Caeli zu Rom der Kaiser Augustus dargestellt, wie er der heil. Jungfrau, die ihm nach der bekannten Sage von der tiburtinischen Sibylle gezeigt wurde, eine Krone darbringt. (Beschreibung Roms. Auszug aus der Beschreibung der Stadt Rom von E. Platner und B. Urlichs. Stuttg. und Tüb. 1845, S. 257.)

Sibyllen wurden nun oft in Gemälden und in Bildhauerarbeit dargestellt.

Wir sehen in Gemälden bald eine Sibylle allein, z. B. die tiburtinische von Johann van Eyck in Ypern, dieselbe von Rogier von Brügge in der königl. Gemädegalerie in Berlin, von Baldassare Peruzzi in der Kirche Fonte giusta zu Siena, von Raphael unterhalb der Disputa (grau in grau). Eine einzelne Sibylle von Guido Reni's († 1642) Hand schmückt die Florentiner Gallerie, eine andere von Domenichino († 1641) die Gallerie des Palazzo Borghese in Rom; in der Gemäldesammlung des Capitols finden wir die persische Sibylle von Guercino († 1666); von demselben Meister bewahrt die Tribuna in Florenz ein Bild, die Sibylle von Samos darstellend. Einzelne Sibyllen sind auch zu Staffage verwendet im Bilde von Claude Lorraine († 1682), „Tempel der Sibyllen,“ ferner in Bildern von Berchem u. s. w.

Es fehlt auch nicht an Darstellungen mehrerer Sibyllen auf demselben Gemälde. So sehen wir an der Decke der Kirche S. Trinità in Florenz mehrere Sibyllen abgebildet; so zeigt uns die Wölbung der Hauptkapelle von S. Maria del Popolo in Rom Sibyllen, welche die Krönung der Jungfrau umgeben, ferner die vier Evangelisten und die vier Kirchenlehrer, ein Parallelismus, der das häufige Vorkommen von nur vier Sibyllen erklärt. Das Bild stammt von Pinturricchio. Auch im „Triumph Christi“ von Tizian erscheinen Sibyllen.

Ebenso zeigt uns das berühmte Altarbild der Brüder van Eyck zu Gent zwei Sibyllen; sie kommen ferner auf einem

Staffeleibilde Raphaels vor, das die königl. Gemäldegalerie in Berlin bewahrt.

Die zwölf Sibyllen sind eine stehende Verzierung in den Gebetbüchern, welche am Ende des fünfzehnten und im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts in Frankreich erscheinen.

Sculpturen, Sibyllen darstellend, sieht man zu Auxerre (Ende des zwölften Jahrh.). Hieher ist vielleicht auch die Freiburger „goldene Pforte“ zu rechnen. Am Glockenthurme zu Pisa sind sechszehn kolossale Statuen (angefangen von Giotto 1334). Auch in Ghibertis Bronzethüren sind sie abgebildet, sowie am heil. Hause von Loretto (hier von Della Porta); am Eingange der Kirche St. Jacques in Dieppe ist eine Kapelle mit zwölf Sibyllenstatuen. In Siena sieht man zehn Sibyllen in Marmor; im Münster zu Ulm, an den Chorstühlen, sind Sibyllen von Syrlin's Hand (Jörg Syrlin der ältere, um 1470).

Weit übertreffen an hohem Interesse alle Bildungen, die Sibyllen darstellen, zwei herrliche Gemälde, die wir zu Rom von Michel Angelo's und Raphael's Meisterhand sehen. Leider würde es uns hier zu weit führen, in mehr als in einigen Zeilen von diesen beiden Schöpfungen zu sprechen.

Von der tief ergreifendsten Wirkung ist das Gemälde Michel Angelo's, das die Decke der päpstlichen Hauskapelle, der Sixtina, schmückt. Wenn Pindemonte den grossen Florentiner den Mann mit den vier Seelen (l'uom di quattro alme) nennt, mit Hinweis auf seine Leistungen in den vier Fächern, der Poesie, der Bildhauerei, der Architektur und der Malerei, so scheint er an diesem geweihten Orte alle vier Seelen in eine concentrirt zu haben, so unwiderstehlich fasst er hier den Betrachter und erfüllt ihn mit den Schauern der Ahnung.

In der Mitte der Decke ist die Trennung von Licht und Finsternis, Erschaffung von Sonne und Mond, die Sonderung von Festland und Meer, die Erschaffung des ersten Menschen, die Bildung der Eva aus der Rippe des ersten Mannes, der erste Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradiese, Kain und Abel's Opfer, die Sintflut, die Trunkenheit Noah's in neun getrennten Gemälden dargestellt. An den Seitengewölben sind in abwechselnder Reihe je sechs Propheten

und sechs Sibyllen dargestellt. Die zwölf Darstellungen der Propheten und Sibyllen mit den sie begleitenden Genien und Engeln und den zwischen ihnen stehenden Gruppen der Vorfahren des Heilands scheinen im Bangen der über ihnen hingezauberten grossartigen Ereignisse versunken zu sein. Wie wunderbar sind aber die Abstufungen der ähnlichen Gefühle des Ahnens grauenvoller Begebenheiten hier in Farben geschildert! „Lesend, sinnend oder zur Begeisterung entzückt, sitzen sie auf ihren Plätzen, als erfüllten sie Gedanken, über denen sich Jahrtausende brüten liesse. Alle zwölf Gestalten zusammen scheinen die Versenkung des menschlichen Geistes in die biblischen Geheimnisse auszudrücken, und zwar vom träumenden Ahnen der Dinge durch alle Stufen des bewussten Denkens hindurch bis zum Schauen der Wahrheit selbst im Rausche der höchsten Entzückung.“ (H. Grimm, Michel Angelo, p. 328 und 329.)

Während hier M. Angelo das Grossartigste zu einer ergreifenden Geistesconception gestaltet, hat Raphael einen kleineren Gegenstand in viel beschränkterem Raume zu einer seiner lieblichsten Schöpfungen benützt, der Vasari unter allen seinen Gemälden geradezu die Palme reicht. In einer Kapelle der Kirche Maria della Pace führt ein Bogen zu einem nischenartig angebrachten Altare. Die Wand oberhalb dieses Bogens war zur Verzierung durch Gemälde bestimmt. Diese Wand zerfällt in zwei Abtheilungen, deren obere durch ein Fenster abermals getheilt ist. In der oberen Abtheilung sind nach den Entwürfen Raphaels von Schülern, besonders von Timoteo Viti ausgeführte Propheten angebracht, in der unteren von Raphaels Hand die prachtvollen Sibyllen*). Nichts kann fühlbarer den Unterschied zwischen Meister- und Schülerarbeit zur Anschauung bringen, als jene Sibyllen und Propheten. Auf der linken Seite jenes Fensters der oberen Abtheilung ist zuerst Daniel, der eine Tafel zeigt und begeistert nach derjenigen schaut, welche David, gleich einem Priester gekleidet, hält. Auf ihr steht die Inschrift: Resurrexi

*) In der reichhaltigen Handzeichnungen-Sammlung Weiland des Erzherzogs Albrecht, der „Albertina“, befinden sich zwei vielbewunderte Studien von Raphael's Hand zur tiburtinischen und cumäischen Sibylle (Waagen, G. F., Kunstdenkmäler in Wien, 1866/67, II., S. 141).

et adhuc sum tecum. Hinter ihnen steht ein Engel mit dem Ausdrücke der Verwunderung, und in der Höhe schwebt ein Engelknabe. — Gegenüber auf der Seite rechts steht der Prophet Jonas mit zum Himmel gerichtetem Blicke, und neben ihm sitzt Hosea, nach der Inschrift der von ihm gehaltenen Tafel weisend, welche also lautet: *Suscitavit eum Deus post bidum die tertia*. Hinter ihnen steht ein nach oben zeigender Engel, und über ihnen schwebt noch ein Engelknabe.

Das Frescogemälde unter den Propheten über dem Bogen des Eingangs zur Kapelle enthält vier Sibyllen und sieben Engel. Links sitzt die cumäische Sibylle, mit aufgehobener Rechten eine Pergamentrolle haltend, welche der über ihr schwebende Engel öffnet. Sie enthält in griechischer Sprache den Spruch: „Er wird haben das Schicksal des Todes.“ Ein kleiner Engel, eine Fackel auf der Achsel tragend, kniet über dem Schlusssteine. Auf der Seite rechts, ihm zunächst sitzt ein Engel, welcher auf eine von ihm gehaltene Tafel zeigt, mit der Inschrift: „Der Himmel umschliesst der Erde Gefäss.“ Nach dieser bilden die beiden Sibyllen rechts, von denen die junge phrygische sich stehend an den Bogen lehnt, die alte tiburtinische dagegen an dem Ende des Bildes sitzt. Zwischen beiden steht ein kleiner Genius, sich auf eine Tafel stützend, mit der Inschrift: „Ich werde öffnen und auferstehen.“ Über dem letzteren schwebt noch ein Engel mit geöffneter Pergamentrolle, worauf aus Virgils vierter Ecloge folgende Stelle des siebenten Verses steht: „Schon ein neues Geschlecht.“ Den Hintergrund bildet, wie bei den Propheten, eine dunkel gehaltene Architektur, so dass die Figuren sich der allgemeinen Wirkung nach leuchtend absetzen. (Passavant, Raphael, II., 168. *)

*) Leider hat das herrliche Werk in neuester Zeit stark gelitten, wie sich der Verfasser im Frñhjahr 1892 selbst überzeugte.

Auch hier in Wien sind einige, doch verhältnismässig wenige Bilder von Wert, welche Sibyllen zur Darstellung bringen. Unter diesen müssen hier erwähnt werden ein Bild von Lucas van Leyden († 1533) in der Akademie der bildenden Künste. Es stellt uns die Sibylle von Tibur vor Augen, wie sie den Kaiser Augustus auf die Erscheinung der Maria mit dem Kinde aufmerksam macht.

In der Gallerie im kaiserl. Kunst-Museum haben wir ein Bild von Guido Reni (1780 in Rom gekauft), das eine Sibylle darstellt; sie trägt einen weissen Turban, stützt den Kopf in die rechte Hand und liest in

Selbstverständlich lag uns nicht daran, im Vorstehenden die vollständige Reihe der Sibyllen darstellenden Kunstwerke anzugeben, doch wünschten wir zu zeigen, dass in der christlichen Kunst nicht etwa bloss vorübergehend, sondern Jahrhundertlang Werke, Sibyllen darstellend, vorkommen. Mit der Verminderung des Interesses an den Sibyllen, die sich im 16. Jahrh. in den theologischen Schulen kundgab, werden die sie darstellenden Bilder seltener, doch stammen, wie oben angeführte Beispiele beweisen, noch viele Gemälde mit Sibyllen selbst noch aus dem 17. Jahrhundert, darunter ausgezeichnete Werke der Bologneser Schule.

Es wurde früher darauf hingewiesen, wie sich nach und nach die Idee geltend gemacht hatte, dass auch schon im frühen Alterthume, durch besondere Zulassung Gottes, eine gewisse ausserordentliche Erleuchtung einzelnen Individuen zutheil geworden sei und dass sie dieselbe auf andere Menschen haben übergehen lassen durch Geistesthaten, die sie vollbrachten.

Der Idee, dass alles, was vor Christo Weises geschehen und gelehrt worden, doch schon christlich gewesen sei, wird durch die Darstellung der Kunst an verschiedenen Orten Ausdruck verliehen, wie sich gleich zeigen wird.

Förmlich für Künstler ausgesprochen und mit Vorschriften versehen, wie jeder dieser Vorläufer Christi darzustellen sei, finden wir sie in der Anweisung zur Malerei des Mönches Dionysius von Furna (bei Aysapha), die in der christlich-byzantinischen Malerschule auf dem Berge Athos zuerst Geltung fand, aber noch jetzt das Handbuch der griechischen Kirchenmaler ist. Sie stammt wahrscheinlich aus dem 15. oder 16. Jahrhunderte, bewahrt aber ältere Traditionen, welche von den Mönchen des Berges Athos ins 10. oder 11. Jahrhundert verlegt werden. In diesem Werke, — in dem, beiläufig erwähnt, der Abgrund, den man beim Sturze Lucifers sieht, den Namen Tartaros, der Tod den Namen *Χάρος* (Charon) erhält —, werden unmittelbar nach den Propheten des Alten Bundes als Philosophen Griechenlands, die von der Menschwerdung Christi uns geweihsagt haben, aufgeführt: einem grossen Buche. — Auf einem anderen dort befindlichen Bilde von G. M. Crespi sehen wir die Sibylle von Cumä, mit Äneas den Nachen des Charon besteigend. Das Bild wurde im J. 1809 nach Paris entführt, von wo es 1815 wieder zurückgebracht wurde.

Apollonius, Solon, Thukydidēs, Plutarch, Plato, Aristoteles, Sophokles, worauf noch Philo, Thulis, König von Ägypten, Bileam (4, Moses 24) und endlich die Sibylle folgen. Jeder wird kurz beschrieben, wie er zu malen sei, und Sprüche werden den alten ehrwürdigen Heiden in den Mund gelegt von der Einheit und der Dreieinigkeit Gottes, von der Welterschöpfung, Menschwerdung und dem Tode Christi. Ausgeführt, jedoch nicht streng nach dem Wortlaute dieser Anweisung, ist dieser Gedanke in der kleinen Kirche des Klosters Ivron auf dem Berge Athos: die offene Vorhalle schmücken die grossen Gestalten des Plutarch, Thukydidēs, Plato, Aristoteles, Chilon und Solon, jeder mit einem Bande, auf dem ein christlicher Spruch steht.*)

Ein derartiger Entwicklungsgang ist auch in der Vorhalle der Kapelle des öffentlichen Palastes zu Siena von Thad. Bartoli im Jahre 1414 ausgeführt. Ähnliches, wenn auch durch andere Personen, und zwar durch römische Helden (Camillus u. dgl.) ist in der Halle des Wechselgerichtes zu Perugia durch Perugino (1500) ausgedrückt, so wie Syrlin in den schon obenerwähnten Chorsthühlen des Ulmer-Münsters (1474) abwechselnd Weise des Alterthumes und Sibyllen dargestellt hat. (Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, I. Bd., I. Abth. Weimar 1847, S. 419.)

Anklänge der Sibyllen noch in der heutigen Zeit. Doch auch gegenwärtig noch ist die Tradition von den Sibyllen und ihren Prophezeiungen in der katholischen Kirche nicht völlig verschwunden. Eine plastische Darstellung, der Verfasser dieses Buches während der Weihnachtstage des Jahres 1857 beiwohnte, und die ohne Zweifel von Jahr zu Jahr sich wiederholt, wird dies beweisen. In der Kirche Ara Coeli auf dem Capitol war neben der Geburt Christi, wie sie in Deutschland beiläufig in den sogenannten Krippen versinnlicht wird, in bekleideten Figuren die tiburtinische Sibylle dargestellt, wie sie dem Kaiser Augustus den neugeborenen Erlöser der Welt zeigt.

*) Die obige Anweisung zur Kirchenmalerei (ἐκμύνησις) ist erst durch die französische Übersetzung bekannt geworden: Manuel d'iconographie chrétienne gr. et lat. avec une introduction et des notes par Didron trad. manusc. Byzantin par Durand, Paris 1845.

Vergessen wir hiebei auch nicht, dass das „Dies iræ... zeste David cum Sibylla“ noch täglich in den katholischen Kirchen ertönt.

Wir haben im Vorstehenden vom westlichen Gestade Kleinasiens bis tief nach Europa jene Wesen verfolgt, die uns fast gelüstet, ins Reich der Märchenwelt zu verweisen, in so dichten Nebel verhüllt scheinen sie uns, so gespenstisch muthen sie uns an, jener „Saga“ gleich, die Meister Kaulbach vor den Anfang aller Geschichte gestellt hat. So weit entrückt sie uns aber auch zeitlich und örtlich sein mögen, so haben die Sibyllen doch ein Blatt ins Buch der religiösen Meinungen gelegt, ein Blatt, das auch aus den Überlieferungen, wie sie im deutschen Volke verbreitet sind, kaum völlig verschwunden ist,*) und für die Gebildeten durch die Meisterwerke der Kunst eine herrliche Illustration erhalten hat.

Die Überbleibsel der Sibyllen sind für uns äusserst lehrreich, weil sie wie ein Strahl durch die verschiedenartigsten sich folgenden religiösen Überzeugungen blinken!

*) Es sei erlaubt, hier eine, wie es scheint, recht vereinzelte Notiz anzuführen, die ich der freundlichen Mittheilung eines Gelehrten, Hofrath Professor Wahlberg, verdanke, der auf einem ganz anderen Gebiete, dem der Geschichte des Jagdrechtes, Forschungen nachgieng: Im Statthaltereiarchiv zu Innsbruck befindet sich in den Copial- und Amtsbüchern des Obristforstmeisteramtes (Berichte, 1693—1700 pag. 292) ein Mandat Kaiser Leopolds Wien, 5. August 1698, in welchem das höchste Missfallen ausgesprochen wird, dass einige Landesunterthanen in Tirol, sogar ganze Gerichte und Gemeinden „des vermessenem Vorhabens seien, sich im bald erwartenden 1700igsten Jahre als anno säculari auss einem ohnerfindlichen, ganz irrig sich einbildendem Privilegio oder hergebrachter Befugniss der unzulässig allgemeinen freien Pütsch sich zu bedienen“. Damit im Zusammenhange stand das verbreitete Gerücht, dass im anno säculari oder für den Todesfall des Landesherrn eine allgemeine Jagdfreiheit eintreten werde und — hierauf folgte der Befehl des oberösterreichischen geheimen Rathes vom 23. October 1699 (pag. 380 der Berichte) — „wegen der Sibyllae Weissagung im Gericht Pertersperg — die ausgesprengte Rede der authores genau zu inquiren.“ — Im Jahre 1869 hat der Verfasser auf dem Jahrmarkte zu Tegernsee in Bayern um wenige Kreuzer erworben: „Zwölf Bücher von den Weissagungen der Sibyllen, oder: Aussprüche und Prophezeiungen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Welt. Ein höchst interessantes und für jedermann wichtiges Volksbuch. Verlag von J. Lutzenberger in Burghausen.“ Das Büchlein ist mit einer von Kenntnissen zeugenden Einleitung versehen.

Dies ungefähr ist die Bedeutung der Sibyllen in der Geschichte der religiösen Auffassung und im Gebiete der Kunst.

Für uns liegt ausser dem Gesagten, ausser dem, dass sie eine einzige, mit nichts zu vergleichende Bedeutung hatten und ihre Schatten in eine Zeit warfen, wo der grösste Theil der Menschen, die ihren Namen im Kirchenliede sangen oder ihre Bilder sahen, längst keinen klaren Begriff mehr über ihre Persönlichkeit haben konnten — noch ein Grund, um ihnen ein tiefes Interesse zu widmen, mögen wir sie nun an Klein-Asiens Küsten, in Griechenland, in Italien oder in einem Museum betrachten. Wenn wirklich der einzelne Mensch nach unseres grossen Dichters Ausspruch irrt, so lange er strebt, so ist gewiss Gleiches mit dem ganzen Geschlechte der Fall. Der Irrthum bleibt wohl immer das Schicksal des ganzen Geschlechtes, vollends über ihn uns zu erheben, werden wir nimmer vermögen, doch fallen von Zeit zu Zeit einzelne Hüllen und das Licht der Wahrheit dringt dann stärker durch den Nebel des Irrthums. Eine solche Hülle war schon gefallen, als die ältesten auf uns gekommenen Sibyllenbücher, wie uns durch die Kirchenväter verbürgt wird, eine so grosse Verbreitung fanden.

Das Licht der Wahrheit brach sich immer breiteren Weg und zerriss in der Gestalt der bis dorthin unerreichten vollkommensten Religion den dichten Vorhang des Irrthumes und des Trugwahnes des Heidenthumes.

Die Sprüche der Sibyllen hatten bei den Hellenen — anders gestaltete sich freilich die Sache bei den Römern — weniger politische Bedeutung, als sie vielmehr in geheimnisvoller Weise Einfluss auf das ganze Denken nicht nur der Zeitgenossen übten, sondern durch eine besondere Verkettung der Umstände bis in späte Zeiten wirkten, ja noch gegenwärtig, wie wir gesehen haben, in unseren Kirchen einige Geltung finden.

Anders verhält es sich mit der zweiten Art jener Annäherung an die Gottheit, um deren Willen zu erkunden.

2. Orakel.

Die Orakel übten durch ihre Äusserungen grossen Einfluss auf die Thätigkeit der Einzelnen und häufig

genug auf die der Staaten, hatten aber mit der Denkweise ihrer Zeitgenossen wenig, mit unserer durchaus nichts mehr zu schaffen.

Die Fragen, die an die Gottheit gestellt wurden, waren verschiedener Art; einmal fragte man, ob und welche Opfer ihr genehm, ob das, was geschehe, ihrem Willen entspreche, ob die Opfer nach ihrem Willen vollführt seien, wodurch man den Zorn der Götter, als welcher Hungersnoth, Seuchen und andere Unglücksfälle betrachtet wurden, auf sich geladen habe und wie er abgewendet werden könnte; ein anderesmal befragte man sie, in welcher Weise Staatsgeschäfte, Ansiedlungen u. dgl. vorzunehmen seien; dann wieder — und zwar nicht am häufigsten, wie man gewöhnlich meint — erkundete man einfach die Zukunft; zuletzt endlich kamen die Anliegen des Einzelnen nach den verschiedensten Richtungen zur Sprache.*) Die Fragen scheinen so ziemlich nach der angeführten Reihe nach und nach am häufigsten gestellt worden zu sein.

Die Art der Befragung und der Deutung wird auch hier, wie fast überall, vom Einfachsten zum Complicirteren weiter geschritten sein. So in Dodona aus dem Rauschen der Blätter der Eiche und aus dem Verhalten der Tauben; in

*) Bekanntlich waren es bei anderen Völkern u. a. der Vogelflug, die Richtung des Blitzes u. s. w., welche in obigen Anliegen verwendet wurden. In allen Perioden waren Losbücher im Gebrauch, die nicht allein auf die bekannten sibyllinischen Bücher Anwendung finden, welche ja von dem fünften Könige an bis spät in die Kaiserzeit bei wichtigen Angelegenheiten befragt wurden. Anderer ähnlicher erwähnt auch Plutarch (Warum die Pythia u. s. w., cap. 25). Auch unter den Hebräern wird der Losbücher erwähnt. Aber noch unter den Mohammedanern, sowie unter den Christen wurden die heiligen Bücher in verschiedenster Weise zu ähnlichen Zwecken verwendet; ja, selbst heutzutage kommen unter dem Volke und unter Vornehmen eine Reihe von Deutungen vor, welche dem Orakelwesen nicht zu fremd zu sein scheinen. Namentlich unter der Signatur Somnambulismus finden sich selbst in neuester Zeit noch Dinge, die auch formell mit dem Einritzen von Buchstaben in das Glas und jenem an einem Faden aufgehängten Ring viele Ähnlichkeit haben, die zu Zeiten des Kaisers Valens (Amnianus Marcell., XXIX. 1) im ganzen Umkreise des römischen Reiches durch das verhängnisvolle „Θεοδ“ zu so massenhaften Hinrichtungen Veranlassung gaben, da man unter dem Vorgange die Erledigung der Successionsfrage vermuthete — und nach Jahren war der Nachfolger wirklich Θεοδοσιος.

Delphi aus dem Verhalten von Opferthieren und dem Anspruche der pythischen Priesterin.

Diese beiden waren auch die bedeutendsten und am meisten befragten Orakel in Griechenland, obwohl viele, durch ganz Hellas zerstreut, sich vorfanden.

Dodona.

Die Sage führt das Bestehen des dem Zeus geweihten Dodona in die urälteste Zeit zurück. Der Zeus von Dodona sollte zu Zeiten Deukalions unendlichen Regen gesendet haben; der Acheloos sei weit über seine Ufer getreten und von allen Menschen hätten sich nur Deukalion und Pyrrha gerettet, indem sie neun Tage lang umhertrieben. Die beiden sollten das älteste Heiligthum der Hellenen, die alte „Weisheit“ zu Dodona gegründet haben (Plutarch, Pyrrhus 1), wo die Heller aus dem Rauschen der Eiche den Willen des Zeus verkündigten; Deukalion hatte die Landschaft Hellas, in welcher Dodona gelegen war, beherrscht (Homer, Odys. XIV. 328; Aristot. Meteor. I. 14). Homer (Ilias XVI. 234) spricht vom pelasgischen, dodonaischen Zeus.

Auch Virgil setzt offenbar den Beginn von Dodona an den Anfang aller Cultur in diesen Landen: „Zuerst hat Ceres die Sterblichen gelehrt, mit dem Eisen die Erde umzukehren zu einer Zeit, als die heiligen Wälder an Gesträuch und Eicheln arm zu werden begannen und Dodona anfieng die Lebensmittel zu versagen.“ (Georgica I., edit. Reiske p. 147.)

Zuerst sollen nach Strabo's Bericht (VII., 7, 329) Männer (Priester) das Orakel verwaltet haben.

Herodot erzählt, die Priester des Thebischen Zeus behaupteten: „zwei heilige Frauen seien von Phönicern aus Theben fortgeführt worden und hätten, die eine in Libyen, die andere in Hellas, die ersten Orakel gegründet. Die Priesterinnen in Dodona erzählten ihm aber: aus dem ägyptischen Theben seien zwei schwarze Tauben ausgeflogen, die eine sei nach Libyen, die andere nach Dodona gekommen. Die letztere habe sich auf eine Eiche niedergesetzt und mit menschlicher Stimme angeordnet, hier solle ein Zeus-Orakel sein. Das hätten sie so angenommen, dass es von der Gottheit ihnen geboten sei, und daraufhin eines gestiftet. Die andere Taube habe ebenso den Libyern befohlen, ein Ammons-Orakel

zu stiften, das dem Zeus geheiligt ist.“ So sagten die Priesterinnen zu Dodona dem Herodot, der zwei derselben mit Namen nennt und anführt, dass auch die anderen Bewohner von Dodona, die beim Heiligthum sind, damit übereinstimmen. Herodot gibt seine eigene Meinung hierüber folgendermassen an: es sei ihm wahrscheinlich, dass die eine der Frauen, die nach Hellas verkauft worden sei, in Dodona unter einer Eiche ein Zeus-Heiligthum gestiftet hat, wie es denn natürlich war, dass eine Dienerin des Zeus vom Heiligthum zu Theben, wo sie hinkam, seiner eingedenk blieb. Tauben aber seien die Frauen darum von den Dodonaern genannt worden, weil sie fremd waren und ihre Sprache ihnen vorkam wie die von Vögeln. Aber nach einiger Zeit redete die Taube mit menschlicher Stimme, wie sie sagen, da ihnen bereits nach Ablegung der fremden Mundart die Rede der Frau verständlich war. Mit der schwarzen Farbe dieser Taube zeigen sie an, dass die Frau aus Ägypten kam. Auch die Weissagung, wie sie im ägyptischen Theben und in Dodona ist, trifft ziemlich zusammen (Herodot II., 54 ff.) Dionys von Halikarnass erwähnt, dass zu Dodona eine Taube auf einer heiligen Eiche gesessen sei und Orakel gegeben habe (Dionys. l. I., p. 40 edit. Reiske). Ovid (Metamorph. VII., 623) spricht von der dem Jupiter heiligen Eiche aus dodonaischem Samen, und von den Peleiden Dodona's*) (πελειός, wilde Taube).

*) An das Orakel zu Dodona, sowohl — wie es scheint — in der ältesten Form des Rauschens der Blätter der Eiche, als auch in der späteren, nämlich des Tauben-Orakels, mahnt uns die schöne, im Stifte der Regulierten Chorherren zu St. Florian (in Oberösterreich) aufbewahrte Erz-Münze. Sie hat auf ihrem Avers die Inschrift: „ΑΠΕΙΡΩΤΑΝ“ neben dem Adler, der auf einem Felsen steht. Auf dem Revers sieht man eine alte Eiche, an der mehrere Äste und drei Eicheln sichtbar sind; eine Taube sitzt auf dem Gipfel, zwei stehen am Fusse der Eiche sich gegenüber. Die Münze ist sehr gut erhalten und trägt grüne Patina. (Jos. Arneht, über das Tauben-Orakel von Dodona, Wien, 1840.)

Die Münze ist bis jetzt ein Unicum. Das Orakel zu Dodona wurde im J. 219 v. Chr. von dem Ätolier Dorymachos zerstört.

Kenner (Friedr. Kenner und Jos. Gaisberger, die Münzensammlung des Stiftes St. Florian in Oberösterreich Wien 1871, S. 66) vermuthet, dass die Wiederherstellung der Gebäude in der ursprünglichen Grösse und Ausdehnung erst viel später (192—166) vollendet, und diese Vollendung Anlass zur Prägung der Münze gewesen sei.

stammt auch der berühmte Spruch: „Zeus war, Zeus ist noch, Zeus wird sein, mächtiger Gott Zeus“ (Pausanias X., 10).

Das hier beigefügte Verzeichnis wird zeigen, von welcher Bedeutung die Aussprüche des Orakels zu Dodona für Griechenland waren.

In den frühesten Angelegenheiten der griechischen Götter und Menschen trat das Orakel von Dodona als wichtig, als entscheidend auf.

Inachus (Äschylus: Prometheus v. 659— v. 828—831) sandte nach Dodona, nach Delphi, um bei den Göttern sich über das Schicksal seiner Tochter Io zu erkundigen. Der gefesselte Prometheus erzählt der Io ihre Leiden, ihre Wanderungen; dass sie angefangen habe bei den Ebenen der Molosser, bei dem Rücken Dodona's, wo der Sitz des thesprotischen Jupiter mit der sprachbegabten Eiche, ferner nach Italien geeilt und in Asien angekommen sei.

Die alte Eiche von Dodona habe dem Herkules das Ende seiner Arbeiten aus zwei Tauben vorherverkündet, sagt Dejanira in den Trachinierinnen (Sophokles: Trach. v. 168, 169).

Achilles ruft bei Homer (Ilias II., v. 233 edit. Heyn. T. VII., pag. 283—289) den Jupiter an, den Dodonäischen, Pelasgischen, der fern im eisigen Dodona, um den die Selli, als seine Ausleger, herumwohnen.

Ulysses (Odyssea E 328, 329, T. 297, 298) geht nach seiner Rückkehr nach Dodona, um aus der hochstämmigen Eiche Jupiter's Willen zu erfahren, wie er nach Ithaka wiederkehren solle.

Aneas zog von Ambracia aus zu Lande nach Dodona, und Anchyses fuhr zur See nach Bouthrotum; Aneas brachte Gefäße von Erz dem Jupiter zum Opfer, von welchen einige mit den Namen in alter Schrift noch vorhanden sind, wie Dionys von Halikarnass sagt (Antiqu. Rom. L. I., c. 58).

Als der Sohn des Achilles, Pyrrhus, während des trojanischen Krieges Thessalien verlor, kam er nach Dodona, fragte das Orakel, welches ihm rieth, sich in Epirus niederzulassen, die zum Orakel geflohene Enkelin des Herkules, Lanassa, zu heiraten, was Pyrrhus that, mit ihr acht Kinder zeugte, und eine Dynastie gründete (Justinus XVII., 3).

Die Calydonier wurden durch Dionysius, weil Callirrhoe die Liebe seines Priesters Coresus nicht erhörte, dergestalt bestraft, dass sie sich vor Wuth einander zerstörten; um gerettet zu werden, schickten sie nach Dodona, dessen Taubenorakel für die wahrhaftigsten gehalten wurden, und fragten sich an, was sie thun sollten. Das Orakel antwortete, Dionysius würde dann versöhnt werden, wenn Coresus die Callirrhoe, oder wer sich für sie dem Tode widmete, opferte (Pausanias. Achaica. L. VII., 21).

Den Atheniensen gab das Orakel zu Dodona Befehle, ihren Götterdienst einzurichten und die Opfer für Jupiter, Herkules, Apollo, Latona, Diana zu besorgen; so sagt auch Demosthenes: „Jupiter befahl den Atheniensen, dass sie ihm und der Dione unter anderen Geschenken auch einen Tisch von Erz opfern sollten.“ (In Midiam p. 611, edit. Wolf. Frankf. 1604 fol.)

Krösus schickte ebenfalls nach Dodona, bevor er sich zum Zuge gegen die Perser rüstete (Herodot. I., 46).

So oft die Griechen Colonien stiften wollten, fragten sie die Orakel; so, als die Lacedämonier gegen die Arkadier ziehen wollten, antwortete ihnen das Orakel: „Krieg ohne Thränen.“ Die Lacedämonier siegten, ohne jemand zu verlieren.

Strabo erzählt, die Böotier hätten nach Dodona geschickt und das Orakel befragt; das Orakel habe geantwortet, sie würden in ihren Unternehmungen glücklich sein, wenn sie eine verruchte That begiengen, worauf die Böotier die Priesterin ins Feuer warfen; es seien drei Priesterinnen. Den Böotiern pflegen seit dieser Unthat die Männer allein Orakel zu ertheilen.

Die Böotier brachten alle Jahre Dreifüße nach Dodona (Proclus de re poet. ap. Phot. p. 990).

Die Priesterin in Dodona, Phaënnis, die zu den Zeiten der Nachfolger Alexander's lebte, sagte hundert Jahre früher, als es geschah, den Einfall der Gallier in Kleinasien vorher (Pausanias Phoc. lib. X., c. 15).

Strabo nennt die Molosser unter den Völkern von Epirus als die wichtigsten (lib. VII., pag. 324), sowohl der Verwandtschaft (Abstammung) ihrer Könige wegen, als auch

weil bei ihnen das Orakel zu Dodona das älteste und berühmteste wäre. Als der König der Molosser in den Streitigkeiten der Lucaner und Tarentiner den letzteren zu Hilfe zog, trug ihm das Orakel auf, den Acheron und Pandosia zu meiden, weshalb Alexander, der diese Namen nur in Epirus kannte, sich umso leichter entschloss, nach Italien überzugehen, wo ihm sein Schicksal ereilte (Strabo, lib. VI., p. 256; Livius lib. VIII., 24).

Dieser vierhundert Jahre vor Christus gemachte Orakelspruch ist der letzte, den uns die Geschichte mittheilt. Das Orakel kam wahrscheinlich durch die Züge Alexanders und durch die grösseren Kenntnisse, die sich verbreiteten, in Abnahme; schon früh fieng das Orakel von Delphi an, als mehr im Mittelpunkte der griechischen Gesittung und Geschäfte, das von Dodona zu verdunkeln, und wurde in der Hand der griechischen Staatsmänner ein leichter zu befragendes und gefügigeres Werkzeug. Aristoteles spricht mit wenig Achtung von Dodona. Zerstört wurde das Orakel von Dodona übrigens, wie schon erwähnt — erst im Jahre 219 v. Chr. von dem ätolischen Heerführer Dorymachos (Polyb. IV., 67). — (Joseph Arneht, l. c. S. 8, 9, 10 u. 14.)

Zum grösseren Aufschwunge von Delphi trugen wohl am meisten das Blühen der Aristokratien und des bei ihnen so bevorzugten ritterlichen Gottes Apollo, sowie andererseits, doch im Zusammenhange hiemit, das Kräftigwerden der delphischen Amphiktyonie hauptsächlich bei.

Delphi.

Apollo wurde, wie die Dichter sangen, von Zeus nach Delphi gesandt, um Recht und Gesetz den Hellenen zu verkünden (Alcaei fragm., Döllinger S. 188).

Ursprünglich ist Gaia, Mutter Erde, die Besitzerin des Orakels; dann folgte die Themis, und es waren somit ihre Aussprüche Rathschlüsse des Zeus (Θέμιστες Δίος Odyss. XIV., 328), welche diese Göttin der gesetzlichen Ordnung und Gerechtigkeit verkündete; der Themis folgte hier Phoibe (die Strahlende, Tochter des Uranos und der Gaia, Mutter der Leto), welche den Sitz als Geburtsgeschenk dem Phoibos Apollo übergab (Äschylos, Eumeniden, 8); auch Ovid (Metamorph. XIII., 715) weiss, dass im Wettbewerbe der Götter die dodonische Eiche jetzt dem Apollo zutheil ward. Homer

(Ilias, IX., 405) spricht von dem Schatze Phoibos Apollons in „Pytho's klippigen Feldern“ und „von den Zeichen, die verkündigt Phoibos Apollon in der heiligen Pytho“ (Odyss. VIII., 79), denn Delphi war an jenem Orte, wo Apollo einst die Schlange Pytho getödtet haben sollte, von welcher That er der „Pythische“, seine Priesterin am Orakel die Pythia hiess.

Wie weit zurück in's Alterthum aber die Sage die Wirksamkeit von Delphi setzte, wird auch dadurch bewiesen, dass der Versicherung Plutarch's nach (Lykurg, 6) Lykurg (doch schon um 800) für seine Verfassung die Zustimmung der Pythia einholte, womit in gewissem Sinne auch Herodot (I., 65) übereinstimmt; ja, wie oben angeführt wurde, soll schon Inachus nach Dodona und Delphi geschickt haben.

Die eigentliche Blütezeit des delphischen Orakels ist vom 9. bis zum 5. Jahrhunderte (Perserkriege), und besonders während der Epoche der Colonisationen wurde kaum ein Auszug veranstaltet, ohne dass man früher die Weisung der Pythia eingeholt hätte; sie war die höchste, entscheidende Stelle über Krieg und Frieden, über Fragen des Völkerrechts und der Religion. Wie allgemein an die Aussprüche der Orakel geglaubt wurde, zeigt ausser dem Umstande, dass man sich fortgesetzt an dasselbe in grossen und kleinen Angelegenheiten um Rath wendete, die Sorgfalt, mit der man, falls der Erfolg der Weisungen des Orakels kein den Erwartungen entsprechender war, die Schuld auf sich selbst, d. h. auf irriige Deutung oder auf schlechte Ausführung schob (Beispiele bei Plutarch, Nic. 13, 14; Herodot I., 165) —, endlich die Ansicht des Sokrates, der es billigte, dass man, ohne das Orakel mit Dingen zu behelligen, die man selbst wissen könne, es über Angelegenheiten befrage, die der menschlichen Einsicht entzogen seien; der seinen Beruf mit erneutem Muthe übte, nachdem ihn das delphische Orakel den Weisesten der Sterblichen genannt hatte. So stützte Xenophon die Vertheidigung seines grossen Meisters auf den Umstand, dass er sich in der Verehrung der Götter und Heroen ganz nach den Weisungen der Pythia benommen habe (Memorab. I., 3, 1). Plato (leges VI.) verlangte geradezu, dass alle die Götterverehrung betreffenden Gesetze aus

Ansehen
der Pythia.

Delphi eingeholt und die Pythia ersucht werden sollte, bei der Wahl der Ausleger mitzuwirken.

Sage über die Auffindung von Delphi, und damit zusammenhängend die Art, in welcher die Orakelsprüche ertheilt wurden.

Hinsichtlich der Auffindung des Platzes von Delphi berichtet die Sage (Plutarch. Verfall der Orakel c. 42), „dass der Hirte Koretas zufällig an jene Felsenspalte gekommen sei, aus der beständig Hauch und Qualm sich entwickelte; er hatte nicht lange da gewieilt, als er anfieng begeisterte Worte auszustossen, welche im Beginne von den Anwesenden nicht beachtet wurden, später aber, als seine Prophezeiungen eingetroffen waren, Verwunderung erregten.“ Ähnlich diesem Vorgange sass auch später die orakelverkündende Priesterin auf ihrem Dreifusse, auf jener Felsenspalte und stiess einzelne mehr oder weniger zusammenhängende Worte aus, die dann zu einem Spruche vereinigt wurden.

Des Plutarch Deutung des Zustandes der Orakel, sowie der Ursachen des Verfalls derselben und Verwandtes.

Plutarch, der durch seine Bestrebungen hinsichtlich der Religion im allgemeinen, sowie durch seinen langen Aufenthalt und seine Bemühungen, Delphi zu neuem Glanze zu verhelfen (warum die Pythia ihre Orakel u. s. w. cap. 29), vor allem dazu berufen war, eine Deutung jener Dinge zu geben, hat über das delphische Orakel drei merkwürdige Abhandlungen geschrieben.*)

Nach Art der platonischen Gespräche werden hier besonders die Fragen erörtert, wie das Entstehen der Orakel zu erklären sei und wie es komme, dass dieselben unstreitig im Verfall begriffen seien.

Ohne auf eine genaue Analyse dieser interessanten Gespräche eingehen zu können, da dieselben auch ziemlich weitabliegende Fragen in sehr eingehender Weise behandeln, soll doch nichts Wesentliches von der Erörterung der soeben angeführten Fragen übergangen werden, und sind die nach der Meinung des

*) 1. Über den Verfall der Orakel. 2. Warum die Pythia ihre Orakel nicht mehr in Versen ertheilt. 3. Über das *E'* zu Delphi (übersetzt von Joh. Christian Felix Bähr, Stuttgart, 1835). (Über dem Tempel zu Delphi befand sich neben den bekannten Inschriften „Kenne dich selbst“ und „Nichts zu viel“ der fünfte Buchstabe des griechischen Alphabetes, E, über dessen Bedeutung an jener Stelle, wie es scheint, verschiedene Ansichten herrschten. Die im Nachstehenden angeführte literarische Gesellschaft entschied sich dafür, dass damit der Gegengruss an den Gott „Du bist“ = εὶ gemeint sei (l. c. 17, 20, 21), woraus sich ergeben würde dass damals wenigstens das εὶ wie εὶ ausgesprochen wurde.)

Übersetzers zweifelhaften, verdorbenen oder auf philologischer Deutung beruhenden Stellen nicht besprochen, um so viel als möglich nur den völlig klaren Sinn der Rede zu berücksichtigen.

Zunächst muss angeführt werden, dass die Theilnehmer an jenem Gespräche den verschiedensten Parteien angehörten und dass dennoch niemand unter ihnen war, der den Göttern nicht die schuldige Ehrfurcht zu zollen gewillt gewesen wäre, was auch (über den Verf. Orak. c. 16) ausdrücklich hervorgehoben wird, und darin noch mehr seine Bestätigung findet, dass (l. c. cap. 46) der grossen Vortheile gedacht wird, welche man der Gottheit „und der Vorsehung durch dieses Orakel in Kriegen, bei Gründung von Städten, bei Pest und Unfruchtbarkeit dankt“. Einer der Theilnehmer, Cleombrotus, führt noch aus seiner Zeit einen schlagenden Beweis von dem Eintreffen eines Orakelspruches bei einem seiner Bekannten an (l. c. c. 21); die Zerstörung und Versetzung so vieler griechischer Städte, das Erscheinen so vieler barbarischer Heere und der Sturz so mancher Reiche könnten für die Orakel Zeugnis geben. Auch das neueste Ereignis bei Cumä (wahrscheinlich die Zerstörung von Herculanum und Pompeji) sei schon längst von der Sibylle vorhergesagt worden (warum die Pythia etc. cap. 9), überhaupt sei die Pythia bis jetzt nie des Irrthums überführt worden (l. c. c. 29).

Hinsichtlich des Entstehens der Orakel wird vor allem daran erinnert, wie Plato in zweckmässigster Art der Vorsehung und dem, „was man jetzt Materie und Natur nennt,“ den richtigen Antheil zugeschrieben habe (l. c. 10) gegenüber den sogenannten Physikern. Vor allem sei auch Hesiod nicht zu vergessen (l. c. 10), der zuerst klar und bestimmt „vier Gattungen vernünftiger Wesen unterscheide, zuerst die Götter, dann viele gute Dämonen, dann die Heroen, und dann die Menschen, indem die Halbgötter zu den Heroen gerechnet werden. Andere aber nehmen bei den Seelen dieselben Veränderungen an, wie bei den Körpern; wie nämlich aus Erde Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer entsteht, indem die Substanz sich nach oben erhebt, so werden die besseren Seelen aus Menschen in Heroen, und aus Heroen in Dämonen verwandelt, aus den Dämonen vermöchten aber nur wenige, die längere Zeit durch Tugend gereinigt worden, vollkommen

der göttlichen Natur theilhaftig zu werden“. „Es sei auch ganz natürlich, dass Seelen, wenn sie auf Seelen stossen, ihnen Bilder der Zukunft zuführen, wie auch wir einander nicht alles mittelst der Stimme, sondern durch Schrift, ja selbst durch blosser Berührung oder durch den blossen Anblick manches, was geschehen ist, anzeigen und anderes, was geschehen wird, vorher andeuten“ (l. c. 38).

„Wenn die vom Körper getrennten Seelen oder die, welche überhaupt nie einen Körper besaßen, nach Hesiod (Werke und Tage 123) Dämonen sind, warum wollen wir denn den Seelen im Körper jene Kraft entziehen, durch welche sie im Stande sind, künftige Dinge vorherzuwissen und vorherzusagen?“ „Einige von ihnen sind wenig bemerkbar und halten sich verborgen, andere sind schwach und stumpf, andere, wie wenn man durch Nebel sieht oder im Wasser sich bewegt, unwirksam und träge, erfordern viele Pflege zur Wiederherstellung in den gehörigen Zustand, sowie Wegnahme und Reinigung alles dessen, was ihnen im Wege steht. Denn, sowie die Sonne nicht dann erst, wenn der Nebel entflieht, glänzend wird, sondern beständig glänzt und uns bloss im Nebel nicht recht hell und klar erscheint: ebenso erhält die Seele nicht dann erst, wenn sie gleich einer Wolke aus dem Körper entflieht, die Kraft des Vorhersehens, sondern sie besitzt sie schon jetzt, wird aber durch ihre Vermischung und Vereinigung mit dem Sterblichen geblendet. Man wird dies umsoweniger auffallend oder unglaublich finden, wenn man nur auf die der Vorhersehung entgegengesetzte Kraft der Seele, die wir Gedächtnis nennen, einen Blick wirft und in Erwägung zieht, was für ein grosses Werk diese Kraft verrichtet, indem sie das Vergangene aufbewahrt und aufbehält oder vielmehr vergegenwärtigt, denn das Geschehene ist nicht mehr, hat weiter kein Dasein; alles entsteht, vergeht zugleich, Handlungen, Reden und Gemüthsstimmungen, da die Zeit wie ein Strom alles mit sich fortreisst; so aber fasst eben diese Kraft der Seele, ich weiss nicht auf welche Weise, alles wieder auf und gibt ihm, obschon es nicht mehr gegenwärtig ist, das Aussehen und den Schein des Gegenwärtigen. Daher darf man sich, wie gesagt, nicht wundern, dass die Seele, indem sie über

das, was nicht mehr ist, eine Herrschaft ausübt, vieles von dem, was noch nicht geschehen ist, vorherrnimmt; dies ist ihr angemessener und mit ihrer Neigung übereinstimmend, da sie ihren Blick auf die Zukunft gerichtet hat und das Vergangene und Vollendete bloss in der Erinnerung behält, sonst aber ihm ferne bleibt“ (l. c. cap. 39). „Diese den Seelen innewohnende Kraft ist bisweilen schwach, blüht aber oft gleichsam auf. Die Weissagungskraft ist gleich einer unbeschriebenen Tafel unvernünftig und bestimmungslos, aber sie ist gewisser Empfindungen und Vorgefühle fähig und hält sich daher an die Zukunft, ohne sich in Vermuthungen einzulassen. Sie tritt aus der Gegenwart heraus durch eine Mischung und Stimmung des Körpers und so geht in ihr das vor, was wir Enthusiasmus nennen. Diese Stimmung überkommt nun den Körper oft von selbst, bisweilen aber auch durch Quellen und Dünste“ (l. c. 40). „Es scheint, dass die Seele in einer solchen Verbindung und Verschmelzung mit dem begeisternden Hauche steht, wie das Gesicht mit dem Lichte: Das Auge hat zwar die Sehkraft, aber es kann sie nicht gebrauchen ohne Licht, so bedarf auch die Seherkraft der Seele gleich dem Auge eines verwandten sie anzündenden und schärfenden Mittels“ (l. c. 42). „Im allgemeinen sei auf das früher Gesagte zurückzukommen, was Plato (Phädon c. 46, u. f.) zum Tadel gegen den alten Anaxagoras brachte, dass er viel zu sehr von natürlichen Ursachen abhängig gemacht hat, und daher bloss dem nachgeht, was durch die Körper nothwendigerweise bewirkt wird, hingegen das Warum und Wovon als die vorzüglichen Ursachen und Principien gänzlich übergangen hat; während demnach die ältesten Theologen und Dichter überall den bekannten Spruch des Orpheus anwendeten:

„Zeus ist Beginn, Zeus Mitte, von Zeus ist alles entsprossen,“

giengen ihre Nachfolger, die sogenannten Physiker, ganz von dem schönen und göttlichen Princip ab und suchten alles in Körpern und körperlichen Zuständen, in Veränderungen und Mischungen. Beider System ist mangelhaft, indem die einen das Weswegen und Wovon, die anderen das Woraus und Wodurch nicht kennen oder übersehen.“

„Plato selbst hat zuerst und am meisten unter den Philosophen beiden nachgeforscht; er führt zwar den Ursprung dessen, was durch Vernunft geschieht, auf die Gottheit zurück, aber er nahm der Materie nicht die zu ihrer Entstehung nothwendigen Ursachen, weil er wohl einsah, dass alles Sinnliche, da es durch diese Ursachen geordnet worden, nicht rein und unvermischt ist, sondern durch die Verbindung der Materie mit dem Verstand entsteht. Dies zeigt sich z. B. bei den Künstlern; so hat der berühmte Untersatz und das Gestell des Mischkruges, von dem Herodot spricht (I., 25) allerdings materielle Ursachen, Feuer, Eisen, Erweichung desselben durch Feuer und Erhärtung mittelst Wasser, ohne welches unmöglich ein solches Werk zustande kommen kann, aber die vorzüglichere Ursache, die dieses alles in Bewegung setzte und durch dasselbe wirkte, verlieh ihm die Kunst und die Vernunft. Dem Plato folgend schliessen wir weder die Gottheit noch die Vernunft von der Wahrsagung aus, da wir die Seele des Menschen als ihre Materie und den begeisternden Hauch oder die Dünste gleichsam als Werkzeuge oder plectrum betrachten“ (l. c. 47, 48).

In engem Zusammenhange nun mit der Frage, wie und durch welche Kräfte die Weissagung zustande komme, steht auch die Behandlung der zweiten, warum die Orakel im Verfall begriffen seien.

Dass dies im allgemeinen der Fall sei, wird zugegeben; es wird erzählt, dass noch bei Lebzeiten der Theilnehmer an jenem Gespräche die Orakel des Mopsus und des Amphilocheus (Pausanias I., 34; VII., 3) geblüht hätten und dies bei mehreren anderen der Fall gewesen sei (l. c. c. 45), während jetzt eigentlich nur mehr das von Lebadeia im Schwunge stehe. Einer der Theilnehmer des Gespräches, der Cyniker Didymus, zeigte in heftiger Weise seinen Unmuth darüber, dass man diese Frage überhaupt behandle, während man vielmehr sich darüber hätte berathen sollen, warum Apollo nicht schon längst der Sache müde war, da man ihm jetzt ganz müssige, abscheuliche, ja gottlose Fragen vorbringt, ihn wegen eines Schatzes, einer Erbschaft oder unerlaubten Heirat zurathe ziehe und Krankheiten und Seelenzustände vor ihm bringe, die man billig verleugnen oder verbergen sollte (l. c. c. 7).

Als Ursache des Verfalles der Orakel wurde die allgemeine Entvölkerung genannt, die sich über den ganzen Erdenkreis verbreite, unter der aber Griechenland so sehr leide, dass in seinem vollen Umfang jetzt kaum 3000 Schwerebewaffnete gestellt werden könnten, soviel als die einzige Stadt Megara zur Schlacht bei Platäa schickte. Im Gegensatze hiemit seien ja auch zu einer Zeit, wo die Bevölkerung sich sehr vermehrt hatte, zwei Seherinnen abwechselnd auf dem Dreifusse gesessen und eine dritte zur Aushilfe bestimmt gewesen; jetzt hingegen sei nur eine Seherin, was nicht zu tadeln, da sie für die das Orakel Befragenden ausreiche (l. c. c. 8).

Die Kraft des Hauches ist eine wahrhaft göttliche und dämonische Kraft; aber sie ist darum nicht unaufhörlich, noch unvergänglich, nie alternd und auf unendliche Zeit hinreichend. Die Kraft des Hauches wirkt nicht bei allen, ja nicht einmal bei denselben stets auf dieselbe Weise, sondern gibt nur einen Reiz und eine Veranlassung für die, welche für solche Zustände und Veränderungen empfänglich sind. Deswegen sieht man auch darauf, dass die Pythia ihren Leib rein vom Beischlaf halte; dadurch ist auch erklärlich, was mit der unlängst verstorbenen Pythia vorgekommen ist. Es waren Leute aus der Fremde gekommen, das Orakel zu befragen. Die Pythia trat wider ihren Willen und ohne Lust in das Heiligthum, und schon bei ihren ersten Antworten merkte man aus der rauhen Stimme, dass sie wie ein von Winden fortgerissenes Schiff sich nicht halten könne, weil sie von einem die Sprache hindernden bösen Wind erfüllt war; zuletzt war sie ganz verwirrt, stürzte unter furchtbarem Geschrei der Thür zu und warf sich auf die Erde, so dass nicht bloss die das Orakel Befragenden, sondern auch die Priester die Flucht ergriffen. Doch liessen sie bald darauf das Weib, das ohne Bewusstsein war, wegbringen, aber sie überlebte den Vorfall nur wenige Tage. Wenn nun die Kraft des Hauches bei denselben Personen so verschieden wirkt (l. c. c. 51), so lässt sich wohl auch denken, dass die Quelle und der Hauch einmal gänzlich versiegen könne, durch gewaltige Regengüsse erlöschen, durch eingefallene Blitze zerstreut werden (l. c. c. 44), wie man auch sonst Seen und Flüsse, warme Quellen gänzlich sich entfernen

und verbergen sieht. Ähnlich sind auch manche Bergwerke ganz eingegangen (l. c. c. 43).

Mit der Frage über den Verfall der Orakel steht im nächsten Zusammenhang die in einem eigenen Gespräche erörterte Frage: Warum die Pythia ihre Orakel nicht mehr in Versen erteile? Denn dieser Umstand schade, wie ausdrücklich (Warum die Pythia u. s. w. c. 17) hervorgehoben wird, am meisten der Glaubwürdigkeit der Orakel, weil man eins von beiden annehme: entweder die Pythia nähere sich nicht mehr dem Orte, wo die Gottheit sich befinde, oder der Hauch sei gänzlich erloschen und habe seine Kraft verloren. Das sei nun völlig unrichtig, denn wir halten ja auch die Philosophie nicht für gänzlich verloren, obschon die Älteren, Orpheus, Hesiod, Parmenides, Xenophanes, Empedokles und Thales, ihre Lehrsätze in poetischer Form vortrugen, während Spätere dies unterliessen. Ähnliches gelte von Aristarchus und Hipparchus, die doch die Astronomie nicht herabsetzten, weil sie in Prosa schrieben, während auch die älteren Astronomen ihre Lehre in Versen mittheilten (l. c. c. 18). So habe ja auch Lycurg seine einfachen Satzungen auf der Pythia Geheiss den Spartanern als Verordnungen u. zw. in Prosa gegeben (l. c. c. 19). Noch jetzt würden übrigens hie und da die Orakelsprüche in Versen gegeben (l. c. c. 20). Der Gebrauch der Rede gleiche dem Umtausch der Münze, welche durch den allgemeinen Verkehr giltig und bekannt wird, und zu einer anderen Zeit einen anderen Wert erhält.

Es war nun eine Zeit, wo man als gangbare Münze des Ausdruckes Verse, Lieder und Gesänge nahm und zu jeder geschichtlichen oder philosophischen, kurz zur Darstellung eines jeden Zustandes, welcher einen erhabenen Ausdruck erforderte, die Poesie und Musik gebrauchte. Denn das, was jetzt nur wenige verstehen, das hörten damals und freuten sich des Gesanges alle, Ackersleute und Vogelsteller, wie Pindar (Isthmische Hymnen, I., 67) sich ausdrückt, später aber änderte sich das Leben der Menschen mit ihren Schicksalen und Naturen, es entfernte der Gebrauch das Überflüssige, nahm den goldenen Kopfputz weg und die weichen Purpurkleider, legte den Kothurn ab, und so veränderte auch zugleich die Rede ihre Gestalt. Die Geschichte stieg von dem Vers-

masse wie von einem Wagen herab und durch die Prosa schied sich das Wahre vom Mythischen immer mehr; die Philosophie legte mehr Gewicht auf das Bestimmte und Belehrende, als auf das Staunenerregende, und bediente sich der Prosa zu ihren Untersuchungen. Da nahm auch Apollo aus den Orakelsprüchen das Dichterische, die dunklen Worte, die Umschreibungen und Unverständlichkeiten und hielt die Pythia an, indem er auf das Verständliche und Überzeugende hinwies, so mit den sie Befragenden zu sprechen, wie das Gesetz mit den Städten, die Könige mit den Völkern, die Lehrer mit den Schülern verkehren (l. c. c. 24). Unmöglich sei es jetzt, dass jemand Ungebildeter, der die Dichter nicht kennt, in poetischer Weise rede. So sei z. B. die jetzige Pythia von rechtmässiger untadelhafter Geburt, von unbescholtenem Lebenswandel, doch aus dem Hause armer Bauersleute, ohne irgend etwas von Kunst oder sonstiger Geschicklichkeit oder Fähigkeit mitzubringen, so sei sie zum Apollo gekommen, unerfahren und fast unwissend in allen Dingen, eine wahre Jungfrau der Seele nach (l. c. c. 22).

Mit der Deutlichkeit, an die man durch die Prosa gewöhnt wurde, kam auch der Wunsch, alles bestimmt und leicht zu lernen, daher man die Poesie, welche die Orakel umhüllte, beschuldigte, dass sie die Erkenntnis des Wahren hindere und Dunkelheit und Schatten durch Bilder, Räthsel und Zweideutigkeiten den Aussprüchen beimische (l. c. c. 25).

Dieses gewissen Doppelsinnes und der Dunkelheit bedurften früher die Alten, da ja mächtige Städte, hochstrebende Könige und Tyrannen sich in ihren Angelegenheiten an den Gott wendeten; dieser begnügte sich oft damit, das Harte und Rauhe der Offenbarung gleichsam durch die Strahlen der Poesie zu brechen. Auch durften Tyrannen nicht wissen, was ihnen bevorstände und ihre Feinde nicht kennen; diesen wurden die Orakel in dunkeln zweideutigen Worten gegeben, deren Sinn den Übrigen verborgen blieb, den Fragenden selbst aber bei einiger Aufmerksamkeit nicht entgehen konnte (l. c. c. 26).

Der grösste Vortheil sei aber gewesen, dass die in Versen gegebenen Sprüche besser im Gedächtnisse behalten wurden (l. c. c. 27). Jetzt nun fragt man den Gott über ganz andere Dinge. Es herrscht überall Friede und Ruhe,

der Krieg ist zu Ende, man findet weder Wanderungen von Völkern noch Aufstand, man sieht keine Tyrannenherrschaft und es herrschen in Griechenland keine Krankheiten oder Übel, welche kräftige oder starke Heilmittel erfordern. Daher fragt man jetzt nicht mehr über verwickelte gefährliche oder geheimnisvolle Dinge, sondern über geringfügige und allgemeine: ob man heiraten oder zu Schiffe gehen solle, man fragt über das Wachstum der Früchte und des Futters oder über die Gesundheit der Menschen; hier nun ein Silbenmass anwenden, Umschreibungen machen, veraltete Wörter gebrauchen, bei Fragen, welche einfache und kurze Antwort erheischen, könnte nur das Geschäft eines ehrgeizigen Sophisten sein, der, um zu prunken, das Orakel ausschmückte, nicht aber das Werk der Pythia (l. c. c. 28).

Sowie es immer Menschen gab, welche über die Zweideutigkeit und Dunkelheit der Orakel klagten, so fehlt es auch jetzt nicht an solchen, welche die allzugrosse Einfachheit tadeln und hierin ebenso ungerecht als kindisch verfahren. Denn wie die Kinder am Anblick eines Regenbogens oder eines Hofs um die Sonne oder eines Kometen mehr Freude haben, als an dem Monde und der Sonne selbst, so wünschen auch diese sich nun Räthsel, Allegorien und Metaphern, die doch nur Brechungen der Wahrsagung an der sterblichen Natur und an der Einbildungskraft sind; wenn sie aber keine befriedigende Ursache der Veränderung erfahren haben, so gehen sie weg und schmähen den Gott, statt uns oder sich selbst zu schmähen, weil sie nicht mit ihrem Verstande den göttlichen Geist zu ergründen vermögen (l. c. c. 30).

Wenn wir dieser höchst interessanten Erklärungsweise einige Bemerkungen beifügen wollen, so wäre es, um der Meinung Ausdruck zu geben, dass, wo ähnliche Verhältnisse obwalten, auch heute noch ähnliche Erfolge eintreten könnten. Wenn bei innigem religiösen Gefühle, bei dem heissen Wunsche, einzutreten für die Gefahren, die das, für diesen Fall, nicht als sehr ausgebreitet zu denkende Vaterland bedrohen, da dürfte, um mit Pausanias zu sprechen (s. oben), wohl wieder Ähnliches eintreten, d. h. in einer oder der anderen Weise sich eine „innere Stimme“ hören lassen. Man denke hiebei an die Jungfrau von Orleans.

Neben den im Vorstehenden schon genannten gab es ^{Griechische} noch mehrere auf ähnlichen Grundlagen beruhende und ^{Orakel} halb mit dem Namen „Apollinische“ belegte ^{ausserhalb} Orakel, so das ^{Dodona und} der Branchiden zu Didyma bei Milet, ein anderes zu Klaros bei Kolophon, eines zu Patara in Lykien u. s. w. Wir werden, wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem zu Delphi, nicht auf dieselben zurückkommen.

Ein besonderes Orakel, das mit vielen Schrecknissen und Fährlichkeiten umgeben war, war das des Trophonios,*) Sohnes des Apollo, zu Lebadeia. Pausanias hat selbst den Trophonios befragt und theilt also seine Erlebnisse mit (Pausanias, IX., 39). Wer willens war, das Orakel zu befragen, musste vorerst mehrere Tage und Nächte lang einsam, und einer bestimmten Lebensweise sich unterziehend, weilen; er trank hierauf aus der Lethe, sein Vorleben zu vergessen, und stieg durch eine finstere, schmale Spalte in ziemliche Tiefe hinab. Der weitere Vorgang ist nicht ganz klar, es scheint aber, nach Pausanias' Beschreibung, dass man zuerst die Beine und dann den übrigen Körper durch eine zweite Spalte mühsam drängen musste, um einer Quelle ausgesetzt zu werden, wobei dem Gaste übel mitgespielt wurde, „wie etwa der mächtigste und reissendste Strom im Wirbel einen Menschen hinabreissen würde.“ Beim Heraufkommen wird er von Priestern in Empfang genommen, die ihn darüber befragen, was er gesehen und erfahren habe. „Wer zum Trophonios hinabgestiegen ist, hat die Verpflichtung, seine Erlebnisse auf ein Täfelchen aufzuschreiben. Darauf wird er in die Kapelle des Daimon agathos, und der Tyche agathe, wo er auch die erste Zeit zugebracht hatte, geführt, während er noch ganz erfüllt ist von Schreck, und weder sich selbst noch seine Umgebung erkennt. Später erlangt er seine frühere Besinnung wieder und auch das Lachen kommt ihm zurück.“ Andere behaupten, dass, wer in der Höhle gewesen sei, nie wieder gelacht habe. (Athen., 14, 2; Cenob. 3, 51).

*) Trophonios soll ein Sohn des Apollo gewesen sein (Paus. IX., 37, 5). Im Tempel zu Lebadeia selbst, nicht in der Grotte, war von der Hand des Praxiteles eine Statue des Trophonios in Gestalt des Asklepios zu sehen. (Paus. IX., 38, 4.) Das Orakel des Trophonios, in einer Grotte unfern von Lebadeia wurde durch eine Weisung der Pythia aufgefunden. (Paus. IX., 40.)

Das Ganze erinnert theils an das, was von Mysterien bekannt wurde, theils an die Aufnahmsceremonien in die Freimaurerei, soweit sie veröffentlicht sind. (Leo Taxil, Révé- lations complètes sur la francmaçonnerie, Paris.)

Bei den Traum-Orakeln, z. B. des Äsculap bei Epidau- rus, auf Kos, zu Trika und Pergamum, wurde der Heilung- suchende — denn um Befreiung von körperlichen Leiden handelte es sich hier, — nach Fasten, Bädern, Frictionen, Opfergebräuchen und Segnungen, im Tempel auf das Fell eines geopferten Widders gelegt, wo er dann in der festen Überzeugung, der Mittheilung des Gottes gewürdigt zu werden, von Heilmitteln träumte, welche ihm in natürlicher Gestalt oder in Symbolen und Bildern gezeigt wurden; nöthigenfalls halfen die Priester mit Deutungen nach. Der Rhetor Aristides theilt mit: „Ich glaubte ordentlich den Gott zu berühren und sein Nahen zu fühlen; ich war dabei zwischen Wachen und Schlaf, mein Geist war ganz leicht, so dass es kein Mensch sagen und begreifen kann, der nicht initiiert ist.“ (Aristides I., p. 63 ff.; Döllinger l. c. 194.)

Ähnlich mag es mit den todtenbeschwörenden Orakeln gegangen sein, die übrigens in Griechenland kaum je sehr in Aufnahme gekommen sind, und von denen als einem bei den Kanaitischen Völkern gepflegten Greuel die heilige Schrift an verschiedenen Stellen erzählt. (Deuteron. 18, 11; Leviticus 20, 27, u. s. w.)

Neuntes Capitel.

Israel.*)

Eine Geschichte des Volkes Israel, auch nur in Umrissen, zu schreiben, liegt dem Plane dieser Arbeit völlig fern; doch muss es im Sinne unseres Strebens gelegen sein, aus den Ereignissen jene Momente hervorzuheben, welche massgebend für die spätere Gestaltung der Religionsform und somit für die Anbahnung des Christenthums von Seite dieses Volkes wurden.

*) Citate aus der heil. Schrift sind nach Dr. W. M. L. de Wette's Übersetzung, 3 Bde., Heidelberg 1839, entnommen.

Wenn wir uns das erste Auftreten des Volkes Israel in der Geschichte vor Augen halten, so war es schon damals, dass die Eigenthümlichkeiten desselben ausgeprägt dastanden. Schon Abraham brachte die Verehrung eines einzigen, geistigen Gottes nach Kanaan, und es war dies nicht etwa ein von ihm übernommener Cultus, denn sein Vater Therah und sein Bruder Nahor verehrten andere Götter (Josua, XXIV, 2).*) Auch Nahor's Sohn, Laban, verehrte die Theraphim, welche ihm die Tochter, Rahel, stahl. Das ganze Benehmen Laban's bei dieser Gelegenheit, der Traum, in dem ihm Jehovah Weisung ertheilte, die Art, in welcher er darauf mit Jakob Bündnis schloss, erweisen deutlich seine Scheu vor Jehovah, aber auch die Anhänglichkeit an seine alten Götter (I. Mos. c. 31, 19 ff.).

Freilich lässt sich nicht leugnen, dass auch Jakob gleichsam Bedingungen macht, um Jehovah als seinen Gott, ohne Einschränkung, anzuerkennen (I. Mos., XXVIII, 20—22; die förmliche Anerkennung erst I. Mos., XXXI, 53), und noch bei Michal, der Tochter Saul's und Frau David's (I. Samuel, XVIII, 27) finden wir die Theraphim im Gebrauche (I. Sam., XIX., 13 ff.).

Trotz dieser und mancher späteren Rückfälle bleibt aber Jehovah von Abraham's Zeiten an der Gott des Volkes Israel.

Wenn wir die Thatsache festhalten, dass schon in seinen Uranfängen das Hebräervolk einen geistigen Gott verehrte, so ist es für uns von untergeordneter Wichtigkeit, die histo- risch nicht zu lösende Frage zu beantworten, ob es plötzlich oder nach und nach zu dieser Überzeugung gelangte, oder wodurch ihm dieselbe wurde. Über die angeführte Thatsache selbst sagt Renan (Gesch. des Volkes Israel, deutsch von Schaelsky, Berlin, 1894, II., S. 472): „Seit der ältesten uns bekannten Zeit erkannte das wirklich „„ausgewählte““ Volk die Albernheit des Götzendienstes. . . . Die Weisen Israels spotteten darüber und riethen, alle solche Götter „„in die

*) „ . . . Josua sprach zum versammelten Volke: „Jenseit des Stro- mes wohnten Therah, der Vater Abrahams und der Vater Nahors, und dienten anderen Göttern. Da nahm Jehova euren Vater Abraham von jen- seit des Stromes und liess ihn ziehen durch das ganze Land Kanaan“ . . .

Mono- theismus.

Löcher der Maulwürfe und Fledermäuse“ zu werfen“ (Jesaia, II., 20).

Klar ist in allen Überlieferungen ausgesprochen, dass die benachbarten Völker diesen Cult nicht theilten, dass er den Hebräern ausschliesslich eigen war.

Mit der Annahme, dass in der ursprünglichen Befähigung des Volkes die Ursache des unter ihm Jahrtausende lang allein verbreiteten Glaubens an einen Gott gelegen sei, ist die Thatsache selbst durchaus nicht erklärt.

Wie dem aber immer sein, zu wie verschiedenen Deutungen man immer Zuflucht nehmen möge, darüber kann kein Zweifel obwalten, dass mit dem Durchdringen der grossen Lehre von dem einzigen geistigen Gotte unter den Hebräern die Erklärung auch ihres geistigen Lebens, sowie eines grossen Theiles selbst ihrer politischen Geschichte gegeben ist.

Gleich die Auffassung der Uranfänge der Welt kann dann nur eine solche sein, wie sie den Hebräern eigen ist. Sobald Gott geistig ist, steht er ausser der sinnlichen Natur, ein Entwickeln derselben aus sich wird unzulässig, und es liegt dann die Annahme nahe, dass das Sinnliche dem Geistigen seinen Ursprung danke. So kommt es, dass bei den Hebräern die Idee der Schöpfung entstand, des ausschliesslichen Werdens des Sinnlichen durch den Befehl, durch den Ruf des Geistigen. Dieser geistige Gott erwählt die ihm allein anhängenden Hebräer gegenüber den sie umgebenden, den Götzen opfernden Nachbarvölkern zu seinem Volke, mit dem er einen Bund schliesst, d. h., er verspricht ihm, so lange es die Treue wahrt, das Land Kanaan, Glück und Wohlergehen.

Dieser mit Abraham geschlossene Bund wird mit seinen nächsten Nachkommen Isaak und Jakob durch Jehovah erneuert. Wegen Misswachses verlassen später die Hebräer das Land und ziehen nach Ägypten, wo sie vierhundertdreissig Jahre bleiben, bis sie, aus nicht hinlänglich aufgeklärten Gründen (wie es scheint, wurde in den von Ägyptern und Israeliten bewohnten Landstrecken bei dem raschen Zunehmen der israelitischen Bevölkerung die Nahrung zu wenig, daher die Fremdlinge harter Arbeit unterworfen waren) durch die Ägypter bedrängt, unter dem grossen und weisen

Gesetzgeber Moses Kanaan wieder aufsuchen und unter ihm und seinen Nachfolgern, den „Richtern“, das Land erobern. Die übrigen Bewohner Kanaans sind, eben wegen ihres Götzendienstes, Gottlose, die ausgerottet werden müssen, so die Moabiter, Ammoniter und Midianiter (z. B. IV., Mos., XXXI.; V., 7, 1 ff.; bes. Josua X., 40).

Das Gesetz, das den Hebräern in Jehovah's Namen gegeben wird, ist nicht minder ein staatliches wie ein religiöses. Der Staat wird unter Jehovah gestellt, er selbst tritt als König an die Spitze desselben, in seinem Namen wird Jahrhunderte lang regiert, und als das Volk, durch Umstände gedrängt, nach einem sichtbaren Oberhaupte verlangt, wird die Erfüllung dieses Wunsches wie ein der Schwäche und Vertrauenslosigkeit des Volkes gemachtes Zugeständnis betrachtet (I., Sam., VIII., 6 ff.). Selbst dann noch ist der König der Stellvertreter Jehovah's; das religiöse Gesetz bleibt mit dem staatlichen in genauester Vereinigung, und jedes Vergehen gegen das letztere wird als Verbrechen gegen das göttliche Gesetz bestraft. Auch das Vorgehen der Propheten, die Ausrottung des Hauses Ahab, sind Belege hiefür. Das staatliche Unglück ist die Folge der Untreue gegen Jehovah; nachdem aber dieselbe gebüsst ist, wird eine Zeit kommen, wo Jehovah seinem ihm unverbrüchlich treu ergebenen Volke den Besitz des Landes der Väter wiedergeben, sie aus der Zerstreuung in die Heimat zurückführen und ihre Macht weit unter den Völkern der Erde verbreiten wird. Mit diesen Lehren steht es auch im strengsten Einklange, wenn so häufig die staatliche Selbsthilfe geradezu verpönt ist und auf Jehovah hingewiesen wird, der sein Volk schützen wird vor den Mächtigen der Erde.

Dem Verhältnisse Jehovah's zum hebräischen Volke entspricht die eigenthümliche Institution des Propheten-Propheten. Der Propheten ganz besondere Pflicht ist es, dieses Verhältnis zu wahren und rein zu erhalten, sich allem entgegenzusetzen, was dasselbe gefährden könnte. Daraus ergibt sich auch, warum in den heiligen Büchern schon die ersten Männer, die durch unmittelbare Gegenwart Jehovah's begnadigt wurden, gegen den späteren Sprachgebrauch Propheten genannt wurden, wie Abraham, Isaak und Jakob; so auch

Moses (I. Mos. XX., 7; Psalm 105, 15; V. Mos. 10 ff.), während der letztere an einer anderen Stelle sogar höher steht als die Propheten (Moses XII., 6—8).

Im eigentlichen Sinne beginnt erst Samuel die Reihe der Propheten, ja, sie sind unter ihm bereits zahlreich (I. Sam. 10, 5 ff.), und wir hören damals schon von Prophetenschulen.

Die Aufgabe der Propheten war nach dem Obigen eine durch die Umstände gebotene, mannigfaltige und nach den Zeitverhältnissen in ihrer Erscheinung wechselnde, obgleich die Hauptaufgabe dieselbe verblieb. Sie waren stets begeisterte, von dem Worte Gottes erfüllte und in ihrem Bestreben keine Schonung kennende Männer, die unverbrüchlich von ihrer hohen Aufgabe überzeugt waren, zu der sie sich oft in eigenen Schulen heranbildeten (I. Könige XX. 35; II., Könige II., 3, 5, 7 ff.; I., Könige XVIII., 4). Gewisse Weissagungen und die Bestimmtheit, mit der sie vorgebracht wurden, lassen keinen Zweifel übrig, dass die Propheten von der vollsten Richtigkeit und der Tragweite des von ihnen Ausgesagten durchdrungen waren (Jesaias VII., XXIX., 1—8; und Jeremias bestimmte Weissagung über die Rückkehr des Volkes aus dem Exil). Hochgebildet, standen die Propheten über der grossen Menge, und es kam nicht selten vor, dass sie, ihres Berufes eingedenk, und der Gefahr nicht achtend, dem Könige und der Priesterschaft heftig entgegentraten, die beide oft genug geneigt waren, die Israel gewiesenen angestammten Pfade zu verlassen und „fremden Göttern“ zu dienen. Über den ungemein grossen Einfluss des Prophetenthums auf die Religion des israelitischen Volkes und somit auf die der späten Geschlechter, urtheilt Renan (ibid. II., S. 256): „Nur dem Prophetenthume verdankt Israel die beispiellose Stellung, die es in der Weltgeschichte einnimmt.“ Er nennt das Prophetenthum (ibid. 257) „das Knochengerüste der religiösen Geschichte der Menschheit“.

Bald wurden die Propheten durch ihr ganzes Streben auch auf politische Thätigkeit hingewiesen und dergestalt dem Könige und der Regierung oft höchst unbequem. Hiebei kam es unzweifelhaft vor, dass sie weit richtiger sahen als die eigentlichen Lenker des Staates, und dass sie theils aus gewöhnlicher, menschlicher, höherer Erkenntnis, theils in

der Begeisterung und höheren Eingebung Dinge voraussahen und verkündigten, die den anderen verborgen blieben.

Es muss hier hervorgehoben werden, dass ganz gegen die seitdem üblich gewordene Anwendung des Wortes „Prophet“ dieses, wie wir Ähnliches ja auch bei Sibyllen und Orakeln sahen, zunächst den Verkünder des Willens Gottes*) bedeutet, dem die Voraussicht der Zukunft als etwas gleichsam Nebenstehendes anklebt, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, dass viele gerade in einer Verkündigung der Zukunft das Bezeichnende des Amtes der Propheten sahen (I. Könige XX., 1 ff.; Jerem. XXVIII., 9), und dass gegenüber den vielen, die sich ungerufen zum Prophetenamte drängten, die Nichterfüllung dieser Weissagungen bei den „falschen Propheten“ mit den härtesten Strafen geahndet wurde (V., Mos. XVIII., 20, 22, auch V. Mos. XIII., 1 ff.; Jerem. XIV., 14, 15).

Die Zahl derer, die sich ungerufen zum Prophetenthum herandrängten, scheint eine grosse gewesen zu sein. Viele Propheten eifern gegen sie, so Isaias IX., 14, Ezechiel XIII., 4, Hosea IX., 7; am schärfsten Jeremias (an vielen Stellen bes. ausführlich und eindringlich Cap. XXIII; so auch im neuen Bunde Math. VII., 15).

Die Wurzel des für „Prophet“ geltenden hebräischen Wortes deutet auf einen hin, der benachrichtigt — belehrt ist (gleichsam ebulire, scaturire). Der Begriff eines „Nabi“ ist demnach nicht der eines Sehers und Verkündigers zukünftiger Begebenheiten, sondern bezeichnet gleichsam einen Dolmetscher zwischen Gott und dem Menschen, dem Jehovah sich offenbart, um durch ihn den Menschen kundzuthun, was er ihnen verkündigen will, mag sich dies auf die Zukunft beziehen oder auf Enthüllung des Wesens Gottes oder auf Offenbarung der Geheimnisse der Natur, oder auf Kundmachung des Gesetzes. Die LXX. haben zur Übersetzung „προφήτης“ gewählt, von προφημί, nicht in der Bedeutung „vorhersagen“, sondern „aussprechen“, also προφήτης eigentlich ein „Sprecher“, der die Willens-

*) Siehe ausser vielen hieher gehörigen Stellen, besonders die Berufung Moses durch Jehova und die Worte, die er ihm aufträgt, an die Ältesten des Volkes zu berichten (II. Mos., III., 14—16 und IV., 16); hieher zum Theil auch die Antwort: Bileams an Balak (IV. Mos., XXIII., 12).

meinung des einen einem anderen kundgibt. So nennt auch Dionys. Halic. (II., 73) die Priester „*προφῆται τῶν θαιῶν*“; Diodor. Sicul. (I., 2) die Geschichte *προφήτης τῆς ἀληθείας*; Plato (Phädrus, 262 D) die Dichter „*μούσων προφῆται*“; ganz besonders wird aber *προφήτης* von dem gebraucht, der das, was der *μάντις* im ekstatischen Zustande in abgerissenen, dunklen Worten ausspricht, auffasst, deutet und anderen kundmacht, und dessen Geschäft ist die *προφητεία*; die Verwechslung der beiden Dinge wird von Plato am angegebenen Orte vermerkt und getadelt.

Es ist selbstverständlich unmöglich, die Art, die Ursache im allgemeinen zu bestimmen, wie die Begeisterung in so hohem Grade erregt wurde, dass sie äusserlich zur Erscheinung gelangte; doch mag es gestattet sein, eine Stelle der heiligen Bücher anzuführen, die den Hinweis in dieser Richtung erbringt. Im IV. Buche Mosis (XII., 6) heisst es: „Jehovah sprach: Höret meine Worte! Wenn ein Prophet unter euch ist, so thue ich, Jehovah, im Gesichte mich ihm kund; im Traume rede ich zu ihm.“

Die Berufung der Propheten geschieht durch Jehovah. Die Offenbarung erfolgt öfter auch im Wachen, und gerade die Besonnenheit ist es, welche die Propheten in ihrem Gebaren von den Wahrsagern unterscheidet.

Auch die Verkündigung der Aussage des Propheten geschieht in sehr verschiedener Weise: in den frühesten Zeiten und in Augenblicken hoherregter Begeisterung, in Versen, sogar mit musikalischer Begleitung (I. Samuel X., 5, II.; Könige III., 15); später in Prosa*), und nach und nach wird das gesprochene Wort theilweise oder ganz durch das Geschriebene ersetzt.

Es mag des Zusammenhanges wegen gestattet sein, hier zu erwähnen, dass das Prophetenthum auch im neuen Bunde als fortlebend betrachtet wird, nachdem schon geraume Zeit, namentlich seit Maleachi (um die Mitte des fünften Jahrhdts. v. Chr.), die Prophezeiungen nicht nur geschwiegen hatten,

*) Vielleicht war in Israel ein ähnlicher Vorgang wie in Hellas, wo ja auch die poetische Form der prosaischen vorangiegt, und speciell die Orakelsprüche, ursprünglich in Versen, später in Prosa gegeben wurden (Vgl. Cap. 5 und Cap. 8).

sondern die Israeliten dieses Umstandes sich vollkommen bewusst waren, ja sogar Veranstaltungen für jene Zwischenzeit trafen, wo wieder ein Prophet erstehen werde (I. Makkab., 4., 46; besonders mit Bezug auf Simons Amt, 14, 41).

In diesem Sinne verkündet Petrus (Apostelgesch. I., 14 ff.) am Pfingstfeste (sich hiebei, wie zur neuerlichen Bekräftigung des Zusammenhanges des alten und neuen Bundes, auf Joël III., 1—5 berufend): „Und es geschieht „in den letzten Zeiten, spricht Gott, ich werde ausgiessen von „meinem Geiste über alles Fleisch, und es prophezeien eure „Söhne und eure Töchter, und eure Jünglinge schauen „Gesichte, und eure Ältesten träumen Träume. Und zwar über „meine Knechte und über meine Mägde werd' ich ausgiessen „in selbigen Tagen von meinem Geiste, dass sie weissagen.“ (Vgl. Paulus, I. Bf. a. d. Korinth., XII., 8. ff.; XIV., 1 ff.).

Von prophetischer Voraussehung im neuen Bunde geschieht Erwähnung in der Apostelgeschichte (XI., 28, und XXI., 11), ja, es wird kein Anstand genommen, das Erfüllte und ins Leben Getretene des Neuen Bundes weit höher anzuschlagen als alle Prophezeiungen des Alten Bundes (I. Korinther, XIII. 9; I. Petri, I., 10, II., 19; Matthäus XI., 11; Lukas VII., 28). — Wir werden übrigens hierauf am Ende dieses Capitels nochmals zurückkommen müssen.

So viel war über die Charakteristik des Prophetenthums und der Propheten im Allgemeinen zu berichten. Es wird im Nachstehenden noch öfter Gelegenheit geboten werden, auf die hebre Wirksamkeit einzelner Propheten zurückzukommen.

Die Einzelheiten der alten Geschichte des Volkes Israel sind so tief verwebt mit der modernen Bildung, dass sie hier nicht besonders berührt werden sollen; es gilt dies namentlich von der Geschichte Israels bis zur Zeit Salomo's.

Doch sei es erlaubt nochmals darauf hinzuweisen, welch' grosses, uns Menschen nicht erklärliches Wunder es immer bleiben wird, dass ausschliesslich in einem kleinen Lande, umgeben von Völkern, die zum Theil dem absurdesten Polytheismus huldigten, durch Jahrtausende, unter vielen Bewegungen der Ebbe und Flut, doch im grossen und ganzen sich der Monotheismus erhalten konnte. (Vergl. Bleek, Einleitung in die heilige Schrift des Alten Bundes, Berlin, 1860,

S. 412 ff.; Ranke, Weltgeschichte, I., 1, S. 37 ff.) Den schrecklichen Götzen der Nachbarvölker gegenüber war von allem Anfange an der Nationalgott der Israeliten ein moralischer Gott (vergl. auch Renan, *ibid.* II., 473).

Als grosses Wunder wird es immer gelten müssen, dass dieser Monotheismus aus demselben Lande und zu einer Zeit, wo sonst überall Erstarrung lag, neuverjüngt, von den bisherigen Banden des Particularismus und der engherzigen Auslegung befreit, über die ganze Welt seinen Flug antreten konnte.

Die Wendungen, die befruchtend hierauf eingewirkt haben, sollen in kurzem nachstehend erwähnt werden.

Theilung in zwei Reiche. Schon unter dem dritten Könige (975 v. Chr.) wurde das Land getheilt: Dem Sohne des immerhin grossen Salomo blieb in zwei Stämmen die Herrschaft über das eigentliche Juda, die zehn übrigen Stämme bildeten das Königreich Israel, rissen sich vom Tempel zu Jerusalem und dem levitischen Priesterthume los, führten neuen Cultus mit ägyptischem Bilderdienste ein, dem bald auch der Baalsdienst folgte.

Reich Israel von Salmannassar erobert (722 v. Chr.). Exil der zehn Stämme. Salmanassar, König von Assyrien, eroberte 722 v. Chr. das Königreich Israel und führte das Volk ins Exil. Nie mehr erreichten die zehn Stämme einen Schatten von Selbständigkeit. Sie wurden so völlig unter den Bewohnern des weiten assyrischen Reiches zerstreut, dass es unmöglich erscheint, nachzuweisen, was aus ihnen geworden ist. Am Tigris, im Gebirgslande von Adiabene an der Grenze von Armenien und dem eigentlichen Assyrien, nicht weit von Ninive (im heutigen Vilajet Mosul), leben Völkerstämme, die unter Armeniern und Juden als die Abkömmlinge der zehn Stämme gelten. (Weber I., S. 724.) An der Grenze zwischen der Türkei und Persien, in welche sich die Kurdenstämme theilen, leben Nachkommen der alten semitischen Völker, welche heute das Christenthum nach alten orientalischen Formen bekennen und dabei sich der syrischen Sprache bedienen. Namentlich sind dies die Nestorianer oder Chaldäer in Kurdistan, die bis zum Schahi-See, auf persischem Gebiete, verbreitet sind und directe Nachkommen der hieher versetzten syrischen Stämme Palästinas sein sollen, ja sie sind selbst, unter dem Namen Thomas-Christen, bis nach Indien verbreitet. (Handb. d. Geogr. v. Reuschle, Stuttgart. 1858, II.,

S. 506.) — An die Stelle der so Weggeführten wurden aus Babylonien, aus Cutha, aus Ava, aus Hemath und Sepharvaim stammende Ansiedler gebracht. (II. Kön., XVII., 24.) Mit den Resten der früheren israelitischen Einwohner bildeten sie später die Samariter. Doch scheint anfangs die Bevölkerung nur sehr spärlich gewesen zu sein, denn es wird (II. Kön. ebendas.) von dem Überhandnehmen wilder Thiere gesprochen.

Während so das Königreich Israel untergieng, wurde Juda auf ganz ausserordentliche Weise gerettet. Auch um dieses Königreich schloss sich immer mehr und mehr der eiserne Ring der Feinde, und es schien der Untergang ganz nahe. Umso ausserordentlicher war es, dass, obwohl Jerusalem von den Scharen des übermächtigen Feindes eingeschlossen war, obwohl das Volk gegen seinen König von Fremdlingen aufgehetzt wurde und so auch in dieser Hinsicht der Widerstand lahmgelegt zu sein schien, der Prophet, der auch früher (Jesaias XXX., XXXI., XXXII.) davor gewarnt hatte, Schutz anderswo als bei Jehovah zu suchen — mit der grössten Bestimmtheit sagte: „Darum spricht der Herr also vom Könige von Assyrien: er wird nicht kommen in diese Stadt und wird keinen Pfeil hineinschiessen, keinen Schild dagegen richten und keinen Wall dagegen aufwerfen, auf dem Wege, worauf er gekommen, wird er zurückkehren und in diese Stadt nicht kommen, spricht Jehovah. Und ich beschütze diese Stadt und rette sie um meinetwillen und um Davids, meines Knechtes, willen.“ (Jesaias XXXVII., 33—36.)

Rettung des Reiches Juda.

„In selbiger Nacht“ (heisst es übereinstimmend im II. B. der Kön. XIX., 35, und bei Jesaias, I. c.) „gieng der Engel Jehovah's aus und schlug im Lager der Assyrer hundertfünf- undachtzigtausend Mann, und als man sich des Morgens frühe aufmachte, siehe, da waren sie alle todte Leichen. Da brach Sanherib, der König von Assyrien, auf, zog fort und kehrte zurück und blieb in Ninive.“

Der Abzug Sanherib's und sein plötzlicher Rückzug in sein Heimatland ist eine ausser allem Zweifel stehende Thatsache, und es ist viel glaubwürdiger, denselben, worauf alles hindeutet, einer plötzlich ausgebrochenen Seuche zuzuschreiben, als die unter den Priestern der Ägypter umlaufende Sage anzunehmen, der Abzug sei dadurch bedingt worden, dass

ein Schwarm von Feldmäusen über Nacht die Köcher, Bogen und Handhaben der Schilder zerfressen und die Assyrer wehrlos gemacht habe. (Herodot II., 141.)

Die Entscheidung war gefallen, Jerusalem war befreit, und zwar nicht durch menschliche Klugheit oder männliche Tapferkeit; kein Jude konnte daran zweifeln, Jehovah selbst hatte den Schlag geführt, sein Prophet das unmöglich Scheinende, die Rettung, verkündet, der Herr selbst ausgeführt, was sein Diener in seinem Namen versprochen.

Nichts ist so sehr geeignet, zu zeigen, mit welchen Hindernissen die Festhaltung der Idee des Monotheismus in Juda zu kämpfen hatte, als die rasche Veränderung, die in dieser Beziehung mit dem Tode jenes Königs Hiskia, der die wundervolle Befreiung Jerusalems erlebt hatte, vorschieng. Fünfzehn Jahre nach jenem Ereignisse kam Hiskia's zwölfjähriger Sohn Manasse auf den Thron. Die dem Polytheismus ergebene Partei bemächtigte sich des jungen Herrschers, und ärger als je blühte die Götzendienerei; im Hause Jehovah's selbst wurden Götzenbilder aufgestellt, Astarten erhoben sich wieder, alle Greuel der syrischen Culte und des grausen Molochdienstes machten sich geltend. Es mag erwähnt werden, dass häufig genug von Rückfällen in die Vielgötterei die Rede ist, aber immer nur von derselben Art, während z. B. von ägyptischen Gottheiten und ihrer Verehrung nie gesprochen wird. Unter dem Volke scheint grosser Hass zwischen den Jehovah Ergebenen und den dem Polytheismus Huldigenden geherrscht zu haben. Manasses Sohn, Amon, fiel nach zweijähriger Regierung einer Verschwörung zum Opfer.

Erst der zweite Nachfolger Manasse's, Josia (638—608) betrat wieder andere Bahnen. Nachdem er zu urtheilsfähigem Alter gelangt war, that er alles, um wieder in den Wegen Jehovahs zu wandeln. Der Tempel wurde von dem Dienste der Astarte gereinigt, die Altäre der heidnischen Götter zerbrochen, die Haine ausgerottet, die Räucherer des Baal und der Sonne, und des Mondes und der Planeten „abgethan“, die Stätte der Haine „mit Menschenknochen angefüllt“, natürlich um sie dadurch in den Augen des Volkes als unreinigt darzustellen. . . . In dem achtzehnten Jahre seiner Regierung ereignete sich eine bedeutende folgenreiche Be-

Auch in Juda Götzendienst.

gebenheit: „Der Hohe Priester Hilkia sprach zu dem (in einer anderen Angelegenheit vom Könige an ihn abgesandten) Schreiber Saphan: Ich habe das Gesetzbuch gefunden im Hause des Herrn . . . und Saphan las das Buch dem Könige vor, und der König, da er hörte die Worte im Gesetzbuche, zerriss er seine Kleider . . . und sie giengen hin zu der Prophetin Hulda, die sprach: So spricht der Herr der Gott Israel: Dem Könige der Euch gesandt hat, sollt Ihr sagen: Darum, dass Dein Herz erweicht ist, und hast Dich gedehmüthigt von dem Herrn, so hab ichs auch erhöret, spricht der Herr . . . der König sandte hin und es versammelten sich zu ihm alle Ältesten in Juda und Jerusalem . . . man las vor ihren Ohren alle Worte des Buchs vom Bunde, das im Hause des Herrn gefunden war, und der König trat an eine Säule und machte einen Bund vor dem Herrn, dass sie sollten wandeln dem Herrn nach und halten seine Gebote, Zeugnisse und Rechte von ganzem Herzen und von ganzer Seele, dass sie aufrichteten die Worte dieses Bundes, die geschrieben stunden in diesem Buch. Und alles Volk trat in den Bund.“ (II. Könige c. 22, 23, ähnlich II. Chronik 34, 35).

Das so gefundene Buch war das zweite Gesetz, (Deuteronomium)*).

*) Anmerkung. Deuteronomium (zweites Gesetz) wurde das fünfte Buch Mosis deswegen genannt, weil die früheren Bücher Anfangs den Namen „des Gesetzes“ führten, später erst erhielt dasselbe den Namen „des fünf-bändigen Buches“, „Pentateuch“, „Altes Testament u. s. w.“

Im Allgemeinen bekommt man den Eindruck, dass die uns unter dem obigen Titel vorliegenden Bücher eine Reihe von Überarbeitungen erlitten haben. In den, der Sprache u. s. w. nach, ältesten Stellen kommt überall von der Gottheit das Wort „Elohim“ in Anwendung, welches ein „appellativer Begriff“ ist, die Gottheit im Allgemeinen bezeichnet, und wie von dem wahren Gotte, so auch von den falschen Göttern der Heiden gebraucht werden kann.“ (Cleek, „Einleitung in das alte Testament,“ Berlin, 1860, S. 239). Nach Renan (l. c. II., 251/2) sind „Elohim“ die „Naturkräfte, daher das Wort gewöhnlich im Plural gebraucht wird, wogegen bisweilen einer mit der Bezeichnung „El“ oder „Elohim“ als Einzelwesen handelte und alle materiellen und geistigen Erscheinungen hervorbrachte.“ Das Wort „Elohim“ gehört der Zeit an, wo die Stammväter der Israeliten andern Göttern huldigten (Josua, XXIV 2), es behielt später seine Pluralform bei, diente aber zur Bezeichnung des Einen Gottes, besonders wenn von seiner kosmischen Thätigkeit die Rede ist, während er in seinen Beziehungen zum Bundesvolk „Jehova“ hiess (Döllinger, Heidenth. Judenth. S. 822). Es scheint, dass der Name

Deuteronomium und seine Verschiedenheit von den früheren Büchern Mosis. Geschichtliches über die fünf Bücher Mosis.

Ohne auf die so oft discutierten Fragen, wer der Verfasser dieses Buches sei, in welcher genauen Epoche dasselbe

„Jehova“ und „Jahve“ vor Moses gar nicht gebräuchlich war oder wenigstens erst nachher allgemeiner wurde; bis Exodus (natürlich in dem Texte) wurde immer nur der Name „Elohim“ gebraucht. Hierauf gestützt, spricht man von älteren (Elohistischen) und von späteren (Jahvistischen) Bearbeitungen, da „Jehova“, wie eine Art von Eigennamen, stets Bezeichnung des einen wahren Gottes ist, wie er sich dem Bundesvolke geoffenbart hat (Bleek, *ibid.*). Man ist so weit gegangen, diese Unterschiede für einen grossen Theil des Textes nachweisen zu wollen, so z. B. Ewald (Gesch. des Volkes Israel), der vom „ersten, zweiten u. s. w. Erzähler“ spricht, so noch besonders in der Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche (fortgeführt von Dr. Albert Hauck, Leipzig 1883 XI. Bd., Art. „Pentateuch“).

Der gesammte Pentateuch scheint neuerdings durch Esra und Nehemia überarbeitet worden zu sein.

Als später die Juden immer zahlreicher sich ausser ihrem Vaterlande ansiedelten und ihre Muttersprache mehr oder weniger vergassen, wurde für sie die Übersetzung in die ihnen allgemein geläufige griechische Sprache veranlasst. Dieselbe erfolgte ungefähr um die Zeit der Regierung des zweiten Ptolomäers, und wurde wegen der sagenhaften Anzahl der Bearbeiter (sechs aus jedem Stamm) die Septanginta genannt. Derselben war der hebräische Text zu Grunde gelegt, welcher zur Zeit der Gestaltung des jüdischen Kanons allgemeine Gültigkeit hatte. Die hebräischen Handschriften des alten Testaments, die sonst cirkulieren, sind verhältnismässig jung, während die übrigen sämmtlich auf die obengenannte ältere Gestaltung zurückweisen, und etwaige Abweichungen accommodierten sich derselben. Freilich lässt sich die Zeit, in welcher der Kanon vollständig abgeschlossen wurde, nicht ganz genau präcisieren, dürfte aber um die Zeit der Zerstörung Jerusalems fallen, und jedenfalls sämmtliche jetzt in den Kanon aufgenommenen Werke immer in demselben ihren Platz gehabt haben (Bleek, I. c. 674, 681, 722).

Die LXX. wird auch bis heute in der griechischen Kirche fortwährend gebraucht (Bleek, I. c. 779); in der Katholischen Kirche hingegen ist die von dem heil. Hieronymus nach dem hebräischen Texte gefertigte lateinische Übersetzung, die „Vulgata“ im Gebrauche, welche derselbe nach der Anforderung vieler Freunde verfertigte, die bei Disputationen mit den Juden in Verlegenheit kamen, zu bestimmen, was der hebräische Text dieser Bücher enthalte, was nicht. Diese Übersetzung wurde mit Unterstützung, ja mit Unterweisung durch jüdische Schriftsteller von Hieronymus verfasst, der auch hinsichtlich der Erklärung des alten Bundes vielfach ihren Rath benützte; die Folge hievon ist, dass die Übersetzung des heil. Hieronymus oft, sowohl im Allgemeinen als im Besonderen sich an die in den Schulen recipirte Erklärung anschliesst, und daher häufig mit den Erklärungen der späteren Rabbiner übereinstimmt.

Die Arbeit des Hieronymus erhielt aber erst später allmählig und vom siebenten Jahrhundert ab allgemein kirchliche Anerkennung (Bleek, I. c. an mehreren Orten, bes. S. 746).

geschrieben wurde, u. dgl. mehr, einzugehen, können wir uns nicht enthalten, folgende Bemerkungen über dasselbe zu machen.

Das Buch ist so gleichartig in der Sprache und seinem ganzen Charakter, dass dasselbe in der uns vorliegenden Gestalt höchst wahrscheinlich, im Allgemeinen wenigstens, von einem Schriftsteller herrührt, welcher die Gesetzgebung und Geschichtserzählung der anderen Bücher Mosis kannte und dieselbe durch das vorliegende Werk erweiterte. Ohne Zweifel lag eine Erweiterung der Gesetzgebung mit Beziehung auf die zu seiner Zeit vorwaltenden Verhältnisse und Bedürfnisse in der Absicht des Verfassers; er wollte dem Volke nachdrücklich vor Augen führen, was es zu thun und zu lassen habe, um dem Willen und Gesetze Gottes zu entsprechen; er wollte dasselbe auf den Segen oder den Fluch hinweisen, den die Erfüllung oder die Übertretung dieses Gesetzes un-

Was den hellenistischen Juden die Septuaginta war, das bedeuteten den späteren Juden die chaldäischen Übersetzungen oder Paraphrasen des Alten Bundes, vorzugsweise Targums d. h. Dolmetschungen genannt. Es sind dies Übersetzungen oder Umschreibungen der alttestamentlichen Bücher aus der althebräischen Originalsprache ins Chaldäische, welche vor und nach Christi Geburt bei den Juden in Palästina und Babylonien die eigentliche Volks- und Landessprache war. (Bleek, I. c. 786).

Von den gedruckten Ausgaben des alten Testaments ist vorzüglich die Brescianer Ausgabe zu nennen (Brescia, 1494, kl. Quart), „sie wird nach dem Buchdrucker auch die Gersom'sche genannt und enthält einen theilweise eigenen Text mit manchen eigenthümlichen Lesearten“. Sie ist sehr selten, soll voll von Druckfehlern sein und ist für uns von besonderem Interesse, weil Luther aus ihr das alte Testament übersetzt hat (Bleek, I. c. S. 809; er bezieht sich hierbei auf Dan. Schulze's — Lehrer am Joachims-thaler Gymnasium in Berlin — vollständige Kritik über die gewöhnlichen Ausgaben der hebräischen Bibel, welche der sel. Dr. Luther bei seiner Übersetzung benützte.) Auch Dr. Julius Köstlin („Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 3. Auflage Elberfeld, 1883, I. S. 607“) schreibt: Für den hebräischen Text gebrauchte Luther eine Ausgabe des alten Testaments, welche in Brescia 1494 erschienen war (Die Berliner Bibliothek besitzt noch ein Handexemplar).

Es sei hier gestattet zu bemerken, dass nach Köstlin (*ibid.* I., S. 490) für die Übersetzung des Neuen Testaments „ohne Zweifel“ derjenige griechische Text zu Grunde gelegt wurde, welchen Erasmus — „noch ohne genügende kritische Vorarbeiten“ — im J. 1519 hatte drucken lassen. Luther erhielt sodann im Herbst einen Druck des neuen Testaments durch den Strassburger Juristen Gerbel, welcher von diesem veranstaltet, jedoch fast nur ein Abdruck des Erasmischen war.

ausbleiblich mit sich führen werde. Darum wird die mosaische Gesetzgebung im Überblick und in mehr zusammenhängender Weise vorgelegt, werden solche Gesetze hervorgehoben, deren Einführung damals ein besonderes Bedürfnis war, die früheren Gesetze zum Theil in etwas veränderter Gestalt gegeben, wie es den Verhältnissen der späteren Zeit angemessen war.

Zum Theil wurden, der neuen Lage Rechnung tragend, auch neue Verordnungen aufgenommen.

Hierher gehören die Gesetze in Bezug auf die Verhältnisse der Priester und Leviten (vgl. Numeri XVIII., 20, 32, und Deuteron. XIV., 22—29, XII., 18, XXVI., 12); hinsichtlich des Einkommens der Leviten werden die denselben (nach Numeri XXXV., 1, 8) zugewiesenen Wohnsitze im Deuteronomion nicht mehr besprochen, so dass die Leviten unter den übrigen Israeliten zerstreut lebend erscheinen. So heisst es (Deuteron. XIV., 27): „Und der Levit, der in Deinem Thor ist, Du sollst ihn nicht verlassen, denn er hat kein Theil noch Erbe mit Dir.“ (Ebenso XIV., 29, und an vielen anderen Stellen.) Ferner wird nunmehr die locale Einheit des Opferdienstes, der bestimmte Sitz der Bundeslade betont (Deuteron. XII.). In Betreff der Cultusstätte stimmen die deuteronomische Gesetzgebung und die der mittleren Bücher Mosis darin überein, dass sie den Sitz des Heiligthums als den Ort betrachten, wo alle Opfer darzubringen seien (Levit. I., 7, und an mehreren Stellen). Auch Exod. XX., 21, gestattet nicht ausdrücklich gleichzeitiges Opfern an mehreren Orten, doch wird der Sitz des Heiligthums nicht als fester benannt und überhaupt nicht bestimmt, dass nur an einem Orte geopfert werden dürfe. Dagegen befiehlt das Deuteronomische Gesetz, dass die in ihrem Lande wohnenden Israeliten alle heidnischen Cultusstätten vernichten und Jehovah nur an dem einen Orte, den er sich zu seiner Wohnung wählen werde, opfern sollen (V. Mos. XII., 5, 11, 14, 18, 21, 26).

Nicht immer wird die Furcht vor Jahve ausschliesslich, sondern auch die Liebe zu ihm betont (V. Mos. XI., 22; XXXI., 12; XIV., 24; X., 20; VI., 5; X., 12; XI., 1; XIII., 22; XIII., 4; XIX., 9; XXX., 6; XVI., 20); ja der Gesetzgeber sucht „das unabsehbar Mannigfaltige des Gesetzes unter

eine höchste Wahrheit zu bringen, und diese Wahrheit ist eine neue, welche in dem alten Gesetze noch nicht so stark und als so herrschend hervorgehoben war, die aber seit Jesaia eine bleibende Wahrheit der alten Gemeinde wurde. Es ist die von der Liebe als dem höchsten in Gott, so dass der Mensch Gott lieben und aus Liebe zu ihm alle einzelnen Gebote halten soll, weil Gott ihn zuerst geliebt (bes. V. Mos. VI., 4—9; VII., 6—11, weiter XI., 1; X., 15; XXIII., 6; mit X., 12 ff.; XIX., 9 und zum Schluss XXX., 6—20), woraus der Schluss leicht folgt, dass der Mensch ebenso den Mitmenschen lieben müsse (V. Mos. X., 18); wiewohl diese ganze Wahrheit hier immer noch so beschränkt erscheint, dass, da Israel der nächste Gegenstand der göttlichen Liebe ist, auch dessen menschliche Liebe sich wohl auf Volksgenossen, und noch mehr auf Hilflose und Schützlinge, nicht aber auf die Duldung von Kananäern, Moabäern und Ammonäern in der Gemeinde erstrecken soll.“ (Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Göttingen, 1847, 3. Bd. S. 383 ff.) Neben der strengen Einschärfung der Vertilgung und Ausrottung der Feinde (V. Mos. II., 24; VII., 16, 20; XX., 13) werden die Landesbewohner, besonders die Überbleibsel der alten Landeseinwohner, doch auch die fremden Einwanderer (Garrims, Schützlinge) der Billigkeit empfohlen (V. Mos. I., 16; X., 18 ff.) Auch den Sklaven gegenüber kommt grössere Milde zum Vorschein, und es ist dies vielleicht überhaupt der älteste Versuch einer Milderung dieses Joches: wenn ein Hebräer für sechs Jahre verkauft worden war, so soll er im siebenten mit Geschenken freigelassen werden. Eine Milderung der Sitten führte auch das (V. Mos. XIX., 1 ff.) eingeführte Asylrecht herbei. Überdies müssen nicht mehr Väter wegen der Söhne sterben und umgekehrt (V. Mos. XXIV., 16; vgl. II. Kön. XIV., 6; Jeremias XXXI., 30, und dagegen II. Mos. XX., 5, woher V. Mos. V., 9).

„Nachdem die Schreibekunst sich mehr verbreitet hat, soll jetzt (V. Mos. XXIV., 1, 3) der Mann seinem Weibe, das er verstösst, einen Scheidebrief geben.“

„Die königliche Macht wird gesetzlich so beschränkt, wie die zum Theil bitteren Erfahrungen es dringend anrathen (V. Mos. XVII., 14—20).“

Die prophetische Macht wird als Nothwendigkeit anerkannt, aber mit Bestimmung der verdienten härtesten Strafe gegen falsche Propheten und mit der Aufforderung, die Ansprüche jedes Propheten wohl zu prüfen (V. Mos. XIII., 2–6; XVIII., 9–22).

Mit eintägiger Feier des Pascha im Neumonde (V. Mos. XVI., 1; vgl. II. Mos. XIII., 3, 5; XXIII., 15; XXXIV., 18) wird zu ursprünglicher Einfachheit zurückgegangen.

Allen diesen Bestimmungen gegenüber ist aber im Deuteronomium überall nur von zeitlicher Belohnung die Rede (z. B. V. Mos. XXX., 9 ff.). „Der Herr, dein Gott, wird dir Glück geben in allen Werken deiner Hände, an der Frucht deines Leibes, an der Frucht deines Viehes, an der Frucht deines Landes, dass dir's zugute kommt.“

Die Regierung des frommen Josias war durch viel Unglück heimgesucht. König Necho von Ägypten rüstete eine Flotte aus und landete an der phöniciischen Küste. Der jüdische König machte sich auf, dem Feinde zu begegnen. Der Schlag erfolgte bei Megiddo (608). Die Juden wurden gänzlich besiegt, ihr König auf den Tod verwundet. Ein Sohn desselben ward von den Ägyptern mit vielem Volk gefesselt abgeführt und starb nach einigen Monaten. Dessen Bruder Jojakim wurde von Pharao zum König über Juda bestellt. Doch nicht lange sollte das Kriegsglück der Ägypter dauern. Zwei Jahre nach jenem Siege bei Megiddo kam die Kunde, dass Ninive dem Andrange der Meder und Babylonier erlegen, ein neues babylonisches Reich erstanden sei. Wiederum, wie schon früher öfter, und wie auch später durch seine ganze Geschichte zu berichten sein wird, sollte Juda erfahren, wie ungünstig seine Lage zwischen mächtigen Nachbarn sei.

Nach mehreren Wechselfällen erschien der neue König der Babylonier, Nebukadnezar, in Syrien. Sogleich bei seinem Anzug unterwarf sich König Jojakim. Ammoniter und Moabiter wurden unterworfen, und nun gieng es gegen die Philister. Wahrscheinlich hatte Nebukadnezar hier schwereres Spiel; drei Jahre, nachdem er sich zum Vasallen des Babylonierkönigs erklärt hatte, finden wir König Jojakim von Juda mit Necho von Ägypten verbündet. Auch diesmal hatten die Propheten gegen dieses Bündnis gewarnt; es war dem Lande

König Josia.
Schlacht bei
Megiddo.

nicht zum Heile. Die Waffen des Babyloniers kehrten sich alsbald gegen Juda, wo soeben Jojakim gestorben war. Jejoncha war sein Nachfolger (I., Chronik III.). Nebukadnezar belagerte nun in eigener Person Jerusalem. Nach nicht langer Vertheidigung öffneten sich die Thore, Juda's König überantwortete sich mit seinem ganzen Hofe dem Sieger, der ihn nach Babylonien abführen liess. Mit dem Könige wurde alles, was Waffen trug, wurden alle Vornehmeren in die Gefangenschaft fortgeschleppt, so dass nur gemeineres Volk und dies ohne Waffen zurückblieb. Wie früher durch die Ägypter ein König in Juda gesetzt wurde, so bestellten jetzt die Babylonier den einzig überlebenden Sohn des Königs Josias zum Herrscher des Landes, nachdem er seinen Namen in Zedekia umgewandelt und ihnen Treue geschworen hatte. Doch finden wir ihn mehrere Jahre später wieder auf Seite der Ägypter. Die herbeieilenden Babylonier umzingelten das unglückliche Jerusalem, in dem Hunger und Krankheiten wütheten. Dem Könige gelang es, sich durchzuschlagen, doch wurde er bei Jericho eingeholt und zum Gefangenen gemacht. Überdrüssig des hartnäckigen Widerstandes und in der Nothwendigkeit, sich des für ihn der Nähe von Ägypten wegen so wichtigen Landes bleibend zu versichern, schritt Nebukadnezar, der sich das erstemal vergleichsweise milde gezeigt hatte, zu den strengsten Massregeln. Die Kriegshauptleute und Verwandten des Königs wurden vor seinen Augen getödtet, Zedekia selbst geblendet und mit dem grössten Theil der Einwohner in die Gefangenschaft fortgeführt. Auch über die Stadt brach ein furchtbares Gericht los. Die Mauern derselben und die bedeutenderen Gebäude wurden geschleift, der Tempel, den Salomo einst gebaut hatte, zerstört und die Kostbarkeiten desselben, darunter auch die beiden Melkart-Säulen und das „Meer“ abgeführt (II. Kön. XXV., 13, 16, 17). Nur der Bundeslade wird nirgends Erwähnung gethan.

Jerusalems Eroberung und die zweite Wegführung unter Zedekia hatte den letzten staatlichen Zusammenhang zerstört, den das Volk Israel bis dahin bewahrt hatte, nachdem schon früher die erste Wegführung, die der jugendliche König Jejoncha mit seinen ehemaligen Unterthanen theilte,

Zwei Wegführungen der Bewohner Juda's ins Exil.

und damit im Zusammenhang die vor hundertsechsdreissig Jahren erfolgte Erstürmung Samariens durch die Assyrer die Hoffnung aufzuheben schien, dass ein Volk nahe der Küste des Mittelmeeres erhalten bleiben werde, welches die reinere Idee eines einzigen geistigen Gottes zu bewahren in stande sein würde.

Baby-
lonische
Gefangen-
schaft und
die durch
sie bewirkte
Umwand-
lung des
Volkes.

Glücklicherweise hatte das Schicksal der Stämme, die das Reich Juda gebildet hatten, doch einen andern Charakter als jenes der, wie früher dargestellt worden ist, in „alle Winde“ zerstreuten Stämme des ehemaligen Reiches Israel. Den nun ins Exil geführten früheren Angehörigen des Reiches Juda wurde in viel höherem Grade Alles gewährt und belassen, was die Selbständigkeit eines Volkes zu wahren vermag. Sie wohnten in einem verhältnismässig engeren Bezirke, am Einflusse des Chaboras in den Euphrat, die Priester und Leviten lebten unter ihnen, sie führten ihre heiligen Bücher mit sich, ja selbst ihr König, wenngleich im Gefängnisse, weilte im Lande. Die Behandlung der Juden von Seite der Sieger war so mild, dass ihnen die Erwerbung von Grundstücken und Handelsthätigkeit gestattet wurde, vielleicht lebten sie sogar unter Stammesältesten, es wird in den Geschichtsbüchern hervorgehoben, dass Jejoncha, freilich erst nach langen Jahren, aus dem Gefängnisse befreit wurde und solange er lebte, an der Tafel des Königs speiste (II. Kön. XXV., 29, und Jerem. LII., 32 ff.).

Gerade die Gefangenschaft in Babylonien musste die Veranlassung zu den grössten Veränderungen im Charakter der Juden abgeben. Hatten die Propheten die Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels vorhergesehen, hatten sie dieselbe als Strafe des durch die Abgötterei beleidigten Jehovah bezeichnet, so hatten sie auch verkündigt, dass beide wieder aufgebaut werden, ein neues Jerusalem, ein mächtiges jüdisches Reich wieder entstehen würde, sie hatten mit Bestimmtheit den Untergang des babylonischen Reiches geweissagt. Das genaue Eintreffen des vorgesehenen Unglückes der Söhne Jakob's, des durch die Propheten verkündeten Falles von Ninive, war ein wichtiger Grund mehr, auch an der Erfüllung der glorreichen Wiederentstehung Israels und der Vernichtung des babylonischen Reiches nicht

einen Augenblick zu zweifeln, die ja auch von denselben als wahr erfundenen Propheten verkündigt wurden. (Vgl. z. B. Jesaia XXI., 1, XXIV.—XXVII., Jeremia L. und LI.) Wenn das Prophetenthum in der ersteren Zeit seines Bestehens sich im Allgemeinen belehrend, doch oppositionell gegen das Königthum verhalten hatte, wenn diese letztere Seite durch Elias und Elisäus an Schroffheit noch zunahm, die späteren Propheten ohne Unterlass auf die schon bereiten Strafgerichte Jehovah's hinwiesen, jetzt trat der grosse Prophet Ezechiel vornehmlich als Tröster seines Volkes auf und verhiess auf das bestimmteste das Ende des Leidens, den Wiederaufbau des Tempels, ja er gieng so weit in seinen Gesichten, die Wiederherstellung desselben in seinen geringsten Einzelheiten zu bestimmen. (Ezech. XL.—XLVIII.)

Ohne Unterlass sagte er den Juden die Rückkehr in die Heimat vorher. (Vgl. z. B. XXIX.; XXXVI.; XXXVII.) Jedes Ereigniss wurde von den Verbannten in diesem Sinne gedeutet, jede Bewegung im weiten Reiche — und noch unter Nebukadnezars Regierung fehlte es nicht an solchen — in Verbindung mit diesen Weissagungen gebracht, als nun vollends unter den auf Nebukadnezar folgenden schwachen Regenten das babylonische Reich immer mehr und mehr verfiel, zweifelte wohl kein Jude mehr an der vollen Erfüllung des Wortes der Propheten.

Unter solchen Umständen war es denn auch ganz begreiflich, dass die Juden, die früher so oft ihre Abgeschlossenheit von anderen Nationen beklagt hatten, jetzt in der Fremde innig und fest an allem, was national war, hielten, dass sie, denen die Verbannung als Strafe für vergangene Frevel, als Läuterung galt, deren Ende von der Innigkeit des Jehovahcultus abhieng, jedes Vergehen in dieser Richtung nicht bloss als eine moralische Verletzung, sondern als ein nationales Verbrechen ansahen, das des höchsten Hasses der ganzen Gemeinde wert war. Es liegt in der Natur solcher Verhältnisse, dass trotz des warmen Zusammenhanges im Volke und innigen Festhaltens am vaterländischen Cultus doch einzelne Begriffe, vielleicht ohne dass man dessen so bald gewahr wurde, Modificationen erlitten. So wurde der Begriff Jehovahs, als Stammgottes der Israeliten, gänzlich

verlassen und der einer allgemeinen geistigen Gottheit gewann immer mehr Anhänger. Gleichzeitig nahm der Einfluss der Priester zu, welche die Tröster und Lehrer so vieler weniger Gebildeten wurden. War es doch der Gottesdienst, dernicht nur als Gemüths- und Herzens-, sondern auch als Verstandesinteresse das Innere der Israeliten erfüllte, ihnen ebenso geistliches als weltliches Anliegen wurde und letzteres umsomehr, als von einem Hinweise auf Unsterblichkeit noch immer nicht die Rede war, mithin die Anhänglichkeit an Jehovah Güter und Gnaden ausschliesslich in diesem Erdenleben zur Folge hatte.

Schien den Israeliten schon früher jedes Ereignis ihr endliches, von den Propheten so sicher verkündetes Schicksal unmittelbar berühren zu müssen, wie jeder, dessen Gedankenrichtung auf Einen Gegenstand ausschliesslich gespannt ist, überall diesen und nur diesen im Spiele sieht, so wurden sie umsomehr mit Jubel erfüllt, als des grossen Cyrus erste Schritte den Welterschütterer verkündigten. Der Jubel wuchs, als Schlag auf Schlag erfolgte, als zuerst der Meder Reich zusammenbrach, als dann die grosse lydische Macht in Kleinasien stürzte und mit jedem Schritte die Gewissheit zunahm, dass die morsche babylonische Herrschaft sich beim Zusammenreffen nicht gegen den persischen Riesen würde zu halten vermögen.

Diesem sehnlichen Erwarten gab ein neuer Prophet, der jüngere (babylonische) Jesaia, den beredten Ausdruck (XLIV. 26—28, XLV., 1—6. *) Mit der grössten Bestimmtheit kündigt er die Zerstörung Babylons, die Wiederaufbauung

*) Über den von allen, die über ihn geschrieben haben, von allen, die ihn lesen, vielbewunderten zweiten, jüngeren oder babylonischen Jesaia (auf den wir noch einmal zurückkommen werden), äussert sich Renan (l. c. III.): „Der grosse anonyme Prophet... der Unbekannte... der Autor der merkwürdigsten und schönsten Blätter, die zu der Zeit ihres Entstehens von menschlicher Hand geschrieben worden“ (S. 461 und 462), der „grosse Anonymus“ betrachtet zweifellos die Mission Israels als eine besondere Ausnahmeaufgabe; diese Mission soll der ganzen Welt als Wohlthat dienen. (Das letztere besonders Jesaia, LXVI., 18, und LVI., 6, 7.).... „Die Stimme des Unbekannten, die für jene Jesaia's gehalten wurde, war so volltönend, dass man sie für den Ruf Jahve's selbst halten konnte, welcher aus den Tiefen seines Heiligthumes den Getreuen die Lösung der neuen Zeit gebieten wollte“ (S. 464).

Jerusalems an, die nur durch die Sünden noch länger hintangehalten wird.

Und nun näherte sich Cyrus wirklich dem verrotteten Babylon, er, der Herrscher eines Volkes, dessen Cultus, welcher keinen Bilderdienst kannte, den Juden, — abgesehen von den politischen Hoffnungen, die sie an die Perser knüpften, — unvergleichlich näher stehen musste, als jene greulichen Sinnendienste der Astarte, der Mylitta, des Baal und des Moloch, denen die Babylonier und Syrer fröhnten und welchen sie doch einst selbst so sehr ergeben gewesen waren, die sie aber nun gründlich hassten. Cyrus, der Heisserwartete, kam, nachdem er viele Völker besiegt, wirklich über den Tigris heran, und nachdem er den König der Babylonier geschlagen, gieng es an die Belagerung der ungeheueren festen Stadt. Es ist bekannt, wie, nach übereinstimmender Erzählung alter Autoren (Herodot I., 191; Xenophon, Cyrop. 7, 5), die reich mit Lebensmitteln versehene Stadt durch Ableitung des dieselbe durchströmenden Euphrat, durch dessen Strombett die Belagerungstruppen eindringen, erobert wurde. Dem Falle der Hauptstadt folgte rasch die Eroberung der Provinzen. Für die Juden war die Unterwerfung von Syrien das wichtigste Ereignis; sie scheint ohne bedeutenden Widerstand vorsichgegangen zu sein. Auch begnügte sich Cyrus mit einem ziemlich losen Verbande dieser weit entlegenen Provinzen mit seinem eigentlichen Reiche.

Der Heimkehr der Juden nach Palästina stand demnach ^{Rückkehr nach Jerusalem} kein Hindernis mehr im Wege; der milde Cyrus gestattete ihnen dieselbe ohne Schwierigkeit (II. Chron., XXXVI., 22, 23; Esra I., 1). Den Persern mochten die Juden wegen der früher angeführten Cultusähnlichkeiten sympathischer erscheinen, als andere Völker; auch werden die Israeliten, die Wegführung in die Gefangenschaft als Züchtigung von der Hand Jehovah's erkennend, durch Gefügigkeit sich das Wohlwollen des Siegers erworben haben, dem überdies eine Zurückführung derselben, da sie doch seine Unterthanen blieben, nichts vergab, während andererseits die ihm so verpflichteten Juden in ihrem alten, jetzt dünn bevölkerten und zum Theile von assyrischen, also gegnerischen, Bewohnern besetzten Vaterlande nicht unwichtige Bundesgenossen gegen das noch immer

mächtige Ägypten wurden. Gegen fünfzigtausend Personen zogen heim ins Land der Väter; Cyrus gab ihnen jene Gold- und Silbergefäße zurück, die einst Nebukadnezar aus dem Tempel entfernt hatte; die Einwohner des Landes selbst, unter denen sie bisher gewohnt hatten, überhäufte sie mit Geschenken. Und so begannen die Juden mit Hinterlassung jener Landsleute, welche die seitdem neu geknüpften Verhältnisse am Chaboras zurückhielten, in der gehobenen Stimmung, reich mit Hab und Gut versehen, ihren Heimzug.

Jener Prophet, der in der jüngsten Zeit die Hoffnungen seiner Landsleute so sehr genährt, er war es auch jetzt, der ihnen mit Preis- und Dankliedern vorangieng. Die Zeit der Prüfung sei ja vorbei, lehrte er, die Versöhnung geschehen, ein neuer Bund Jehovah's mit den Seinigen geschlossen. Zu dem heiligen Berge, zum neuen Bethause sollten jetzt, entgegen der früheren strengen Satzung, welche erst nach zehn Generationen die Söhne der Heiden zuzulassen gestattete, gebracht werden „die Fremdlinge, die sich an Jehovah anschliessen, ihm zu dienen und Jehovah's Namen zu lieben, seine Knechte zu sein, alle, die den Ruhetag wahren, ihn nicht zu entheiligen. Sie sollen fröhlich sein in meinem Bethause, ihre Brandopfer und Schlachtopfer sind wohlgefällig auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker“. (Jesaias LVI., 6, 7.)

Schon während der Reise bildeten sich abermals die alten Stammverbände und bald wohnten die einzelnen Stämme soviel als möglich in ihren früheren Sitzen (Esra II., 68, 70). Den Zug aber führte Serubabel, der für einen Enkel Jechonja's galt (I. Chron. III., 17, 18, 19), mithin aus David's königlichem Blute stammte, und der Sohn des durch Nebukadnezar's Scharen gemordeten Hohenpriesters Josua.

Manches, wovon die orientalische lebendige, durch die Ereignisse ungemein erregte Phantasie der Heimkehrenden träumte, gieng freilich nicht in vollem Masse in Erfüllung. Wenn von grosser Pracht die Rede ist, von Reichthümern, von Erweiterung der Wohnsitze, wenn auf die Abhängigkeit anderer Völker von Israel angespielt wird (Jesaja LIV., 11, LX., 5, LIV., 2, XLIX., 22, bes. 23), so war dies nicht genau nach dem Wortlaute zu nehmen. Besonders waren die Edomiter

vom Süden her ziemlich weit in die früheren Wohnsitze des Stammes Simeon und Juda vorgerückt; doch genügte für die keineswegs bedeutende Anzahl der neuen Einwanderer die verlassene Gegend von Jerusalem.

Im neunundvierzigsten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (538 v. Chr.) kamen die Juden in ihr Vaterland zurück. Ihre erste Angelegenheit war, Jehovah einen Altar zu errichten. Hierauf gieng man ans Werk, das Cyrus gestattet hatte: an die Wiederaufrichtung des Tempels; es wurden freiwillige Beiträge eingesammelt, zu denen auch die im Verbannungslande Zurückgebliebenen reichlich beisteuerten. Wieder, wie einst in Salomo's Zeiten, wendete man sich nach Phö-^{Serubabel's} und Jesua's ^{gemeinsame} Arbeit. ^{Einfluss auf} die ^{israelit.} Es ist wohl glaublich, was uns der eben genannte Geschichtsschreiber jener Zeit berichtet, dass, als im zweiten Jahre nach der Rückkunft der Grund zum Tempelbaue gelegt wurde und Priester und Leviten im vorgeschriebenen Schmucke dastanden und nun die Lieder David's erklangen, viele, die den alten Tempel noch geschaut hatten, in Thränen der Rührung ausbrachen. Mochten sie sich doch der Tage ihrer Jugend erinnern, die jenen Greueln der Wegführung vorhergegangen waren; mochten doch viele von ihren Vätern vernommen haben, wie unter des frommen Josia Walten Gottesfriede und mit ihm Ordnung und Wohlstand im Reiche Juda herrschten; mussten sie sich doch erinnern, wie oft ihren Eltern und ihnen verkündigt worden war, dass die Leiden und Trübsale, die über sie kommen würden, nur Folgen ihres Starrsinnes und ihres Unglaubens seien; musste sie doch Rührung überkommen, jetzt, wo jene Drangsale überstanden und der neue Bund zwischen Jehovah und ihnen gestiftet werden sollte!

Doch das schöne und in Einigkeit begonnene Werk des Tempelbaues wurde bald gestört. Die Bewohner Samariens, jene gemischte Bevölkerung aus der Hefe des zurückgelassenen israelitischen Volkes und den neuen aus Assyrien Eingewanderten, sie, die, wie es heisst (II. Kön. XVII., 28, 34, 41), „Jehovah fürchteten und ihren Göttern dienten nach dem Gebrauche der Völker, von denen man sie hergeführt,“ verlangten theilzuhaben — am Tempelbaue. Es war den

Juden, die so viele Leiden der Vernachlässigung ihrer Cultusplichten zu danken hatten, gewiss nicht zuzumuthen, dass sie sich der Gefahr ähnlicher Schicksale durch Vermengung mit den Samaritern von neuem aussetzen sollten. Ihre Antwort war daher entschieden ablehnend. Jene beschwerten sich über die Haltung der Zurückgekehrten beim Statthalter Syriens, verdächtigten die in Jerusalem begonnenen Neubauten, machten darauf aufmerksam, wie die Juden damit umgingen, die alten Festungsmauern wieder zu errichten, und Cyrus, der nicht wünschen konnte, am fernen Ende seines Reiches Streitigkeiten so gefährlicher Art ausbrechen zu sehen, verbot, mit dem Begonnenen fortzufahren. (Esra IV., 1—23. *) Diese Verhältnisse währten bis zur Thronbesteigung des Darius fort.

Achtzehn Jahre waren verflossen, seit, Cyrus' Erlaubnis folgend, die Juden nach Jerusalem gezogen waren. Noch lebten ihre Führer, Serubabel, und Josua, der Hohepriester. Da erhoben sich zwei Propheten: Haggai, der den alten salomonischen Tempel noch in seiner Jugend gesehen hatte, und Zacharia. Beide predigten laut, man solle doch nicht im Eifer erkalten und sich vielmehr zum Tempelbaue rüsten. So begannen die Juden von neuem am Tempel zu bauen und beriefen sich, als der Satrap Rechenschaft über ihr Beginnen verlangte, auf des Cyrus Erlaubnis. Auf des Satrapen Bericht soll Darius Nachforschungen haben anstellen lassen, ob eine solche Erlaubnis wirklich je gegeben worden sei, und nachdem sich dieselbe angeblich in einem medischen Archive vorfand, den Bau gestattet und sogar befohlen haben, denselben aus Staatsgütern zu fördern. Vier Jahre nach dieser günstigen Entscheidung (515) wurde der Tempel vollendet und feierlich eingeweiht.

So erlebten Serubabel und Josua noch die Freude, den neuen Tempel zu schauen. Zwei Dinge indes fehlten: die Bundeslade, deren Verlust während der babylonischen Wirren vor sich gegangen war, ohne dass genau berichtet würde, wie dies geschehen sei; niemand fühlte den Muth, eine Nachahmung derselben nach der Schil-

*) Unter den im Klagebriefe Unterzeichneten (s. Esra IV., 7 f.) finden sich nur schon früher aus assyrischen und persischen Orten Eingewanderte, aber keine aus ursprünglich israelitischen Orten Stammende.

derung, die in den Büchern Mosis (II. B., XXV., XXVII., XXXV.—XXXVIII.) enthalten ist, zu fertigen. Ebenso fehlte jener aus zwölf Edelsteinen, deren jeder einen Stamm des Volkes Israel bedeutete, gefertigte Schmuck, welchen der Hohepriester nach der Vorschrift (II. Mos. XXXI., 10) am Priesterornate trug und der ihn zu Weissagungen befähigte. (Vgl. Weber 1, S. 737, Ewald III., 1, S. 367, Note u. III., 2, S. 194.)

Längere Zeit vergieng nach der Einweihung des Tempels, ohne dass etwas Besonderes über die Geschichte der Juden verlautete. Sicher standen sie unter der obersten Aufsicht des Satrapen von Syrien, doch zunächst unter ihren eigenen Ältesten. Da schon unter des Cyrus' Sohn, Kambyzes, Ägypten erobert und zur persischen Provinz gemacht wurde, so hörte die grosse politische Wichtigkeit von Palästina für die Perser vorläufig auf und das ehemalige Reich Juda galt ihnen fortan für nicht mehr, als es seiner Ausdehnung nach war, für einen nicht bedeutenden Theil der Satrapie von Syrien.

Unter den Juden selbst war, wie wir aus den Büchern Esra und Nehemia ersehen, die Stimmung eine gedrückte: wie sehr war doch die Lage des Landes verschieden von jener, die sie zur Zeit der Rückkehr erhofft hatten und die selbst der jüngere Jesaia ihrer lebendigen Phantasie vorgemalt hatte! Statt jener Vergrößerung des Landes, statt der Macht und Herrlichkeit, von welcher dort die Rede ist, waren die Juden in der Wirklichkeit nur auf einen kleinen Theil des Reiches angewiesen, das ihre Väter ehemals besaßen; der Missgunst, ja den Einbrüchen mit bewaffneter Hand von Seite ihrer Feinde ausgesetzt, bot ihnen selbst Jerusalem, wie es ohne Festungsmauern dalag, kaum genügenden Schutz. Statt des nationalen Königs, der über Juda herrschen sollte, waren sie die Unterthanen eines ferne lebenden Monarchen und als nicht sehr bedeutender Theil des ungeheueren persischen Reiches einem Satrapen überlassen, der sie selbst wieder als nicht schwer wägenden Theil dieser Satrapie betrachtete und in den Hintergrund schob. Doch Eines war in Erfüllung gegangen: sie wohnten auf heimischer Erde, der neue Tempel stand da und bildete den

Mittelpunkt für alle, die im Westen oder im fernen Osten den Jehovahglauben aufrechterhielten. Wer nicht im Lande der Väter wohnen konnte, weil Kauf von Besitzungen, Erwerb, der zur Zeit der Verbannung mächtig unter Jakob's Söhnen aufkommende, einst zuerst durch Salomo gesäete Handelsgeist ihn von Palästina fernhielt, der blickte doch auf Jerusalem als das Ziel der Sehnsucht mit jener Inbrunst zurück, mit welcher der älter gewordene, den verschiedensten Versuchungen ausgesetzte Mann nach dem Ideale seiner Jugend sich sehnt! Und wie es oft geschieht, dass der unter Fremden Lebende das Banner seiner Nationalität höher trägt, als der unter den Brüdern Weilende, dass derjenige mit grösserer Gewissenhaftigkeit pflegt, was ihn von den um ihn Lebenden unterscheidet, während jener, der sich nie aus seinem Vaterlande entfernte, sorglos dieser Güter nicht achtet: so verhielt es sich ohne Zweifel auch mit den Juden, die in Jerusalem, und jenen, die „in der Zerstreung lebten“.

Ein sehr angesehener, reicher und im Gesetze gelehrter Mann, Esra, ein Abkömmling Aaron's, zog im siebenten Jahre der Regierung des Königs Artaxerxes (Arthasastha, wie ihn die Geschichtsbücher der Juden nennen.) in zahlreicher Begleitung nach Jerusalem (458). Ihm war der Auftrag des Königs geworden, eine Untersuchung über den Zustand seines Volkes anzustellen (Esra VII., 14). Er war mit der Vollmacht ausgerüstet, Richter und Beamte im Lande Juda aufzustellen und sonst ihm nothwendig scheinende Vorkehrungen zu treffen, auch war er mit Geldmitteln und Schätzen, zu denen die in Babylon lebenden Juden reichlich beigetragen hatten, sowie mit offenen Briefen an die Statthalter versehen, die ihn in dieser ausserordentlichen Sendung beglaubigten. Mit ihm kamen wohl gegen eintausendsiebenhundert Mann (Esra VIII., 1—21), die künftig in Jerusalem zu leben gedachten, unter ihnen waren auch Priester und Leviten. Bald nach seiner Ankunft in Jerusalem sah Esra zu seinem Entsetzen, wie die in der heiligen Stadt Lebenden, entgegen dem Gesetze und so vielen Aussprüchen und Warnungen der Propheten, mit den Töchtern der umwohnenden Völkerschaften ganz so, wie ihre Väter gethan, Ehen geschlossen hatten, ja dass solches sogar in der Familie des Hohenpriesters vorkam. In heiliger Entrüstung über solches Beginnen liess Esra

Spätere
Rück-
wanderun-
gen aus
Persien.
Esra.

die Obersten des Volkes schwören, dass alle aus fremden Völkerschaften genommenen Weiber entfernt werden sollten. (Buch Esra IX. und bes. X., 18 ff.)

Doch auch Esra gelang es nicht, dauernd zu bewirken, dass Juda sich rein hielt von der Berührung mit fremden Stämmen.

Ein am Hofe des Königs Artaxerxes im hohen Ansehen stehender Mann, Nehemia, vernahm nach einer Reihe von Jahren, dass seine Landsleute daheim „in grossem Elende und in Schmach lebten“, „denn die Mauer von Jerusalem war zerissen und ihre Thore verbrannt wie Feuer.“ (Nehemia I., 1—4.) Der König, dem er sein Leid klagte, machte den reichen Mann zum Landpfleger in Juda, und Nehemia kam wie früher Esra mit einer Anzahl Juden, die, des Aufenthaltes in der Fremde überdrüssig, in Jerusalem zu wohnen wünschten, ferner mit Vollmachten, die Mauern von Jerusalem zu bauen, und mit Befehlsbriefen, dem Nehemia das erforderliche Materiale, insbesondere Holz aus den Staatsforsten zu liefern. Trotz der Spottreden der Samariter und Ammoniter, trotz der Hindernisse, welche die benachbarten Völker dem Baue der Stadtmauern entgegensetzten, wurde derselbe doch zu Ende geführt, wobei freilich die eine Hälfte der Bevölkerung, die Waffen in der Hand, zum Schutze der zweiten in Bereitschaft stand, welche emsig das Werk förderte (Nehemias, IV., 21).

War so mit Überwindung der grössten Schwierigkeiten der Bau der Stadtmauern endlich gelungen, so bewirkte Nehemia in steter Arbeit eine Reihe von Verbesserungen. Die Abschaffung des Wuchers, die regelmässige Abhaltung des Gottesdienstes mit Erklärung der Schrift, die neuerliche Beschwörung des „Bundes“ mit Jehovah, die Einbeziehung eines grossen Theiles der Landbevölkerung in die Stadt Jerusalem, die strengere Observanz, die sich dadurch kundgab, dass die seit einiger Zeit zum mosaischen Cultus zugelassenen „Fremdlinge von Israel abgesondert wurden“, dass die Zehnten genauer entrichtet, die Ruhetage schärfer beobachtet wurden — war das Werk des Nehemia.

Als derselbe nach einer längeren Abwesenheit in Persien abermals nach Jerusalem kam, fand er die Zucht in mehreren Punkten erschlaft, ja er sah sogar neuerdings „Juden, welche

asdotische (phylistäische), ammonitische, moabitische Weiber heimgeführt hatten — unter ihnen war auch ein Sohn des Hohenpriesters — und ihre Söhne redeten die Hälfte asdotisch und wussten nicht jüdisch zu reden, sondern nach der Sprache eines und des anderen Volkes“ (Nehem., XIII., 23, 24). *)

Die Rückwanderung der bisher in den persischen Provinzen angesiedelten Israeliten währte unter den nächsten Nachfolgern des Cyrus fort. Da sie in ihrer Hauptzahl den Stämmen Juda und Benjamin angehörten, von denen der erstere bei weitem überwiegend war, so hiessen die Zurückkehrenden von nun an nicht mehr wie früher Israeliten, sondern Juden.

Einfluss der persischen Gefangenschaft auf die Wandlung der Gemüther. Es konnte nicht fehlen, dass der längere Aufenthalt unter den, wie schon öfter hervorgehoben wurde, den Juden hinsichtlich des Cultus am nächsten stehenden Persern in der Sinnesweise der ersteren mannigfache Veränderungen der Ansichten herbeiführte. Wenngleich eine grosse Anzahl ihrer Stammesgenossen in den von der Mehrzahl verlassenem Landschaften zurückblieben, so siedelten sich dagegen in Judäa nicht wenige Heiden an. Es mussten hieraus Vermischungen zwischen den einzelnen Völkern eintreten. Schon damals mag wohl der Begriff des Particularismus der mosaischen Religion aufgegeben worden und bei manchen der Wunsch entstanden sein, den Monotheismus der Juden auf andere Nationen im Sinne eines allgemeinen Weltgottes zu übertragen. Hingegen hatte, vielleicht in Abwehr gegen dergleichen Bestrebungen, eine grosse Ängstlichkeit in der Beobachtung der Ritualvorschriften platzgegriffen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das Gesetz und selbst seine Sprache den aus der Zerstreung heimkehrenden Juden weniger verständlich war, als früher; eine Auslegung des Wortes war fürderhin nothwendig, wenn die Gemeinde die Gesetzesbestimmungen, ja selbst mehrere Einzelheiten aus ihrer Geschichte verstehen sollte.

Wir sehen aus Nehemia (VIII., 8), dass beim Gottesdienste eine förmliche Auslegung der Schrift Sitte wurde. „Und sie lasen

*) Es erscheint zweifelhaft, ob dieses Factum ein neues ist oder sich vielleicht doch mit dem von Esra (X., 18 ff.) angeführten deckt, worauf die Ähnlichkeit der Namen und Umstände deuten könnte.

aus dem Gesetzbuch Gottes deutlich und gaben den Sinn an und erklärten es beim Vorlesen.“ Die Nothwendigkeit, das Gesetz zu erklären, hatte eine zweite Nothwendigkeit zur Folge, die, eine Reihe jüngerer Männer heranzuziehen, um sie zur Auslegung des Gesetzes auszubilden. Es machte dies den Anfang der Schulen für „Schriftgelehrte“, welche später eine so wichtige Rolle spielten. Theils die von aussen noch immerhin sehr gedrückte Lage, theils die beständige Furcht, dem Gesetze nicht volles Genüge zu thun, und derart von neuem durch die Beleidigung Jehovah's auch die politische Lage zu gefährden, scheint jene Weichheit der Stimmung erzeugt zu haben, von welcher in jener Zeit öfters die Rede ist. So wird uns an verschiedenen Stellen des Buches Nehemia von der grossen Rührung berichtet, welche die Gemeinde befiel, wenn ihnen das Wort Gottes kundgethan wurde, ja, die Gemeindevorsteher fanden es sogar für nothwendig, bei solcher Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass ja heute ein Freudentag zu feiern und der Trauer ein Ziel zu setzen sei.

Wenn uns gleich die Geschichte der Religion der Perser noch immer nicht ganz klar vor Augen steht, so ist doch kein Zweifel, dass ihr oberster Gott Ahura-Mazdao in der Ansicht vieler dem Jehovah nicht allzuweit ferne war; auch in ihr war Bilderdienst verpönt; sie war ungemein ernst und streng und bildete in alledem geradezu einen Gegensatz gegen das übrige Heidenthum. Auch sie verehrt Zarathustra, wie die Juden Moses, als ihren Gesetzgeber, der ihr erst ihre eigenthümliche Gestalt gegeben und sie dadurch von der vedischen oder älteren indischen Religion ganz losgerissen hat. Gerade diese Strenge und dieser Ernst mögen die scharfe Ausprägung des Gegensatzes zwischen gutem und bösem Princip veranlasst haben, die ja ein charakteristisches Merkmal der persischen Religion bezeichnet (vgl. Ewald IV., S. 50) und mögen von den Persern zu den Juden gelangt sein, denn die Annahme eines bösen Wesens, im Gegensatz zu Jahve, streitet eigentlich gegen das strenge Jahvethum, in dessen Begriff es liegt, Jahve als alleinige Macht anzuerkennen, ausser dem es keine andere geben kann (Hebräische Alterthümer, v. G. G. Roskoff, Wien, 1857, S. 107). Ihr entsprach auch der Glaube einer Auferstehung

Auslegung der Schrift für die mit ihrer National-sprache nicht mehr hinlänglich vertrauten wird nothwendig Folgen davon.

Persische Einflüsse auf das jüdische Religionswesen.

der Todten, und es schien dies die Lösung des Räthsels, wie sich die Gerechtigkeit Gottes mit den verschiedenen Schicksalen vertrage, die die Menschen hier erdulden (Jesaja XXVI., 19; über Auferstehung bes. Ezechiel XXXVII., 1—14; vgl. unten „Einfluss der Pharisäer auf das Religionswesen“). Die zoroastrische Theorie von obersten und von bösen Geistern schien demnach unverfänglich und gewährte dem Nachdenken über ähnliche Dinge weiten Spielraum (Jesaias LXIII., 9 und 10). Allein derlei für die Juden neue Ideen setzten sie eigentlich in Widerspruch mit ihren heiligen Büchern; zur Beschwichtigung ähnlicher Zweifel nahm man bald zur allegorischen Deutung der bezüglichen Schriftworte Zuflucht: „ein Heilmittel, das schlimmer als die Krankheit selbst war“ (Hitzig l. c., S. 262).

Wiewohl die Lehre der Engel eine den Juden keineswegs neue war, indem sie sozusagen an der Schwelle ihrer heiligen Schrift (I. Mos. III., 24) in Gestalt der vor dem Garten Eden als Wache aufgestellten Cherubim und auch sonst wiederholt vorkommt, so erscheint sie doch häufiger und mehr ausgebildet zu Engelsfürsten, Erzengeln in den jüngeren Büchern der heiligen Schrift. (Daniel IV., 10; VIII., 16; X., 13, 20, 21; XII., 1; Sirach XVII., 14; Tobias XII., 5 ff.)

Fast ein Jahrhundert hindurch nach Nehemia liegt die Geschichte Israels sehr im Dunkeln. Die Hohenpriester scheinen gegen Entrichtung von Tribut an die Perser auch die politische Führung des Volkes übernommen zu haben. Die Vermuthung liegt nahe, dass es hiebei nicht immer sehr ehrlich abgegangen sei: ein fremder Herrscher, dem in grosser Ferne die Entscheidung über die Ernennung eines halb religiösen, halb weltlichen Oberhauptes anheimgegeben ist, dürfte selten das Interesse der so zu Beherrschenden zunächst vor Augen gehabt haben. Noch weniger wird dies immer von Seite seiner höheren, gewiss oft sehr einflussreichen Minister der Fall gewesen sein. So wird uns berichtet, dass bald nach den Zeiten des Nehemia zwischen zwei Brüdern Streit über den Besitz der Hohenpriesterwürde entstanden, und einer derselben im Tempelhause selbst von der Hand des Bruders getödtet worden sei; man wird auch den persischen Feldherrn, welcher dem Gefallenen die Hohepriesterwürde zuerkannt

Ein für die
Geschichte
fast dunkles
Jahrhundert
nach
Nehemia.
Aussterben
des
Propheten-
thums.

hatte, nicht Unrecht geben können, wenn er denjenigen, welche ihn verhindern wollten, den Tempel zu betreten, antwortete: derselbe werde weit weniger durch seine Gegenwart befleckt als durch den Leichnam eines Erschlagenen. Dieses Ereignis fällt zwischen die Jahre 404 und 361 (Hitzig, pag. 305).

Aus den uns überlieferten Werken der jüdischen Literatur dieser Zeit, besonders den letzten Psalmen, dürfen wir wohl einen Schluss auf das Leben des Volkes im Allgemeinen machen. Ein Ersterben der Phantasie, immer ängstlicheres Halten an den Buchstaben des Gesetzes, geringer Schwung in der Redeweise, zeigt sich da überall. Es ist damit wohl im Zusammenhange, dass mit Maleachi das Prophetenthum gänzlich er stirbt.

Die äussere Stellung der Juden war die eines für die Interessen des herrschenden Hauptvolkes ziemlich untergeordneten Stammes.

Mit dem Todesstosse, den Alexander der Grosse dem persischen Reiche versetzte, kamen die Weltereignisse in neuen Fluss. An den grossen Begebenheiten nahmen auch die kleinen Völkerschaften, die geographisch nicht allzuweit ablagen, Antheil. Zunächst mochte wohl bei der durch eine Reihe von Jahren nothwendig gewordenen Erneuerung der Streitkräfte der Zuzug von Israeliten in Alexander's Heer (Arian III., 1, 1) kein unbedeutender gewesen sein.

Weit wichtiger hingegen wurde für die ferneren Schicksale dieses Volkes die Gründung von Alexandrien und alles, was damit zusammenhieng. Die mächtige Stadt, die hier in verhältnismässig nicht weiter Ferne von Jerusalem entstand, die Begünstigungen, welche fremden Völkerschaften gewährt wurden, um die Stadt zu bevölkern, die ungemein vortheilhafte Lage derselben für Handelsunternehmungen, die griechische Bildung, welche dort vorwaltete, alles dies konnte nicht ohne grossen Einfluss auf die Israeliten bleiben.

Kurz währte das Leben Alexander's. In Hinsicht auf den Einfluss Alexander des Gr. und seiner Nachfolger bis zur Vervollständigung der Herrschaft der Römer über Asien war nichts so charakteristisch, nichts so wichtig für die Geschichte der Entwicklung der Menschheit, als der durch Alexander

Gründung
von Ale-
xandrien;
Einfluss auf
die Juden.

angebahnte, durch die Diadochen fortgesetzte Austausch griechisch-orientalischen Wesens. Handelsbeziehungen wurden bis ins tiefste Asien unterhalten, und mit Hellenen finden wir auch Juden bis an den Indus in einer langen Reihe von griechische Namen führenden Städten in enger Verbindung mit der hellenischen Bevölkerung. Immer mehr wurde Judäa seiner eingebornen Bevölkerung beraubt und dieselbe nach und nach besonders in Tyrus, Antiochien, Ephesus als Hauptorten angesammelt.

Vor allem andern geschah dies in nachhaltigster Weise in jenem Alexandrien, wo die Alexander nachfolgenden Ptolomäer durch die grossartigsten Schöpfungen, wie durch die Bibliothek und das Museum, auch das geistige Leben förderten, das übrigens in jener Zeit bekanntlich mehr durch Gelehrsamkeit, Sammeln, Vergleichen, Begründen der einzelnen Kenntnisse sich auszeichnete, während nur mehr sehr selten und sehr ausnahmsweise eine eigentlich originelle Leistung zutage kam.

Die Rückwirkung auf das jüdische Volk war eine sehr bedeutende und vielfache.

Durch die ausgedehnten Handelsbeziehungen, durch die, namentlich in Alexandrien, von der Prunksucht der Herrscher angesammelten grossen Reichthümer wurde auch unter dem jüdischen Volke der schon von Salomo angeregte, durch die Wegführung in die assyrische und babylonische Gefangenschaft entwickelte Handelsgeist jetzt, wo es in seiner grossen Mehrzahl nicht mehr im Lande der Väter weilte, unter demselben vorherrschend. So wurde, besonders durch seine nunmehr so weite Verbreitung, jenes ursprüngliche Hirtenvolk, das später lange Ackerbauvolk war, unter veränderten Umständen zum Handelsvolke.

Unter diesen Verhältnissen gieng auch die Entfremdung der Ausgewanderten von einem Theile der heimatlichen Interessen so schnell von statten, dass schon nach wenigen Generationen die vaterländische Sprache nicht mehr ihre Verkehrssprache war.

Schon vor Ablauf des ersten Jahrhunderts nach ihrer so häufigen Einwanderung nach Alexandrien (etwa unter dem zweiten Herrscher aus dem Hause der Ptolomäer) fühlten sie das Bedürfnis, ihr vaterländisches religiöses „Gesetz“ in die ihnen geläufigere griechische Sprache über-

tragen zu sehen. Diese Übersetzung, „Septuaginta“ genannt, erlangte bald, da man wegen immer häufiger werdender Unkenntnis der hebräischen Sprache nicht mehr auf den Urtext zurückgreifen konnte, für die gesammte, in der Diaspora lebende jüdische Bevölkerung in religiösen Dingen massgebende Autorität, nicht, ohne dass im Mutterlande wiederholt gegen diese Autorität Einsprache geschah. *) Das heilige Buch blieb für die Juden das gemeinsame Erkennungszeichen, das gemeinsame Band, an das sich für alle die Erinnerung an vergangene glücklichere Zeiten, doch auch die sichere Hoffnung auf die Wiederkehr derselben knüpfte.

In Alexandrien war auch die Stätte, an welcher eben durch die Verquickung orientalischen Geistes mit der aus sich allein keine neuen Zweige mehr treibenden griechischen Philosophie ein neuer Keim am alten Baume, die sogenannte neuplatonische Philosophie, sprossete. An ihrer Wiege stand der gelehrte Jude Aristobul. Es wird erst später, in der Zeit, in welcher die neue Doctrin zu eigentlicher Geltung gelangte, was wohl erst nach Christi Geburt geschah, hierauf näher eingegangen werden können, und es wird hier nur der für das Treiben der Juden in Alexandria wichtigen und bezeichnenden Entstehung der neugearteten Lehre gedacht werden müssen. Nachdem, wie schon öfter erwähnt, die verschiedenartigsten philosophischen Systeme zu dem Schlusse gelangt waren, dass sie aus sich selbst zu keiner ihnen zusagenden Lösung zu gelangen vermochten, suchte man eine solche in Offenbarungen verschiedener Art. Es ist nicht zu wundern, dass gelehrte, theils mit dem griechischen Wesen und Wissen innig vertraute, theils von der Wahrheit des Jahve-Cultus tief durchdrungene Juden einen Ausweg darin suchten, jene

*) Der Name der LXX wird verschieden ausgelegt. Die meisten leiteten die obenangegebene Zahl von siebenzig Übersetzern von den aus jedem Stamme bei der Übersetzungsarbeit zugezogenen sechs Vertretern her, was schon darum nicht ganz zutreffen dürfte, weil die zehn Stämme des früheren Königreiches Israel kaum mehr in irgend nennenswerter Verfassung bestanden. Andere beziehen den Namen der LXX auf den Umstand, dass die Gerusia Alexandriens, welche jene Übersetzung anerkannte, vielleicht selbst anregte, aus siebenzig Beisitzern und einem ersten und zweiten Oberhaupte bestand, und der Name so aus Analogie auf jene Übersetzer übertragen wurde. (Hitzig, l. c. 341.)

Septuaginta, Allegorisation.
Erstes Aufdämmern der späteren neuplatonischen Schule.

Philosopheme durch das jüdische Gesetz zu stützen, während sonst die Philosophen dieser Zeit zu diesem Behufe auf ältere Lehrer, auf Pythagoras, Plato, Aristoteles, zurückgriffen. Es ist dies der erste Beginn der neuplatonischen Philosophie, die gerne die platonischen Ideen, welche zum orientalischen Denken einige Verwandtschaft tragen, mit dem letzteren verquickte. Sie gelangte freilich erst spät zu bestimmten Resultaten; sowie ihr Sinn theils nach dem jüdischen Gesetze, theils nach dem Urtheile der genannten griechischen Philosophen gerichtet war, so schwankten die Anhänger Aristobul's zwischen diesen beiden Quellen der Erkenntnis hin und her, bald der einen, bald der anderen nach ihrem Bedürfnisse mehr Gewicht beilegend.

Dem Streben, Übereinstimmung in die theils griechischen, theils hebräischen Quellen entstammenden Ansichten zu bringen, verdankt eine ungemein häufige Anwendung der Allegorie ihren Ursprung. So warnt Aristobul den Ptolomäus Philometor, viele Ausdrücke in der Übersetzung des Pentateuch nicht wörtlich, sondern sinnbildlich aufzufassen, wie er denn z. B. behauptet, die Schöpfung in sechs Tagen sei nur dahin zu verstehen, dass Ordnung und Zeitfolge im Weltall herrschen; die Ruhe am siebenten Tage bedeute nur die fortdauernde Erhaltung des Erschaffenen (Grätz, Geschichte der Juden, III., S. 43). Es wird später Gelegenheit sein, nachzuweisen, welcher grosser Missbrauch mit dieser Umdeutung getrieben wurde. Es mag hier genügen, als ein charakteristisches Zeichen der Zeit hervorzuheben, dass Aristobul und seine Genossen als Folge dieser Allegorien-Liebhaberei und im tiefen Drange, die Übereinstimmung ihrer beiden Erkenntnisquellen darzuthun, sich mit inniger Überzeugung bestrebt haben, zu beweisen, dass die grossen griechischen Philosophen, namentlich Pythagoras und Plato, die alttestamentlichen Schriften benützt haben, zu welchem Zwecke er sich auf eine Reihe angeblicher Verse des Orpheus und Linus, des Homer und Hesiod beruft (vgl. Zeller, Grundriss, S. 278).

Es konnte nicht fehlen, dass unter den theils in Judäa selbst, theils im Auslande zerstreut lebenden Juden nach und nach grosse Verschiedenheit in Beziehung auch auf religiöse Ansichten platzgriff; die mehr unter hellenistischen Einflüssen lebenden Juden lernten viele Dinge anders ansehen und beur-

theilen, als ihre in Palästina lebenden Glaubensgenossen; bei ihnen besonders minderte sich die Ehrfurcht vor der Überlieferung der Auslegung der im Gesetze gethanen Aussprüche. Vor allem war Alexandria der Herd ketzerischer Meinungen und Sammelplatz von Proselyten. Es gab auch unverlässliche Israeliten (so noch Römerbrief IX., 6), es gab auch solche, die den Bund Israels mit Jehovah für die Quelle des Unglücks hielten (I. Makkab. I., 11, Psalm 73; Jeremias 44, 16, 17, 18; besonders Malachia III., 14, 15). Die meisten aber wurden gerade durch ihre bedrückte Lage mehr auf ihre Innenwelt angewiesen, vertieften sich in Betrachtung des Religiösen und lernten so die Vorzüge ihrer Religion vor allen übrigen schätzen, überschätzten aber gewiss die Vollkommenheit derselben, wie sie eben geworden war, sehr bedeutend, so dass der Eigendünkel zur Verachtung anderer Völker führte. Da sie dem „Gesetze“ vollkommen zu entsprechen wähnten, so verlangten sie auch die Erfüllung der Verheissungen des irdischen Lohnes, der auf selbe gesetzt war, und erhofften dieselbe immer dringender in einem endlichen Siege über die Heiden (Daniel VII., 18—27).

Die soeben besprochenen Veränderungen, die im inneren Leben des Volkes Israel vorgeiengen, wurden grossentheils durch die politischen Ereignisse herbeigeführt oder wenigstens verstärkt, welche in den nächsten Jahrhunderten nach Alexander's Tod das Schicksal Israels bedingten. Die höchst unvollständigen Bestimmungen, welche Alexander d. Gr. über seine Nachfolgerschaft getroffen hatte, brachten nach seinem Tode alle Verhältnisse in die grösste Unsicherheit. Seine Generale bekämpften sich überall. Von den uns zunächst interessierenden Nachbarländern Judäas fiel nach mancherlei Schicksalswendungen Ägypten den Ptolomäern zu, bis es nach dreihundert Jahren (30 v. Chr.) unter die Botmässigkeit der Römer kam; Syrien beherrschten die Seleuciden bis zum J. 64 v. Chr.

Judäa kam für lange Zeit in den Machtbereich Ägyptens; unter den drei ersten Ptolomäern, von deren Kunst und Wissenschaft förderndem, auch sonst mildem Regimente (323—221) früher schon die Rede war, erlebte es seine glücklichsten Tage.

Judäa
abwechselnd
unter
ägyptischem
und
syrischem
Einfluss.

Dagegen war die Regierung der späteren Ptolomäer sehr schlaff; fortwährende Kriege, insbesondere mit den Nachkommen des syrischen Seleucus, waren die unmittelbare Folge davon. Waren schon ursprünglich die Abmachungen der Prätendenten über Alexander des Gr. Erbschaft höchst unsichere, so wurde die Misswirtschaft in den beiden, hier in Frage kommenden Hauptmonarchien, Ägypten und Syrien, Veranlassung zu stets neuen Misshelligkeiten. Wer sich den Augenblick stärker fühlte, suchte dem Nachbar Land zu entreissen. Nicht selten hoffte man Ausgleichung dadurch zu erreichen, dass Heiraten zwischen Mitgliedern der beiden Königsgeschlechter angestrebt, Provinzen als Mitgift versprochen wurden, deren Nichtauslieferung dann Ursache neuer Streitigkeiten war. Geldsucht gab Veranlassung, die Unterthanen auszusaugen. Wenn die Starken sich bekämpfen, so leiden begreiflich die schwachen Nachbarn am meisten. So war steter Durchzug durch Israel, Erpressung von Mannschaften aus dieser Provinz, die, je nachdem das Waffenglück waltete, von nun an bald zu Ägypten, bald zu Syrien zählte, die Quelle steter Leiden für das jüdische Volk. Der Seleucide Antiochus III., genannt der Grosse, eroberte Phönicien und Palästina, und das letztere scheint bei dem durch die Niederlage gegen die Römer geschwächten Reiche der Seleuciden seitdem verblieben zu sein. Der König, der wohl durch diese Ereignisse in arge Geldnoth gerathen war und schon den Tempel des Baal geplündert hatte, zeigte seine Habgier von neuem, indem er den Grossbeamten Heliodor nach Jerusalem schickte, um dort mit dem Tempel in gleicher Weise zu verfahren, in welchem nicht allein die heiligen Gefässe, sondern nach alter Sitte auch die Gelder der Witwen und Waisen verwahrt wurden, während ein Theil desselben als Handelsbank diente. Bekannt ist die schöne Erzählung (II. Makkab. III., 24), wie der in den Tempel eindringende Heliodor einen schrecklichen Reiter erblickte, dessen Pferd ihn mit den zwei Vorderfüssen stiess, wobei zwei „starke und schöne Gesellen“ ihn derartig schlugen, dass Heliodor zu Boden sank und ihm das Gesicht vergieng, worauf man ihn für todt davontrug, bis auf die Bitten der Umstehenden der Hohepriester für denselben opferte, so dass er wieder zum Leben gelangte; darauf erschienen die „zwei

jungen Gesellen“ abermals und munterten ihn zum Danke gegen den Hohenpriester auf, „Heliodor aber opferte dem Herrn.“ (Bekanntlich ist die Darstellung der Vertreibung des Heliodor der Gegenstand eines der schönsten Meisterwerke des grossen Raphael.)

Viel Ärgeres hatte aber Israel unter seinem Nachfolger Antiochus Epiphanes (176—164) und sein Väter. Antiochus Epiphanes (176—164 v. Chr.) zu bestehen; keines der obengeschilderten Elemente sollte in diesen Unglücksjahren zum furchtbaren Elende fehlen: Griechisch gesinnte Juden, die gegen das Wohl ihres eigenen Landes arbeiten und den feindlichen König aufstacheln; feile Hohepriester, die, zuerst zwei Brüder, sich um das hohe Amt streiten, den feindlichen König und seine obersten Rathgeber mit Geldanerbietungen und anderem Vortheil zu ködern versuchen, die aller Ehre und des hohen Amtes, das sie bekleideten, vergessend, sich dazu hergeben, im Tempel fremdem Gottesdienste Raum zu gewähren, Gymnasien zu errichten und daselbst Spiele feiern zu lassen. Ein bisher neues Element tritt noch hinzu, um das Unglück vollzumachen: der Fanatismus des Königs gegen alles Jüdische, sei es, dass derselbe, durch den Widerstand der Juden aufgestachelt, zu vollem Ingrimm entbrannte, sei es, dass er wirklich sich verschworen hatte, die mosaische Religion vollends zum Falle zu bringen. Durch die falschen Priester immer mehr angestachelt, überschwemmte der König mit seinen Kriegsleuten das Land, „es ergieng ein Befehl nach Jerusalem und in alle Ortschaften Judäas, dass der jüdische Tempeldienst, Feier des Sabbathes und der herkömmlichen Feste aufzuhören habe, dass keine Beschneidung ferner vollzogen werden dürfe, dass man den Göttern opfern solle und Schweinefleisch essen — bei Todesstrafe.“ Der Tempel wurde durch alle Arten Unfug entweiht, die Synagogen des Landes eingeäschert (Psalm 74, 8), die heiligen Bücher mussten ausgeliefert werden, wurden mit Schweineblut besudelt (vergl. Diodor 34, 1 zu I. Makkab. 1, 56, 57), zerrissen und verbrannt; bei wem ein Gesetzbuch vorgefunden ward, schon der war des Todes schuldig; die Befolgung des königlichen Willens zu überwachen, waren besondere Aufseher bestellt, welche dafür sorgten, dass allerorten Altäre errichtet und Opfer gebracht würden. An den Dionysien mussten die Juden,

sich mit Epheu bekränzend, das Fest ganz nach heidnischem Brauche begehen, und auf Anstiften der Bürger von Ptolemais wurde es in den griechischen Nachbarstädten allgemeine Losung, die jüdischen Beisassen zur Theilnahme an Opfer und Opfermahlzeit anzuhalten. In Jerusalem selbst wurde vor allen Dingen die Citadelle auf Zion mit Ringmauer und Thürmen bewehrt und Besatzung hineingelegt, um die Einwohnerschaft der Stadt im Zaume zu halten und die Ausübung des neuen Gottesdienstes zu schützen. Dem olympischen Jupiter wurde der Tempel Jerusalems nunmehr gewidmet und für seinen Cultus hergerichtet, indem alles beseitigt ward, was an den verhassten Judengott erinnerte (Psalm 74, 5, 6). Am 15. December 168 wurde auf dem großen Brandopferaltar im inneren Vorhofe ein kleinerer aufgesetzt, „der Greuel des Entsetzens“ (Daniel XI., 31, I. Makkab. I., 54, VI., 7), und am fünfundzwanzigsten Tage desselben Monats fiengen die Opfer an (I. Makkab. I., 59).

Im ganzen und großen setzte die unerbittliche Gewalt den Willen des Königs durch, doch blieben manche auch standhaft und waren bereit, lieber zu sterben, als zu opfern und verbotene Speise zu genießen.

In dem Städtchen Modein scheint der erste Widerstand erfolgt zu sein. Der Priester Matathias mit seinen Söhnen schwur, dem Gesetze getreu zu bleiben. Ein Jude, der am heidnischen Altare opfern wollte, wurde von ihnen erschlagen. Um sie herum bildete sich die Widerstandspartei. Man bezeichnete sie nach einem syrischen Worte als die Hasidim, d. h. die Freunde Gottes, die Frommen (Psalm 149, 5, 6, 145, 10; I. Makk., VII., 13, II. Makk., XIV., 6).

Dem kraftvollsten seiner Söhne, Judas, welcher bald als Haupt an die Stelle des sterbenden greisen Vaters trat, wurde der Beiname Maqqabi, der Hämmerer (Hitzig 390), welcher Name später auf das ganze Geschlecht übertragen wurde; dasselbe erhielt noch früher die Benennung Hasmonäer, welcher Name von Josephus, von einem Ahnherrn Asamoniaios, hergeleitet wird, während Hitzig, (Seite 425, 426), sie auf einen Ortsnamen deutet und angibt, dass man mit dem Namen die Führer der Karawane bezeichnete, die nach langen Fährlichkeiten aus der Steppe triumphierend wieder ins Land zog.

Die Makkabäer und die Befreiung vom syrischen Joche.

Des alten Priesters Sohn Judas und sein Wirken. Nach dessen Tode wird sein Bruder Jonathan hoher Priester. Gesandtschaft nach Rom um die Symachie.

Unter dem Helden Judas sammelte sich, was immer Kraft und Muth verspürte und fest am alten Glauben und den nationalen Gebräuchen hielt. Von einer schwer zugänglichen Stelle aus wurde der sehr ungleiche Kampf muthig begonnen und mit Kraft, unter Benützung der vielen Hilfsmittel, geführt, welche die große Zerrüttung der Verhältnisse Syriens und der Gegend den Juden an die Hand gab. Von beiden Seiten scheinen furchtbare Schlächtereien verübt worden zu sein. Erfolg und Misserfolg für die Juden wechselten ab. Nachdem es Judas gelungen war, das Land wenigstens vorübergehend zu befreien, übertrugen ihm die Seinigen den Oberbefehl auch während des Friedens. Vor allem bestrebte er sich, wie II. Makk. II., 14, erzählt wird, nach früheren Vorgängen in der jüdischen Geschichte die heiligen Schriften wieder „zusammenzubringen“, den Tempel zu reinigen und die Burg, eine wahre Zwingburg für die Anbetenden im Tempel, zu belagern. Auch in die benachbarten heidnischen Gegenden wurde der Krieg übertragen. Man versäumte es nicht, an die Römer eine Gesandtschaft abzuschicken (I. Makk. VIII., 17 ff.), um ein Schutzbündnis zu beantragen, das dort auch beliebt wurde. In einer Schlacht blieb der ruhmvolle Judas, an seine Stelle wurde nach längerem Zaudern sein Bruder Jonathan eingesetzt, der mit Muth und Klugheit vorgeht und endlich mit Bewilligung des syrischen Statthalters die Regierung des Landes übernahm, „jedoch sollte er kein Kriegsvolk halten, die festen Städte blieben von den Syrern besetzt, denen auch die Geiseln verblieben. Vermuthlich nach Übereinkunft nahm Jonathan seinen Sitz nicht in Jerusalem, sondern drei Stunden nördlicher. Der Krieg ruhte vorderhand.“ (Hitzig l. c., S. 424, 425.)

„Das Jahr 158 hat einen Abschluss gebracht. Von nun an sind die Rechtgläubigen Meister im Lande, ihre Herrschaft unbestritten, ihre Sinnesweise dringt durch und unterwirft sich das ganze Volk.“ Es geht die Hohenpriesterwürde gegen den bisherigen Gebrauch an ein gemeinpriesterliches Geschlecht, die Makkabäer, über, während sie bisher nur Sprossen aus Aaron's Familie zukam; es wurde dies ein fruchtbarer Keim zu

weiterer Scheidung innerhalb des Judenthums, sowie zur Sectenbildung; doch davon etwas später.

Durch kluges Benützen der Umstände, der Missheiligkeiten zwischen mehreren Prätendenten in Syrien und der Kriege zwischen Syrien und Ägypten gelang es Jonathan, nach und nach von allen Seiten grosse Vortheile zu erringen: Jonathan siedelte nach Jerusalem über, nahm den Neubau der Stadt und die Wiederbefestigung des Tempels in Angriff, wurde Hoherpriester, ja er benutzte die Wirren so glücklich, dass er sogar die Belagerung der Burg beginnen konnte, obwohl dieselbe endlich doch den Syrern verblieb. Eine zweite Gesandtschaft wurde nach Rom abgesendet, kurz alles schien aufs beste zu gelingen, bis Jonathan durch die Hinterlist seiner Feinde nach Ptolemais gelockt und schliesslich dort ermordet wurde.

Der Makkabäer Simon (Matathias' dritter Sohn) Hoherpriester und Fürst (von 143 an). Der letzte Sohn des alten Matathias, Simon, trat nun an die Stelle seines Bruders. Es gelang ihm, die Symachie von Rom zu erlangen, was endlich auch den syrischen König bewogen zu haben scheint, das jüdische Volk gänzlich von allen Abgaben zu befreien und aus dem Unterthanenverbände zu entlassen. Seitdem übte Simon als Hoherpriester und Fürst die Regierung über Israel aus und liess als solcher Münzen prägen. (143 v. Chr.) So zog denn auch die Besatzung der Festung von Jerusalem ab, jüdisches Kriegsvolk wurde hineingelegt und Simon nahm in ihr seine Wohnung. (I. Makk. XIII., 48 ff.) Die Volksgemeinde sammelte sich (141 v. Chr.) und ernannte ihn zum Fürsten des Volkes (ἐθνάρχης), zum Heerführer, erkannte ihm die äussere Abzeichen dieser Würde zu, ja es bestätigte ihn als Hoherpriester „für und für, so lange, bis ihnen Gott den rechten Propheten erweckte“ (I. Makk. XIV., 41), dieses letztere mit Rücksicht auf die höheren Ansprüche auf diese Würde von Seite der Nachkommen Aaron's. Simon's Wirken im Innern war segensreich, es herrschte tiefer Friede in Judäa, das Land und der Handel erblühten, doch sollte auch er dem Verhängnisse, das über seinen Brüdern gewaltet hatte, nicht entgehen und keines natürlichen Todes sterben.

Der Makkabäer Johannes Hyrkanus und seine Eroberung. Er wurde von seinem eigenen Schwiegersohne meuchlings erschlagen.

Sein Sohn Johannes, mit dem Beinamen Hyrkanus, übernahm nach ihm die Regierung. Während Syrien durch

innere und äussere Kriege geschwächt wurde, konnte Johannes Hyrkan soweit umsichgreifen, dass er in Moabitis, in Samaritis und in Idumäa seine Herrschaft erweiterte, ja die Idumäer sogar gänzlich unterwarf und sie zur Beschneidung und Annahme des mosaischen Gesetzes zwang — das erste Beispiel, dass Heiden das vollständige Judenthum mit Gewalt auferlegt wurde. Es waren dies die Länder, die nach dem Pentateuch und der Tradition in die Hände Israels gelangen sollten. (Vgl. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, III., 2, S. 402.) Es wird später gezeigt werden, dass diese idumäische Eroberung für das Volk Israel nicht bleibend von Nutzen war, wie sie auch zum Vorbild wurde, das Hyrkan's Söhne befolgten. (Hitzig, S. 462, 463.)

Während der Drangsale, denen Judäa durch Antiochus Epiphanes ausgesetzt gewesen war, gelang es dem rechtmässigen Hohenpriester Onias IV., in Ägypten aus einem verfallenen Heiligthume der „wilden Bubastis“ einen Tempel für jüdischen Gottesdienst herzurichten. Die Übertragung der Hohenpriesterwürde an die Hasmonäer einerseits, die Ungewissheit, der die bleibende Gottesverehrung mit dem Sitze in Jerusalem durch die politische Lage damals ausgesetzt gewesen war, andererseits, mögen den Onias zu diesem Schritte bewogen haben, der etwa um 168 v. Chr. sich ereignete. Der Tempel selbst lag bei der Stadt Leontopolis im Nomos von Heliopolis (Hitzig, S. 436). Jedenfalls scheint Onias der damals eigentlich berechnigte Hohepriester gewesen zu sein, ihm mag bei dem nach dem Buchstaben des Gesetzes unregelmässigen Emporkommen der Hasmonäer eine grosse Anzahl von Anhängern, wenigstens innerlich, zur Seite gestanden sein.

In des Johannes Hyrkanus Regierung (135—106 v. Chr.) fällt auch das erste politische Auftreten religiöser Parteien in Palästina, deren Ursprung freilich schon in viel frühere Zeit fiel, während sie politisch sich jetzt erst geltend machten.

Diese Parteien sind die der Pharisäer, der Sadducäer und der Essäer.

Wie schon früher ausgeführt, trat der griechische Einfluss auch unter den palästinischen Juden immer mehr hervor, so dass besonders infolge der das Vaterland so schwer

Gründung eines zweiten jüdischen Tempels (in Leontopolis).

Während des Johannaes Hyrkanus' Regierung (135—106) kommen Pharisäer, Sadducäer, Essäer auf. Die Unterscheidungszeichen dieser Parteien.

bedrückenden letzten Ereignisse die Juden sich in solche theilten, die strenge den Gebräuchen und Sitten ihrer Voreltern anhiengen, und in solche, die sich zu den Hellenen hielten. Letztere giengen nach dem Zeugnisse des I. Buches der Makkabäer (I. B., 1, 13) so weit, dass sie nach den Satzungen der Heiden lebten, nach griechischer Weise ein Gymnasium errichteten, und — offenbar, um in ihrer äusseren Erscheinung den Hellenen keinen Anlass zum Spotte zu geben — sich, auf welche Weise immer, „die Vorhaut wieder herstellten“ (I. Makkab. 1, 15), und so der Beschneidung jenes Zeichens des Bundes des jüdischen Volkes mit Jehovah, sich zu entäussern suchten. Die hellenistische Richtung hatte viel Unheil über Judäa verhängt. Ihre Gegner hatten durch die Erhebung der heldenmüthigen Hasmonäer den endlichen, schwererkaufte Sieg davongetragen. Die Nachfolger dieser frommen „Chassidim“, die eine streng hebräische Richtung einhielten, bekamen von der Genauigkeit und Strenge in Aufrechthaltung der gesetzlichen Vorschriften den Namen der Pharisäer. Ihnen fiel nach und nach die grosse Mehrzahl des jüdischen Volkes zu. In den langen Zeiten der Aufregung durch äussere Kriege und innere Zwistigkeiten waren so manche Veränderungen im jüdischen Volke vorgegangen. In steter Berührung mit den Syrern nahmen sie von denselben viel in ihre Denkweise herüber, so dass syrisch gesprochen, ja häufig geschrieben wurde. Die nach und nach seltener werdende hebräische Sprache wurde eben dadurch gleichsam ehrwürdiger, mehr für alte erhabene Ideen dienend. Waren schon seit alten Zeiten neben den Büchern des „Gesetzes“ überlieferte Erklärungen desselben in steter Übung, so schienen dieselben durch die eben geschilderten Verhältnisse immer nothwendiger. Das in hebräischer Sprache Geschriebene musste der Auslegung unterworfen sein, um den Inhalt der heiligen, in hebräischer Sprache geschriebenen Bücher zur genauen Geltung zu bringen. Schien es doch der grössten Umsicht zu bedürfen, um alles Fremde, sich so sehr Einschmeichelnde und durch die mannigfaltigsten Lockungen Verführende durch genaue Bestimmungen abzuhalten.

Es ist nicht zu leugnen, dass auch das Weiterschreiten der Zeit neue Glaubensansichten herbeigeführt hatte, zu

denen weder Moses noch die Propheten sich bekannt hatten^{Ihr Einfluss} (Auferstehung der Leiber, persische Engel- und besonders^{auf das} Dämonenlehre). Da man an dem Wortlaute der Schrift doch^{Religions-} noch hieng, so blieb bei alledem nichts übrig, als die heiligen Bücher durch Allegorie zu erklären, was häufig genug geschah. Doch sollte nicht zugegeben werden, dass hiemit etwas wirklich Neues, Unmosaisches geschaffen werde, vielmehr wollte man den grossen Lehrer nur erklären, entwickeln, bestätigen. Man wehrte ängstlich jede, wirklich als solche angesehene Neuerung ab, und gab sich Mühe, sich einzubilden, dass die mündliche Überlieferung gleichen Wertes und gleichen Alters mit dem geschriebenen Gesetze sei. So wie in theoretischer Beziehung nach der Lehre hin, so wurde auch das ganze praktische Leben der Juden bis auf's Geringfügigste geordnet; sechshundertdreizehn solcher Gebote regelten Thun und Lassen der Gläubigen: die genauen Vorschriften über das Waschen der Hände, der Schüsseln, Becher und Krüge, über die Zahl der Schritte, die am Sabbath hinterlegt werden durften, über das Tragen von Lasten, Heilen von Kranken am Sabbath u. s. w., gehören hieher, wie denn für diesen Tag neununddreissig verbotene Geschäfte aufgezählt wurden. Begreiflicherweise giengen Strenge noch weiter, indem sie z. B. den Sabbath schon vor Sonnenuntergang beginnen liessen; da die meisten Insecten zu den unreinen Thieren gehörten, beim Trinken aber leicht eine Mücke mit verschluckt werden konnte, sahen die Eifrigeren ihr Getränk (Mückenseihen). Eine ganze Reihe solcher Übertreibungen wird erzählt. In dieser Weise musste das Leben gedankenlosem Schlendrian unterliegen und leicht in Werkheiligkeit verknöchern. Heuchelei warf man auch oft der jetzt „Pharisäer“ genannten Partei als solcher vor, wie aus der Erzählung der Evangelisten hervorgeht, und gewiss geschah dies oft nicht ohne Berechtigung. Selbst jene, die, wie Grätz nicht zugeben wollen, dass Heuchelei einer der bezeichnenden Züge der Partei als solcher war — denn wer wollte alle ihr Zugehörigen Heuchler nennen —, müssen doch, wie dieser Gewährsmann (III., 2, S. 76) einräumen, dass man sieben Gattungen derselben rechnete, deren erste, bezeichnend genug, jene umfasste, die mit gekrümmtem Rücken oder verschlenkerten

Füssen einhergiengen, „eine andere“ solche, die nichts weiter als ihre Pflicht thun wollten, eine dritte, jene, die nur aus Furcht Frömmigkeit übten, und nur eine Gattung — wird hinzugesetzt — wurde von den Pharisäern selbst als echte Pharisäer anerkannt, die aus Liebe zu Gott die Gesetze übten. Dagegen soll nicht geleugnet werden, dass die Mehrzahl der Pharisäer einen sittlich-reinen Lebenswandel führte und dass sie sich durch Gesetzeskunde in hohem Grade auszeichnete.

Eine Reihe von Lehren und Anschauungen, die von den Pharisäern aufrechterhalten wurden, hängen mit dieser Entwicklung der Partei zusammen. Es wird uns nicht wundern zu hören, dass die Pharisäer in der übergenaue Befolgung des Gesetzes ihre Stärke suchten, nicht allein Satzungen aufnahmen, die dem Wortlaute des Gesetzbuches entsprachen, sondern auch Beobachtung jener Gebräuche verlangten, die durch Tradition vorgeschrieben waren.

Zu einer andern Folgerung wurden die Pharisäer gerade durch die Strenge ihrer Auslegung der heiligen Bücher gedrängt: Das viele Missgeschick, das Einzelne, selbst Rechtsschaffene erduldet, welches das ganze Volk, obgleich es in dem Zeitpunkte der Verfolgung so innig an Jehovah hieng, betroffen hatte, lenkte zur Annahme der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hin. Wenn in der That das Schicksal des Einzelnen oder des Volkes nicht von seinem Verhalten abhänge, so würde die göttliche Gerechtigkeit aufgehoben, — und dennoch sieht man, dass der Fromme und Gerechte oft mit Missgeschick zu kämpfen hat, während dem Ungerechten und Sünder Wohlergehen zutheile wird. Diesem Einwurfe begegneten die Pharisäer durch die Lehre, dass die göttliche Gerechtigkeit sich oft nicht während des Lebens, sondern erst nach dem Tode bewähre. Gott werde die Todten einst aus ihrem Todesschlummer erwecken, um die Gerechten nach ihrem Wandel zu belohnen, die Gottlosen nach ihrem Thun zu bestrafen, „jene werden auferstehen zum ewigen Leben und diese zur ewigen Schmach.“ (Daniel XII., 2.) Wann diese Ausgleichung aller Missverhältnisse eintreten sollte und in welchen Zusammenhang sie zum erwarteten Messiaskönige gesetzt wurde, lässt sich nicht ermitteln. (Grätz III., 2, S. 74.) Jedenfalls wird festzuhalten sein, dass die Lehre

von der Unsterblichkeit der Seele erst nach Ausbildung der Pharisäer-Lehre unter den Juden allgemeiner verbreitet wurde.

Nirgends in den alten Gesetzbüchern der Juden kommt sie deutlich ausgesprochen vor, und in den Verheissungen, welche das mosaische Gesetz auf den Erfüller der Vorschriften häuft, wird noch im Deuteronomium in eindringlicher Weise, doch nur von Belohnungen sinnlicher Art und dieser Welt gesprochen (V. Mos. XXX., 9). Zwar werden die furchtbarsten Strafen den Übertretern angedroht, die sich jedoch gleichfalls nur auf die zeitliche Existenz (V. Mosis, *ibid.* 17 ff.) beziehen, während von einem anderen Leben nirgends die Rede ist. Übrigens muss in Betreff der Unsterblichkeitslehre darauf hingewiesen werden, dass dieselbe unter den Griechen seit Pythagoras und Plato längst eingebürgert, durch Kleantes († etwa 251 v. Chr.) und Chrysispos (etwa 208 †) in die stoische Philosophie eingeführt und so den mit den Hellenen in so ausgedehntem Verkehre stehenden jüdischen Gelehrten, gewiss auch aus dieser Quelle, ebensowenig fremd war, wie die auf so alten ägyptischen und indischen Anschauungen beruhende Metempsychose. Ebenso darf nicht übersehen werden, dass Anklänge bedeutsamer Art, wie oben angeführt wurde, am wahrscheinlichsten schon auf die Berührung mit den Persern während der Gefangenschaft zurückzuführen sind. Bezeichnend genug finden wir in dem die Geschichte dieser Periode behandelnden II. Buche der Makkabäer (VII., 9, 11, 14; XIV., 46,) die Idee der Unsterblichkeit zum erstenmale deutlich und ohne Umschweife hingestellt, ja Judas der Makkabäer veranlasste Gebete für die Gefallenen und „Sündopfer“ für ihre Vergehen, „indem er auf die Auferstehung bedacht war; denn hätte er nicht erwartet, dass die Gefallenen auferstehen würden, so wäre es überflüssig und thöricht gewesen, für Todte zu beten“ (II. Makkab. XII., 42 ff.; von der Unsterblichkeit handeln auch: 2. Makkab. VII., 9, 11, 14, 23, 29, 36; XIV., 46). Renan (l. c. IV., 304) macht darauf aufmerksam, dass die Juden, welchen der Begriff einer den Körper überlebenden Seele fremd war — wenigstens, wie wir hinzufügen möchten, in ihrer grossen Mehrzahl — sich das Dogma des zukünftigen Lebens, im Gegensatz mit der

Lehre Platos, nur durch die Möglichkeit der Auferstehung des ganzen Menschen denken konnten.

Stellen bei Hiob (XIX., 23—27) und beim Psalmisten (73, 25, 26 und vielleicht auch 23, 4) können allerdings nur als Hoffnungen in diesem Sinne gedeutet werden.

Wie sehr vereinzelt nun auch die Pharisäer beim Entstehen ihrer Partei gewesen sein mochten (ihr Name bezeichnet „Gesonderte oder Besondere“, nämlich Leute, die vor andern sich durch Frömmigkeit ausgezeichnet und gleichsam mehr oder heiliger als andere sein wollen, — Ewald III., 2 S. 419), zuletzt schloss sich ihnen fast das ganze Volk an. Ausser den hiefür aus dem Wesen der andern Parteien sich ergebenden Gründen ist es ganz natürlich, dass nach einem Kriege, welcher für die Religion und für das mit derselben beim Volke Israel so nahe zusammenhängende Staatsleben geführt wurde, jeder, der nur irgend national dachte, für diejenigen sich erklärte, welche die Fahne der Religion und der Nationalität in gefährlicher Zeit hoch getragen hatten, umso mehr, als sie durch tadelloses Leben ebenso hervorragten, wie durch Gesetzeskunde und Gelehrsamkeit.

Geringeren Anklang mussten in jenen Zeiten beim Volke die Sadducäer finden, die doch eigentlich aus jenen Anhängern der Hellenen sich herausgebildet hatten, welche in ihrer Verachtung des Nationalen und ihrer Anhänglichkeit für die syrischen Unterdrücker die Entscheidung des Krieges gegen dieselben so lange hinausgeschoben hatten. Zwar waren auch sie durch die Erfahrung und durch die Erlebnisse des letzten Menschenalters, und noch dazu in viel höherem Grade umgewandelt, als dies bei den Pharisäern der Fall war, aber ihre Ursprungsquelle konnten sie nicht verleugnen. Wenn jedoch die Nachrichten schon über die Pharisäer ungenügend sind, so ist dies noch ungleich mehr bei den ihren Namen von einem alten Meister, Saddok, herleitenden Sadducäern der Fall. Im allgemeinen bezeichnete der Parteiname diejenigen, die in ihren religiösen Ansichten sich freier bewegen, die sogenannten Aufgeklärten. Sie haben eine gewisse Verwandtschaft mit den Epikuräern, die sich auch dadurch verrieth, dass beide auf einige gemeinsame Lehren hingeführt werden. Es ist ein bloss scheinbarer Widerspruch, wenn die

als freisinniger bezeichneten Sadducäer hie und da strenger und genauer an dem Buchstaben des Gesetzes hielten; es war dies nur deshalb der Fall, weil sie die andere Quelle des Glaubens, die Tradition und die Auslegungen, auf welche die Pharisäer den grössten Wert legten, verwarfen. Dieses Festhalten an dem Buchstaben des Gesetzes führte die Sadducäer auch dahin, nach dem von Moses hergeleiteten: „Aug' um Aug', Zahn um Zahn“ in ihren Urtheilssprüchen viel strenger zu sein, als die, Praxis und Übung gelten lassenden, Pharisäer. Dies auch der Grund, warum sie die Lehre der Unsterblichkeit, die im eigentlichen Gesetze, im Pentateuch, nirgends enthalten ist, verwarfen. Da übrigens nirgends von einem Lehrgebäude der Sadducäer etwas bekannt geworden ist, dessen Abfassung auch bei dem so oft negativen Charakter ihrer Lehre grosse Schwierigkeit haben, geringe Befriedigung und Ausbeute liefern und sie bei ihrer allgemeinen Unbeliebtheit nicht geringen Gefahren aussetzen mochte, so wird es doppelt schwierig, über gewisse Seiten ihrer Lehre ganz ins Klare zu kommen. Hieher ist besonders der nicht leicht zu erklärende Umstand zu rechnen, dass sie, die so sehr die wörtliche Auslegung des Gesetzes befürworteten, die Lehre von den Engeln, welche doch in den heiligen Büchern so oft vorgetragen wird, verwarfen. Es kennzeichnet den Geist der Lehre der Sadducäer, dass sie nach des Josephus Flavius' (bell. judaic. 2, 8, 14. Arch. 13, 5, 9) Zeugnisse zwar die Schöpfungslehre angenommen zu haben scheinen, aber jede fortgehende Thätigkeit Gottes in der Welt leugneten. Ihnen zufolge hat zwar Gott das Gesetz ein- für allemal gegeben, sich aber dann zurückgezogen, die Verübung des Guten oder Bösen hängt nach ihnen einzig von der Selbstbestimmung des Menschen ab. Folgerichtig nehmen sie kein Verhängnis an, denn das wäre etwas von Gott Gesetztes; Gott greift aber in die irdischen Dinge nicht ein, der Mensch ist seines Schicksales Meister und Urheber; das Übel, das ihn trifft, hat er sich selber zugezogen, ohne dass Gott daran einen Antheil hätte. (Döllinger, l. c. S. 746, auch Grätz III., S. 77.)

Die Streitigkeiten zwischen den Sadducäern und Pharisäern hinsichtlich der Auslegung gewisser Gesetzesbestim-

mungen waren nicht selten und wurden nach dem tiefen Gegensatze, der weniger in eigentlichen Satzungen, als in der bestimmenden Sinnesart lag, mit grosser Hartnäckigkeit und Erbitterung geführt.

Eine der schwer zu erklärenden Thatsachen dieser Zeit ist, dass die der Erhebung der nationalen Partei angehörigen Hasmonäer sich oft auf die Sadducäer stützten, dass dieser Partei die jüdische Aristokratie, die Elite des Heeres und der Feldherren angehörte! Sollten nicht alle diese die Herrschaft Einer Familie, auf deren Entschliessungen ihnen grosser Einfluss der Natur der Sache nach gewahrt bleiben musste, einer mehr oder weniger vollständigen Gewalt des ihnen feindlich gesinnten Volkes vorgezogen haben?!

Noch weniger als die Pharisäer und Sadducäer verdienen die Essäer den Namen einer Secte, kaum kommt ihnen der einer Partei zu, am meisten gleichen sie einem religiösen Orden. Ihr ganzes Wesen ist übrigens, trotz vieler Forschungen, trotz der Nachrichten, die wir zumeist Philo und Josephus Flavius verdanken, die nicht durchwegs übereinstimmen, noch immer mit dem Schleier des Geheimnisvollen bedeckt. Obwohl sie an den jüdischen Satzungen festhielten, war doch den Überzeugungen und mehr noch dem Lebenswandel der Essäer viel Fremdes beigemischt. Diese Elemente waren besonders dem pythagoräisch-orphischen Wesen und dann persischen Anschauungen entnommen. Bei der ungeheueren Verbreitung der Juden schon in der den Makkabäern vorausgehenden Zeit ist es auch in der That nicht zu wundern, wenn die einen aus Westen, die andern aus Osten eindringen und nicht nur unter den in der Diaspora Lebenden, sondern auch unter den in Palästina Weilenden Fuss fassen konnten. Zu den dem pythagoräisch-orphischen Kreise angehörigen Übungen der Essäer müssen wir besonders die auf die Spitze getriebenen Anordnungen der Reinheit rechnen. Jede Berührung eines Nicht-Essäers verunreinigte, vor jeder Mahlzeit mussten sie sich am ganzen Körper reinigen, ein frisches linnenes Kleid anziehen, das sie sogleich nach der Mahlzeit wieder ablegten. Eine Menge Dinge verunreinigten. Es war gerade diese Ängstlichkeit in Beziehung auf Reinheit von Personen und Gegenständen, welche sie auch zu gemeinschaftlichem Leben

beinahe zwang. Dieses führte zu gemeinschaftlichen Mahlzeiten; aus ihnen entstand endlich die von den Essäern beobachtete Gütergemeinschaft. Aus der Sorge für Reinheit und der Verwandtschaft mit dem pythagoräisch-orphischen Wesen wird wohl auch das Verwerfen der Thieropfer entstanden sein, das die Essäer von den übrigen Juden schied. Dieser Richtung gehört auch das Enthalten von Fleischspeisen und die Verehrung der Gottheit in linnenen Gewändern an. Mit ihr steht die Verwerfung aller Kauf- und Mäklergeschäfte in Verbindung (Ewald III./2, S. 423, Note), die ja bekanntlich unter den übrigen Juden dieser Zeit, besonders den ausserhalb Palästina lebenden, in steter Zunahme begriffen waren. Vor allem gehörte ihr auch die Anschauung an, dass der Leib eine Fessel der aus dem feinsten Äther hervorgegangenen Seele sei, von welcher, nach diesem Erdenleben befreit, sie sich einst himmelwärts schwingen werde. Hiemit steht ihre Leugnung der Auferstehung des Fleisches in Verbindung.

Aber auch nach Persien hindeutende Elemente waren in die Lebensregeln und Überzeugungen der Essäer eingedrungen. Hieher ist vor allem die Dämonenlehre und eine Gattung Sonnencult zu zählen. Die Essäer glaubten an den Dualismus einer guten und bösen Geisterwelt, und vertieften sich nach persischem Muster besonders in die Lehre von den Engeln. Auch böse Dämonen waren ihnen nicht fremd. Freilich hat die Dämonenlehre auch schon in der Alexandrinischen Philosophie, und früher schon in der stoischen, tiefe Wurzeln geschlagen. Es ist ein charakteristisches Zeichen dieser Zeit, dass von sehr verschiedenen Grundsätzen ausgehende Systeme jetzt zu ähnlichen Endresultaten gelangten. Die Anschauung von bösen Dämonen hatte übrigens eine tief ins praktische Leben einschneidende Bedeutung: ein Geisteszerrütteter galt nämlich als ein von einem bösen Geiste Besessener, der nur auf das Zauberwort Kundiger zum Verlassen des also Erkrankten gebracht werden könne. Jede aussergewöhnliche Krankheitsform, z. B. hartnäckige Lähmung, Aussatz, anhaltenden weiblichen Blutfluss, schrieb man dämonischem Einflusse zu, und suchte nicht den Rath des Arztes, sondern die Wundercur des Beschwörers. (Vergl. Grätz, l. c. III., 2, S. 85.) Mit dieser

persischen Lehre von den Dämonen hängt wahrscheinlich auch der gleichfalls aus Persien stammende hohe Grad der Verehrung der Sonne zusammen. So war es den Essäern vor Sonnenaufgang nicht erlaubt, von etwas Profanem zu reden, sondern sie richteten zuerst gewisse Gebete an die Sonne, damit sie sich erhebe; dieselbe galt ihnen demnach als ein intelligentes Wesen, nach ihr wendeten sich die Essäer auch beim Gebete (Ewald III., 2, S. 428). Sorgfältig entzog man ihr den Anblick der menschlichen Geschlechtstheile und der Ausleerungen, die ihr ein Greuel waren; deshalb erhielt bei seiner Aufnahme in den Orden jeder Essäer ein kleines, auch als Spaten zu gebrauchendes Beil, mit dem er täglich eine einen Fuss tiefe Grube aushob, in welche er seine Ausleerungen hinterlegte. Hierbei musste er sich, „um die Strahlen der Sonne nicht zu entweihen,“ mit seinem Gewande bedecken; dann warf er die ausgegrabene Erde wieder in die Grube. (Grätz III., S. 11.) Freilich wird es, bei dem allmählichen Verschmelzen der Culte, oft schwer festzustellen sein, ob dieses Gebot wirklich dem Sonnenculte entsprang, oder auf einer besonders ängstlichen Beobachtung eines schon von Moses (V. Mos. 23, 13) herrührenden Gebotes beruht.

Allerdings scheint für die erstere Auslegung der Umstand zu sprechen, dass die Essäer auch ihre, eine so bedeutende Rolle spielenden Waschungen nicht anders, als mit einem Schurze umgeben, vornehmen durften, damit die der Sonne gebührende Ehrfurcht nicht verletzt werde. — Die Gewohnheit des Zusammenlebens und der Gütergemeinschaft lassen uns bei den Essäern auf ein förmlich eingerichtetes Ordenswesen oder, wenn man lieber will, auf ein klösterliches Gemeinwesen schliessen. Ein solches bestand auch, wie wir aus dem Berichte des Josephus ersehen, in der That: Die Essäer strengerer Observanz enthielten sich der Ehe, sie gestatteten sich an Nahrung und Kleidung nur das Nothwendigste, wie es ihnen auch nur dann erlaubt war, die letztere umzutauschen, wenn dieselbe ganz abgebraucht war. Die Essäer kannten Einrichtungen für alte, arbeitsunfähige Mitglieder ihres Ordens, sowie auch für Arme und Kranke vorgesorgt war. Was aber den Charakter des Ordens vervollständigt, war die Unterordnung unter die Befehle eines

Oberen, und die strenge Sühne, wenn dieselben nicht beobachtet wurden. Doch nicht immer lebten die Essäer in dieser Art grösserer oder kleinerer klösterlicher Vereinigungen, sondern ihnen sonst Angehörige wohnten auch zerstreut umher und giengen dann sogar Ehen ein.

Nahe verwandt mit den in Palästina wohnenden Essäern waren die in Ägypten sich aufhaltenden Therapeuten, wie auch die dasselbe besagenden Namen schon andeuten. *) (ἰατροπειθεύτης und ἰσσοαίος deuten auf „heilen“.) Die Therapeuten scheinen jedoch dem arbeitsamen Leben viel mehr entrückt gewesen zu sein, der Meditation viel mehr Zeit gewidmet zu haben, als ihre palästinensischen Gefährten.

Es war nicht zu wundern, wenn die Essäer bei ihrem frommen, beschaulichen Leben, bei der Innigkeit ihrer Verehrung für Moses, bei ihrem schwärmerischen, meditativen Wesen, — das ihnen beispielsweise nicht gestattete, den Namen Gottes oder der Engel auszusprechen, die sie als tiefe Geheimnisse ihren Jüngern mittheilten, — bei ihrer mystischen Vertiefung in heilige Dinge, bei ihrer Abgesondertheit vom gewöhnlichen Leben, bei ihrer strengen Askese — dem israelitischen Volke als Heilige galten. Durch nichts aber steigerten sie ihr Ansehen so sehr, als durch den Geruch von Wunderthätigkeit, in welchem sie standen. Dies bezog sich besonders auf jene Wundercuren, die sie theils durch leise gesprochene Beschwörungsformeln oder Verse aus der heiligen Schrift, theils durch Anwendung gewisser Wurzeln und Steine von vermeintlich magischer Wirkung, theils durch magnetische Berührungen hervorbrachten (Grätz III., 2, S. 85).

*) Etwas abweichend hievon behauptet Hitzig, das syrische Wort „Essener“ bedeute genau dasselbe, wie „Hasidim“. Ἐσσηνοί heissen sie von Häsēn, Fromme, Ἐσσοαίοι von Hasaya, die Frommen vorzugsweise. Sie berühren sich schon dadurch mit den Pharisäern, „den durch strenge Beobachtung des Gesetzes Ausgezeichneten,“ und man hat sie wohl auch als eine Spielart der Pharisäer betrachtet. In Wahrheit sind sie ihnen beigeordnet, denn die Pharisäer sind in ihren ersten Anfängen die zurückgekehrten Hasidäer, welche sich um das hasmonäische Priesterthum scharten, im Gegensatze zu „Zadok“.

Trotz aller scheuen Verehrung, die die Menge den Essäern weihte, hatten die, grossentheils in der Wüsteninsamkeit westlich vom todten Meere wohnenden Ordensgenossen doch keinen eigentlich politischen Einfluss, während die ursprünglich mit ihnen enge verwandten und von gleichen Voraussetzungen ausgehenden Pharisäer dessen immer mehr gewannen und nach und nach eigentlich das ganze Volk pharisäisch gesinnt war.

Johannes Hyrkanus hinterliess fünf Söhne. Leider ahmten die Hasmonäer nach der Annahme des Königtums, die jetzt (105 v. Chr.), anfangs mit Zuziehung der Volksgemeinde der Juden, erfolgte, seleucidischen und ptolomäischen Mustern nach; das Hohepriesterthum führten sie daneben als Unterlage der weltlichen Macht fort. Aristobul war der erste von ihnen. Alle Laster der damaligen Königsgeschlechter wurden auch bei den Hasmonäern eingebürgert: Treulosigkeit, Geldgier, Verwandtenmord, Bedrückung der Unterthanen, politische Händelsucht. Ausser diesen gab es noch Eigenthümlichkeiten der Hasmonäer. Zwei derselben vermachten die weltliche Herrschaft ihren Witwen und hinterliessen den Söhnen nur das Hohepriesteramt; beständig wogte das Begünstigen und Abstossen bald der Pharisäer, bald der Sadducäer, als deren Anhänger sich der jeweilige Inhaber der höchsten geistlichen und weltlichen Macht abwechselnd bekannte. Das Intriguenspiel muss, dem Gesagten zufolge, ein kaum unterbrochenes gewesen sein und wird bei den doch bedeutenden Gegensätzen der beiden Parteien in theologischer Beziehung das Ansehen des Amtes des Hohenpriesters in den Augen der Menge nicht gefördert haben.

Annahme des Königtums durch die Hasmonäer. Gräuel in ihrem Geschlechte.

Die Kriegslust der Race verblieb übrigens auch diesen neuen Sprösslingen. Besonders hat der zweite aus dieser Reihe, Alexander, mit dem Beinamen Jannäus (der Unterdrücker, Würger), das Reich bedeutend erweitert. Nachdem es schon früher gelungen war, Ituräa zu unterwerfen, dehnte Jannäus das Reich der Juden weit aus. Nicht wenige Städte, die nicht Folge leisten wollten, wurden der Erde gleichgemacht, das Judenthum mit Feuer und Schwert den Einwohnern aufgenöthigt.

Ihm folgte eine Königin-Witwe als weltliche Herrscherin, neben ihr gab es um das Hohepriesterthum sich streitende Brüder.

Wichtiger fast war der Einfluss, den der schon von Jannäus eingesetzte Statthalter Idumäas, der intrigante, doch begabte Idumäer Antipater, auf Judäas Geschicke äusserte.

Wie früher schon gesagt, waren die Herrscher des benachbarten Syrien und Ägyptens nicht mehr wert als die Judäas. Kein Wunder, wenn die thatkräftigen Römer die Oberhand über alle diese Völkerschaften davon trugen, besonders wenn ihr massgebender Feldherr Pompejus hiess. Derselbe brach, aus dem mithridatischen Kriege kommend, nach Syrien auf, um daselbst Ordnung zu schaffen. Vor ihm erschienen fürstliche Nebenbuhler aus Syrien, Ägypten und Judäa, seines Spruches demüthig gewärtig. In den Streitigkeiten zwischen den beiden jüdischen Nebenbuhlern um die Hohepriesterwürde, die noch gereizter durch die Zwistigkeiten zwischen Sadducäern und Pharisäern wurden, intriguierte Antipater für einen der Brüder. Pompejus, welcher die Juden widerspenstig seinen Entscheidungen fand, rückte im Lande vor, zog nach kurzem Widerstande in Jerusalem ein, betrat mit Gefolge den Tempel, ohne dessen Schätze zu berühren (Cicero, orat. pro Flacco c. 28), liess die Haupturheber des Widerstandes hinrichten, schaffte das jüdische Königthum, für welches die Bestätigung von Rom nie erteilt worden war, gänzlich ab, vergab die Würde des Vierfürsten (Tetrarchen) an einen der streitenden Brüder, Hyrkanus, während der andere mit Söhnen und Töchtern nach Rom in die Gefangenschaft abgeführt wurde, stellte die von den Juden den Syrern abgenommenen Städte denselben wieder zurück und führte den jungen „König“ Aristobul in seinem in Rom gehaltenen Triumphzuge auf (Plutarch, Pompejus, c. 45; 63 v. Chr.).

Die Römer und ihre Oberherrschaft.

Von dem Nachfolger des Pompejus in der Führung dieser Provinzen, Crassus, wurde zehn Jahre später der Tempelschatz geraubt (Jos. Flav., bell. judaic. 6).

Derselbe Antipater wusste sich Cäsar in seinem Alexandrinischen Kriege höchst nützlich zu machen; da ihn hierin

Der
Idumäer
Antipater.

auch Hyrkan II. unterstützte, so verlieh Cäsar nach glücklicher Beendigung des ägyptischen Krieges den Juden Alexandrias das Bürgerrecht, ebenso dem Antipater, der zum Landpfleger Judäas ernannt wurde. Die Mauern Jerusalems durften wieder aufgebaut werden, der älteste Sohn Antipater's, Phasael, wurde Oberhaupt der Stadt und des Bezirkes von Jerusalem, der zweite, Herodes, über Galiläa gesetzt. Unter den verschiedenen theils auch in Rom gefangenen jüdischen Prinzen bestätigte Cäsar den Hyrkan als Oberpriester und gewährte seiner Familie die Erblichkeit in dieser Würde. Im jüdischen Lande sollten weder Kriegsvölker Winterquartiere beziehen, noch ausserordentliche Steuern erhoben werden (Hitzig, S. 514); er untersagte auch, Truppen in Judäa zu werben, und — eine ganz besondere Berücksichtigung der jüdischen Eigenthümlichkeiten — im Sabbathjahre Besteuerung vorzunehmen. Ebenso erfahren wir, dass, während Cäsar andere gottesdienstliche Aufzüge verbot, die der Juden nicht untersagt wurden. (Für die Begünstigungen der Juden durch Cäsar s. Josephus Flav., Antiqu. ind. XIV., 10, §. 8.)

Auch nach Cäsar's Tode fanden diese Verfügungen Bestätigung durch Dolabella und Antonius, und es gelang sogar durch glückliche Fügungen, dass selbst die Zwistigkeiten des Antonius und Augustus hierin keine Änderung hervorbrachten.

Doch konnte in dieser schweren Zeit nicht alles glatt ablaufen und Judäa wie den übrigen steuerpflichtigen Provinzen wurden während der Bürgerkriege übermässige Steuern auferlegt; die Einwohner von vier säumigen Städten Judäas wurden in die Sklaverei verkauft.

Mittlerweile wurde Antipater (42 v. Chr.) durch einen nebenbuhlerischen arabischen Häuptling vergiftet.

Seine Söhne traten in die Würde des Vaters. Der Bedeutendere von ihnen, Herodes, hatte während seines ganzen Lebens mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die der Fremdling, der sich den Besitz eines Reiches anmass, in den ihn weder Wahl noch Geburtsrecht, noch Landsmannschaft, sondern nur fremde Gewalt einführt, stets und überall in grösserem oder geringerem Grade zu bestehen haben wird. Es kann wohl nicht im Plane dieser Arbeit gelegen sein, die an Ver-

wicklungen so ungemein reiche Geschichte des Herodes hier vorzuführen, indes muss, um die Fährlichkeiten des Hohenpriesterthums nicht ganz ausseracht zu lassen, Einiges davon hier angeführt werden. Herodes suchte zuerst dadurch Fühlung mit den Juden zu erlangen, dass er sich mit einer Tochter aus dem Hause der Hasmonäer, der unglücklichen Mariamne, vermählte. Kaum war dies geschehen, als bei einem Vorstosse der Parther in Syrien, wie dergleichen während der römischen Bürgerkriege vorkamen, der Hohepriester Hyrkan von ihnen in die Gefangenschaft weggeschleppt wurde. Gleiches Los erfuhr des Herodes Bruder Phasael. Vielleicht infolge dieser Wirren trugen die für den Augenblick einigen Antonius und Octavian beim Senat auf die Ernennung des Herodes zum Könige von Judäa an, indem beide sich der guten Dienste erinnerten, die Herodes Cäsar geleistet, und der steten eifrigen Anhänglichkeit, die er der Sache der Römer immer gewidmet hatte.

Herodes,
König von
Judäa.

Natürlich goss das in Judäa neues Öl ins Feuer, denn geaugnet kann nicht werden, dass die Erhebung eines Fremdlings zum König von Judäa durchaus nicht im Einklang stand mit der Satzung V. Moses 17, 15: „Du sollst aus deinen Brüdern einen zum König über dich setzen. Du kannst nicht irgendeinen Fremden über dich setzen.“ Und als nun der Prätendent aus dem Hause der Hasmonäer, Antigonus, mit Hilfe der widerspenstigen Juden sich gegen solche Bestimmung auflehnte, gelang es dem mit den Römern verbündeten Herodes bald, den Widerstand zu brechen. Jerusalem selbst wurde nach hartnäckiger Belagerung eingenommen und Herodes kam in die höchst schwierige Stellung, der Erbitterung der ihm befreundeten Römer Mässigung gegen seine künftigen Unterthanen aufzuerlegen und auf der anderen Seite den ihm feindlichen Prätendenten zu beseitigen. Derselbe — Antigonus — wurde von den Römern in schimpflicher Weise hingerichtet (Plutarch, Antonius 36). Bei dem Ende des Königthumes der Hasmonäer blieben übrigens Mitglieder der Familie noch am Leben und in den Augen der Juden stets mehr berechtigt zur Herrschaft über sie als Herodes, daher auch die sich immer mehr steigende feindselige Gesinnung zwischen Herrscher und Volk.

Trennung
des Hohe-
prie-
ster-
thums
vom König-
thume.

Das bisher vereinigte König- und Hohepriesterthum fielen nun auseinander; während das erstere einem Fremden zutheil ward, war das Volksleben hinfort mit dem letzteren vielmehr verbunden, zu dem Königthume fühlten die im Lande ansässigen Griechen und im Ganzen die Sadducäer mehr Anhänglichkeit. Dieser Widerstreit dauerte die ganze Regierungszeit des Herodes hindurch und ihm zum ersten Opfer fiel Aristobul, ein junger, zum Hohenpriesteramt bestimmter Sohn des Hauses der Hasmonäer.

Nach der Schlacht von Actium legte Herodes dem Octavian seine Krone zu Füßen, indem er ihm freimüthig eingestand, dass er als treuer Anhänger dem Antonius bis zuletzt zur Seite gestanden war und daher in den Augen des Siegers strafwürdig erscheinen könne. Octavian, dem ein solches Ausharren eines Mannes, dessen sonstige Thaten er aus eigener Erfahrung kannte, gefiel, begnügte sich nicht allein damit, dem Herodes die königliche Würde zu bestätigen, sondern förderte seinen nunmehrigen Günstling Zeit seines Lebens und vergrösserte das jüdische Gebiet durch Zutheilung der Seestädte, Samariens und später des ganzen Landes zwischen Trachon und Galiläa (Dio Cassius 54, 9).

Trotz dieser Vergrösserung seiner Macht, trotz der auch den asiatischen Juden durch des Herodes Ansehen bei Agrippa gewordenen Begünstigungen, trotz der Erweiterung des Tempels bis zu jener Ausdehnung, die der salomonische Tempel einst gehabt hatte (Esra VI, 3), war der scharfe Riss, der den König von seinem Volke trennte, nie zu heilen. Seinen Unterthanen blieb Herodes immer der ursprünglich heidnische Fremdling. Seine Hinneigung zum Heidenthum zeigte er durch die grosse Begünstigung der Einführung fremder Kampfspiele, durch den Bau prachtvoller Theater, in denen Menschen mit wilden Thieren kämpften, sowie durch die Errichtung eines Tempels für den neuen Gott Augustus, der zugleich für die Roma im Hafen von Cäsarea erbaut wurde, sowie ein ähnlicher dem Kaiser zu Ehren auch in Sebaste erstand. Durch alles dies und die willkürliche Art, in der er seinen zur niederen Priesterschaft gehörenden Schwager aus dem Hause Boëthos zum Hohenpriester ernannte, schärfte er noch die Gegensätze, die durch eine endlose Zahl von Verschwörungen und Hinrichtungen zutage traten und des Herodes

Zwei-
deutigkeit
des
Herodes;
seine
Zuneigung
zum
Heiden-
thum.

Tyrannennatur bis zu dem Grade steigerten, dass er als Gräuel in einer der ghasstesten Menschen auch in seiner zahlreichen Familie wüthete und seine Gattin und eine Reihe seiner eigenen Söhne hinschlachtete.

Nach seinem Tode (2 n. Chr.) kamen dem Augustus eine Reihe von Klagen aus dem Lande Judäa und besonders von vielen Mitgliedern aus des Herodes Familie zu Ohren. Die Juden erleichterten ihre Lage nicht dadurch, dass sie in heftigem Unmuth und in der Ungeduld nach Verbesserung ihrer Zustände sich erhoben, und eine Reihe von Throncandidaten erstanden, während offenbar die überwiegende Mehrzahl der Juden keinen König mehr haben wollte, sondern ein Bestandtheil Syriens zu werden strebte. Augustus bestätigte den grössten Theil des Testaments des verstorbenen Herodes: Archelaus wurde, zwar nicht nach Herodes Wunsch König, aber Ethnarch von Judäa, Idumäa und Samaritis; einem anderen Sohne, Antipas (gewöhnlich Herodes Antipas genannt), wurde Galiläa und Peräa zutheil, während Batanea, Trachon und Auranitis einem dritten Sohne, Philip-pus, zugewiesen wurden. Auch andere Verwandte des verstorbenen Königs wurden versorgt, einige Landschaften zu Syrien geschlagen; die dem Augustus testamentarisch vermachten eintausendfünfhundert Talente überliess derselbe den Kindern des Herodes. Zwistigkeiten in der Familie, welche die Aufstellung von verschiedenen Throncandidaten zur Folge hatten, wurden blutig unterdrückt.

Tod
des Herodes.
Des
Augustus
Massnahmen
für
des Herodes
Söhne.

Archelaus, der so ziemlich die Wege seines Vaters wandelte, wurde bei Augustus verklagt und nach zehnjähriger Regierung nach Vienna verbannt. Auch unter ihm wurde das Hohepriesterthum häufig und nach Willkür vergeben. Doch ist kein Zweifel, dass diese Würde bis zuletzt bei dem Hause Boëthos verblieb, welches durch die Verwandtschaft mit Herodes zur Theilnahme an der Partei der Sadducäer angewiesen war. Das schon so lange währende Verhängnis, dass das Hohepriesterthum zwischen den Parteien herum-schwankte, blieb auch nunmehr aufrecht.

Dem Archelaus folgten in der Regierung römische Landpfleger (Procurator), während die beiden übrigen Fürsten aus dem Hause Herodes bis zum Ende ihrer Tage fort-

Römische
Procu-
ratoren.

regierten, ihre Tetrarchien zeitweilig zu Syrien geschlagen wurden, bis sie nach kurzer Zeit in einem Sprossen des Herodes, Herodes Agrippa, wieder vereinigt wurden, welcher, ein Günstling des Kaisers Caligula und später des Kaisers Claudius, sämtliche Länder seines Grossvaters besass (38 n. Chr.) und im Gegensatze zu ihm mit Wohlwollen und Milde regierte, ja selbst bei mehreren Gelegenheiten den Muth aufbrachte, den Römern in einigen Massregeln entgegenzutreten. Nach seinem Tode wurden abermals Landpfleger zur Verwaltung abgeschickt, doch auch gleichsam abwechselnd die Provinz zu Syrien geschlagen. Hohepriester wurden durch Römer ein- und abgesetzt, die Römer nahmen das Amtskleid des Hohenpriesters in Verwahrung, und dasselbe wurde nun von Zeit zu Zeit, bei besonders feierlichen Gelegenheiten, gleichsam leihweise wieder zurückgegeben, obgleich der Tradition nach Amtshandlungen des Hohenpriesters nur in diesem Amtskleide vorgenommen werden sollten.

Willkür-
liche Anord-
nungen
betreff des
Hohen-
priester-
thums.

Angeführt mag noch werden, dass etwas später unter Nero von den Römern Sprossen des Hauses des Herodes über Armenien und über das cilicische Inselgebiet gesetzt wurden, sich aber dem Judenthum sogleich entfremdeten. (Hitzig, S. 566 ff.)

Proselyten-
thum
der Juden
unter den
Heiden.

Es mag hier gestattet sein, einer ungemein sonderbaren Erscheinung zu erwähnen. Bald, nachdem die jüdische Nation äusserlich in die tiefste Abhängigkeit von den Römern gekommen war (7 v. Chr.) und trotz des Hasses, mit dem sich beide Völker gegenseitig so sehr verfolgten, machten die Juden doch unter ihren Besiegern Proselyten für ihren Glauben. Tiberius fand sich sogar zu Gegenmassregeln veranlasst, „indem er diejenigen, welche sich zu solchem Aberglauben bekannt hatten, zwang, die dazu gehörigen Kleider und alle übrigen gottesdienstlichen Geräthschaften zu verbrennen. Die jungen Juden liess er als Soldaten ausheben und in Provinzen mit rauhem Klima vertheilen. Die übrigen Genossen dieses Volkes und die, welche einem ähnlichen Glauben anhiengen, verwies er aus Rom, und setzte die Strafe ewiger Sklaverei für die etwa nicht Gehorchenden“

(Sueton., Tiber. 36). Ähnlich berichtet auch Tacitus, dass durch einen Senatsbeschluss festgesetzt wurde, dass viertausend Freigelassene, „die mit solcher Schwärmerei angesteckt waren, soferne sie das erforderliche Alter hätten, nach der Insel Sardinien hinübergebracht werden sollten, um daselbst dem Räuberunwesen ein Ende zu machen; auch sei es ein geringer Verlust, wenn sie durch die ungesunde Luft umkämen; die anderen sollten Italien räumen, wenn sie nicht bis auf einen bestimmten Tag ihre irreligiösen Gebräuche abthun wollten“ (Tacit., Annal. II., 85). Wie gewöhnlich bei Glaubenssachen waren auch diesmal die Gewaltmassregeln von geringem Erfolge begleitet. Proselyten des Judenthums kamen auch in den nachfolgenden Jahren an vielen Orten vor. So waren nach des Josephus Zeugnisse (Jüd. Krieg II., 20) in Damaskus die meisten heidnischen Frauen zum Judenthume übergetreten. So gab es (Apostelg. XIII., 43 ff.) in Antiochien, so wahrscheinlich auch in Philippi in Macedonien (Apostelg. XVI., 14 f.) jüdische Proselyten. Ausserdem hat sich das Judenthum, was wohl der unmittelbaren Berührung wegen begreiflich ist, in den Judäa benachbarten Fürstenthümern verbreitet, die theils durch ähnliches Interesse, theils durch Familienverbindungen der Fürstenthümer in engen Beziehungen zu Judäa standen. So in Chalcis, in Komagene, in Emesa, in Cilicien. (Josephus, Alterth. XIX., 9, 1; XX., 7, 1—3.) Noch auffallender war, dass in jenem entfernten Adiabene, dem einstigen Stammlande Assyriens, das sich nun als Vasallenstaat der Parther eine gewisse Unabhängigkeit bewahrte, die regierende Familie sich mit Eifer der Befolgung des mosaischen Gesetzes hingab. Auch Nero's Geliebte, Poppäa, erwies sich den Juden bei mehreren Gelegenheiten günstig (Grätz III., S. 331), und der Umstand, dass „ihre Leiche nicht nach römischer Sitte verbrannt, sondern nach dem Gebrauche ausländischer Höfe mit Wohlgerüchen einbalsamiert wurde“ (Tacit., Annal. XVI., 6), dürfte darauf hinweisen, dass sie vom Heidenthum sich abgewendet habe.

Bekannt ist ferner, dass Titus eine heftige Leidenschaft für die schöne Berenice hegte, „der er, wie man allgemein sagte, sogar die Ehe versprochen hatte,“ und die er, offenbar nur wegen des heftigen Unwillens der Römer, „unmittelbar

nach seiner Thronbesteigung aus Rom fortsandte, so schmerzlich es ihn und sie auch ankam“ (Sueton., Titus 7).

Nachgiebig-
keit und
Zugeständ-
nisse
der Römer
für
die Juden.
Das Regiment der Römer in Judäa scheint, trotz aller hie und da vorkommenden Härten, doch oft ein sehr schwankendes gewesen zu sein, und Römer von altem Schrot und Korn mochten es bisweilen recht schwächlich finden. Es wird wohl dabei nicht vergessen werden dürfen, dass ein Theil dieser Zeitläufte der jüdischen Geschichte in die Periode der römischen Bürgerkriege fällt, während welcher die weit entlegenen Provinzen nicht immer scharf überwacht werden konnten. Doch war Syrien und sein Bestandtheil Judäa so nahe anderen, immer unruhigen Provinzen Asiens gelegen, dass man auch später noch gerne versöhnend in Jerusalem auftreten mochte.

Von Cäsar's Massregeln in dieser Hinsicht war schon früher die Rede. Die Juden betrauernten tief seinen Tod (Sueton., Cäsar, 84).

Augustus war, soviel und so oft er konnte, nachsichtig für die Juden. Nach Philo's Bericht (legatio ad Caium, c. 8) störte er die Juden in der Übung ihrer Religion im Umfange des römischen Reiches durchaus nicht, duldeten sie sogar in Rom, obschon er wusste, dass sie in ihren Bethäusern Gelder für den Tempel von Jerusalem zu sammeln pflegten. Obgleich er sonst Zusammenkünfte öffentlicher Art verbot, trat er doch denen der Juden nicht entgegen, in der Überzeugung, dass sie nicht aufrührerischen Zwecken, sondern allein der Verehrung ihres Gottes dienten. Der Kaiser schloss die Juden nicht von den Spenden an Getreide und anderen Gaben aus, sondern verordnete sogar, dass dergleichen an sie nicht am Sabbath, sondern an anderen Tagen verabfolgt würden, da ihm bekannt war, dass die Juden an diesem Tage kein Geschäft vornehmen durften. Augustus und seine Gemahlin Livia sendeten reiche Geschenke von kostbaren Gefäßen an den Tempel nach Jerusalem. Der Kaiser verordnete, „dass im Tempel täglich Brandopfer zu Ehren des allmächtigen Gottes dargebracht werden; es geschieht dies noch heute, wird immerdar geschehen und wird für immer ein Beweis sein der unvergleichlichen Tugend dieses erhabenen Fürsten.“

An einem späteren Orte (ibid. c. 16) führt Philo abermals an, Augustus habe befohlen, „dass man in unserem Tempel aus seinem Privatvermögen („du sien,“ sagt der französische Übersetzer in der Pariser Ausgabe 1700) täglich einen Stier und zwei Lämmer zu Ehren des allmächtigen Gottes schlachte.“ Philo erzählt ferner (ibid. c. 16), dass Pilatus, den sowohl er als Josephus Flavius als den Juden feindselig, als geldgierig, wankelmüthig und grausam bezeichnet, dem Kaiser Tiberius zu Ehren goldene Schilde im Palaste des Herodes zu Jerusalem habe aufstellen lassen. Dieselben trugen weder Bildnis noch Inschrift, ausser der Angabe der Namen des Pilatus und des zu ehrenden Kaisers. Die Menge aber, wahrscheinlich übel unterrichtet und Abbildungen auf den Schilden vermuthend, gerieth in heftige Bewegung und ruhte nicht eher, bis Pilatus sich an Tiberius um Verhaltensbefehle wendete, der befahl, die Schilde in den zu Ehren August's in Cäsarea erbauten Tempel bringen zu lassen.

Freilich war, wie wir noch sehen werden (Cap. 12), das Verfahren des Tiberius gegen die Juden nicht immer so milde.

Gleichfalls unter Pilatus ereignete sich (Jos. Flav., bell. jud. II., 14) Folgendes: Der Landpfleger liess nächtlicher Weile Feldzeichen nach Jerusalem bringen, die das Bildnis des Kaisers Tiberius trugen. Drei Tage darauf gerieth das Volk, das die Darstellung von Abbildungen, sie mochten Menschen oder Thieren gelten, für eine Verletzung des Gesetzes ansah, in heftigen Aufruhr. Obwohl Pilatus die Menge von Soldaten mit gezückten Schwertern umringen liess mit der Drohung, sie alle tödten zu lassen, boten sie sich willig als Opfer dar, entblössten ihre Häuse und liessen mit Bitten und Thränen nicht eher nach, bis Pilatus nach sechs Tagen endlich nachgab und die Feldzeichen aus Jerusalem entfernen liess.

Ähnliches ereignete sich etwas später, als Vitellius (der Vater des nachherigen Kaisers) auf dem geraden Wege über Judäa und Jerusalem, südlich vom Todten Meere, gegen Petra losgehen wollte: Man schickte an ihn von Jerusalem eine feierliche Gesandtschaft mit der Bitte, die Landschaft der heiligen Stadt wegen der römischen Adler auf den Standarten

mit dem Durchzuge zu verschonen; und er gab der Bitte nach (Ewald V., 107).

Selbst die während der römischen Herrschaft bis zur Regierung des Nero geschlagenen jüdischen Münzen tragen keine Götter oder Menschenbilder; für die Tempelabgaben scheint man nur solche Geldstücke angenommen zu haben, die ohne menschliches Bildnis geprägt waren (vielleicht war dies eine der Ursachen, warum die Wechselbuden sich am Tempel so sehr häuften), im gemeinen Leben aber galt auch alles übrige römische Geld (Ewald V., 83). Doch wagte es der Vierfürst Philippus, das Bildnis der Cäsaren auf seine Münzen zu setzen (Ewald V., 97; Mionnet's description des med., V., p. 566). Antipas folgte zwar seinem Beispiele hierin nicht, wohl aber liess er sein eigenes Haus gegen die übliche Auslegung des heiligen Gesetzes mit Bildern von Thieren schmücken, was ihm unsomewhat verübelt wurde (Ewald V., 102).

Von der Schwäche einiger „Landpfleger“ mag auch die zur Gewohnheit gewordene Sitte Zeugnis ablegen, an Festtagen dem Volke nach seiner Wahl einen Verbrecher, gleichsam zur Begehung eines grossen Feiertages, loszugeben (Marcus XV., 7; Matthäus XXVII., 15; Lucas XXIII., 17; Johannes XVIII., 39).

Nichtsdestoweniger waren aus den schon öfter angeführten Gründen die Gegensätze zwischen Römern und Juden so heftige, dass diese steten Reibungen die Veranlassung zu jenen fürchterlichen Kriegen wurden, die, mit Unterbrechungen durch lange Jahre fortgeführt, erst (70 n. Chr.) mit der grauenvollen Zerstörung von Jerusalem endeten.

Doch nicht allein im eigentlichen Judäa, sondern auch dort, wo sonst Juden ansässig waren, besonders im ägyptischen Alexandrien, wo sie zwei der fünf Stadtbezirke einnahmen, waren Juden und Heiden, besonders aber Juden und Römer in steten Kämpfen. — Wie schwer verträglich die Juden sich erwiesen, geht daraus hervor, dass sie auch mit anderen semitischen Stämmen, z. B. in Mesopotamien, in Zwistigkeiten lebten. Um so viel mehr herrschte die grösste, leidenschaftlichste Verbitterung zwischen den regierungsstolzen Römern und den Juden mit ihrem Dünkel besonderer Erleuchtung in geistigen Dingen (Hietzig, 585): „Die Juden getrösteten

Schwer-
verträglich-
keit der
Juden im
allgemeinen.

sich göttlicher Offenbarung, und ihr theologischer Dünkel währte sich im Besitze aller Wahrheit zu sein. Liess man die Griechen gelten als die Lehrmeister der Menschheit in gleichgiltigen, weltlichen Dingen, so eignete Israel sich dagegen den Beruf zu, gerade über alles Wichtigste, über das Wesen und den Willen Gottes und was zum Seelenheil diene, der Welt ein Licht aufzustecken (Römerbrief II., 17—20). Vom Standpunkte ihres Gesetzes aus wiesen die jüdischen Gelehrten das Heidenthum in eine untergeordnete Stellung; ausgerüstet mit den Hilfsmitteln seiner Bildung, giengen sie seinen Gebilden in Schriften zu Leibe, höhnten sie aus und warfen das Netz des Mosaismus über die ganze sonstige Gedankenwelt, welche im Gesetze enthalten oder durch dasselbe gerichtet sei.“

Specielle
Abneigung
zwischen
Juden und
Römern,
und ihre
Gründe.

Eine andere Ursache der Erbitterung zwischen Römern und Juden war die, dass beide Völker „in ungewöhnlichem Grade juristisch angelegt waren. Die Idee der Gerechtigkeit ist Grundton des Alten Testaments“; nicht selten widersprachen die Bestimmungen der juridischen Vorschriften bei den Römern solchen, die bei den Juden in Geltung waren: „wie bei den Römern z. B. die Adoption übliches Recht war, so galt bei den Hebräern die Schwagerehe als gesetzlich. Juden und Römer waren hartgesotten; letztere aber herrschten als strenge Gebieter über Knechte und der irdene Topf stiess an einen eisernen“ (Hietzig 573).

Das wichtigste Moment aber, um das Zusammenstossen der Römer mit den Juden und seine furchtbaren Folgen zu erklären, liegt jedoch in der ganzen Geschichte Israels und der Deutung, die ihr namentlich in der uns zunächst beschäftigenden Zeit gegeben wurde. Dem Samen Abraham's machte Jehovah die Versprechungen; Jehovah allein sollte ihr König sein. Und als später das Volk in der Person Saul's nach einem irdischen Könige verlangte, wurde dies von Samuel nur als ein Zugeständnis betrachtet. Je mehr König und Volk sich von der Jehovah-Lehre entfernten, desto übler ergieng es ihnen. Und als sie vom Exil heimkehrten, war die Idee der Jahve-Religion tief in das Gemüth der Mehrzahl jener eingegraben, die den heimischen Boden wieder betraten. In Jehovah's Namen wurde fortan regiert. Zur Behauptung dieser Religion, dieser Verfassung wurde durch das heldenmüthige

Geschlecht der Makkabäer—Hasmonäer jener furchtbare Zerstörungskrieg gegen den syrischen Antiochus geführt. Und als später die Hasmonäer die erste Stelle im Staate einnahmen, geschah der in vieler Augen verhängnisvolle Schritt, dass sie, gegen den strengen Sinn des Gesetzes, da sie nicht aus Aaron's Geschlecht, die ihnen nicht zukommende Hohenpriesterwürde gleichfalls übernahmen. Doch das Volk liess nimmer von seinen Anschauungen, und nichts war dem nur halb jüdischen Herodes und seiner Familie mehr entgegen, als dass nach dem Gesetze niemandem die Führerrolle zukam, denn Jehovah. Wie sollte es nunmehr unter den Römern anders gelten? Auch jetzt musste die Herrschaft des Fremden, sei sie und nenne sie sich wie immer, eine unrechtmässige sein; war sie doch gegen den Bund mit Jehovah, wie er in heiligen Büchern, besonders im Pentateuch, deutlich hingestellt war.

Kleinliche Richtung der jüdischen Theologie zur Zeit der Geburt Christi; ihre durch die Zeitverhältnisse sehr schwierig gewordene Stellung. Hillel und Schammai. Es liegt im menschlichen Wesen und wiederholt sich nur zu oft, dass, wenn es unmöglich wird, ein grosses, ein ideales Ziel zu erreichen, man sich in kleinlicher, rechtshaberischer Weise an die unbedeutenden Dinge mit doppeltem Eifer anklammert, um wenigstens den Schein zu retten. Da man sich dem Joche der Fremden, der Römer, nicht mehr zu entwinden hoffen durfte, so gelangte man im Übereifer dahin, die einzelnen Satzungen des Gesetzes, deren Erfüllung noch im Bereiche jedes Individuums und der gemeinschaftlich bestehenden Kirchenverfassung lag, bis ins Kleinlichste durchzusprechen und durchzuführen.

Dies war, wie ja aus der heiligen Schrift überall hervorgeht, der Geist der zur Zeit Christi bestehenden Theologie, die insbesondere von den Pharisäern in der eifrigsten Weise vertreten wurde. Natürlich gab es auch hierin sehr viele Abstufungen.

Gewöhnlich gelten Hillel und Schammai als die Verfechter einer mildereren und einer strengeren Richtung; Hieronymus (Commentar zu Jesaias VIII., 11) lässt die beiden um die Zeit etwas vor Christi Geburt wirken, mit denen durch den berühmten Akiba auch die späteren Rabbinerschulen in Verbindung gestanden sein sollen (Ewald V., 20 ff.).

Charakteristisch, wenn auch wahrscheinlich übertrieben, bildete sich das Sprichwort: Stets sei der Mensch sanftmüthig wie Hillel und nicht jähzornig wie Schammai. Wie sehr aber

auch der beiden Denkweise durch ihr Temperament bedingt sein mochte, so wird durch beide bedeutende Männer, wie das gewöhnlich geht, theilweise nützlich eingewirkt worden sein.

Ausser interessanten Sprüchen, die man beiden nach Art der sieben Weisen Griechenlands zuschreibt, wird, wie uns auch die Sage meldet, der eine wohl geneigt gewesen sein, in dem Ausgleichen der Gegensätze zu weit zu gehen, während dem andern die zu heftige Betonung seines Standpunktes zugeschrieben wird. Die grösste Schwierigkeit für die damalige theologische Wissenschaft bestand denn doch in der Beantwortung der Frage, wie das ursprünglich für sehr verschiedene Lebensverhältnisse bestimmte alte heilige Gesetzbuch jetzt anzuwenden sei (Ewald V., 41). Da nun Hillel seinem Geiste nach zur Milde neigte, so bestand seine grösste Geschicklichkeit darin, den Buchstaben der heiligen Schrift, wo die Anwendung für die Zeitgenossen zu rauh, schädlich, ja unmöglich schien, durch witzige Ausdeutung und spitzfindige Zusätze zu umgehen. Es wurden z. B. die Schwierigkeiten gemindert, welche nach dem Wortlaute des alten Gesetzes dem Handel und Wandel im Sabbathjahre entgegenstanden (Renan, hist. du Peuple Disrael, Paris, 1893, V., 320). Schärfer scheint in alle dem Shammai gewesen zu sein, und wenn der erste durch das hohe Ansehen, in dem er stand, auch bei den Machthabern der Zeit sich Achtung verschaffte und verhältnismässig langen Frieden mit ihnen wahrte, und man ihm zuschreibt, dass keiner, wie er, in der Werbung von Proselyten so erfolgreich gewesen war, so mochte das scharfe Wesen Shammai's hie und da sehr berechtigt sein. Am berühmtesten wurde in dieser Hinsicht der Streit über die Scheidung vom Weibe, welche die Schule Hillel's aufs äusserste erleichterte, jene Shammai's hingegen sehr erschwerte.

Als bezeichnend für die beiden Lehrern anklebende Sinnesweise mag angeführt werden, dass sie mit dem höchsten Eifer über die richtige Erklärung zweier kleiner Worte des Gesetzes stritten, aber doch nicht fähig waren, diesen Wortstreit richtig zu lösen (Ewald V., S. 45); charakteristisch für die ganze Richtung des Pharisäerwesens bleibt auch der Streit, der von beiden darüber geführt worden sein soll, ob es erlaubt sein könne, ein am hohen Feiertage gelegtes Ei zu speisen.

Dem Shammai wird in mehreren Vorkommnissen ungewein scharf charakterisierende Handlungsweise zugeschrieben. So soll er seinen noch im Kindesalter stehenden Sohn der ganzen Strenge des Fastengesetzes haben unterziehen wollen, bis er gezwungen wurde, die Gesundheit des Kindes zu schonen. Noch bezeichnender ist, dass, als seine Schwiegertochter einst am Hüttenfeste eines Knaben genesen war, Shammai, in ängstlicher Auslegung des Gesetzes, die Zimmerdecke durchbrach, um eine Festhütte zu errichten, damit auch der Neugeborenen religiösen Pflichten genügen könne.

Wie weit des Hillel Popularität gieng, ersehen wir aus dem Umstande, dass Herodes, als er nach der Schlacht von Actium sich mit Augustus versöhnte, in einem Augenblicke, wo ausser sonstigen Beschwerden des Kaisers auch mannigfache Klagen der Juden zu beschwichtigen waren, seinen Unterthanen durch Ernennung des Hillel zum Vorsitzenden des Synhedrion sich gefällig erwies, einer Stelle, die dessen Nachkommen vier Jahrhunderte hindurch innehatten.

Diese Ernennung war von der grössten Bedeutung für das innere Judenthum und bezeichnet eine besondere Phase der Geschichte, insbesondere der Pharisäer, die Hillel fast zu einer Verschmelzung mit den Sadducäern brachte. Das Wichtigste in der Fortbildung der jüdischen Theologie war eben der Standpunkt, den Hillel inmitten der Pharisäer und Sadducäer einnahm. Während er (mit den Sadducäern übereinstimmend) behauptete, dass jedes Gesetz nur dann Giltigkeit habe, wenn es in der Schrift begründet erscheine, wollte er (den Pharisäern sich nähernd) diese Begründung nicht bloss im toten Buchstaben suchen, sondern in allgemeinen Voraussetzungen, welche der heilige Text selbst andeute. Er gab eine Reihe scharfsinnig ausgedachter Regeln an, durch welche ein mündliches Gesetz angedeutet sein könne, und durch welche es dieselbe Berechtigung erhalte wie ein ausdrücklich vorgeschriebenes. Durch diese Regeln erhielt die Auslegung etwas weniger Willkürliches; auch die aus ihrer Anwendung auf das praktische Leben erfließenden Gesetze konnten nunmehr erweitert und auf unvorhergesehene Fälle angewendet werden. Diese Regeln legten überdies den Grund zu jener späteren Auslegungswissenschaft, die unter dem Namen Talmud bekannt ist.

Hillel wird auch die Zusammenfassung des ganzen Gesetzes in jene wenigen herrlichen Worte zugeschrieben: „Was Dir unangenehm ist, das thue auch anderen nicht“ (vgl. Grätz III., 172 ff.).

Wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, scheinen die Meister persönlich sich Achtung bezeigt zu haben und erst unter ihren Schülern der Gegensatz mit aller Heftigkeit losgebrochen zu sein.

Durch die politische Abhängigkeit von den Römern wurde übrigens die Macht der jüdischen Hierarchie nur noch bestärkt.

Die Römer mischten sich nicht in die Eigenthümlichkeiten der jüdischen Religion, waren aber oft sehr begierig, dieselben kennen zu lernen. Diese Selbständigkeit der Juden in Bezug auf ihre Religionsangelegenheiten hatte nicht nur die Bildung einer hohen Schule zur Erklärung der heiligen Schriften zur Folge, auf die auch im Neuen Testamente z. B. bei Lukas II., 46, Markus III., 22, VII., 1, Johannes VII., 15, hingedeutet wird, sondern, da die Religion der einzige Stolz und gleichsam der Ausdruck des jüdischen Volkes geworden war, so wurde die der staatlichen Aufsicht entzogene Priesterherrschaft eine bedeutende Macht. Sie verwaltete die Heiligthümer in Jerusalem und die reichen Gaben und Opfer, welche aus allen Ländern der Welt von Juden in den Tempel zusammenflossen. Von ihr hieng ein grosser Theil der Bevölkerung Jerusalems ab, der in mittelbarer oder unmittelbarer Weise von ihr lebte. Der Stolz und die Starrheit des damaligen Judenthums wurde recht eigentlich hiedurch vermehrt, was auch durch die Hinneigung mancher Heiden, in Jerusalem für sich opfern zu lassen, nicht wenig befördert wurde; hatte sich doch bei dem geistigen Verkümmern des Heidenthums eine allgemeine Sehnsucht nach orientalischen Religionen und Geheimlehren vieler bemächtigt; unter diesen aber stand wohl an Sicherheit und Überzeugungsfestigkeit keine im Vergleiche mit der jüdischen Religion. Sueton (Augustus 76, 93) und Horaz (Satyr. I., 4, 143 u. a.) machen sich über diese Nachahmung orientalischer Dinge lustig, Seneca aber (de superst. bei Augustin de civitate dei VI., 11) spricht von der sceleratissima gens.

Häufiger Zusammenstoss zwischen Juden und Römern; endliche Zerstörung Jerusalems.

Alle diese Dinge mussten bei der ersten Gelegenheit zum argen Zusammenstoss führen. Diese Gelegenheit war bald gegeben. Gleichsam der erste Act der Einführung der unmittelbaren Römerherrschaft war jene Schätzung, in der nicht nur zur Ermittlung der Zahl der Bevölkerung, sondern auch zur Bemessung der Steuern Erhebungen vorgenommen wurden und von der auch im Neuen Testament (bei Lukas II., 1) die Rede ist. Diese Massregel war so recht geeignet, den Juden die Abhängigkeit von einer Macht vor Augen zu halten, die mit ihrer in den heiligen Schriften aufgestellten Verfassung, an der sie besonders seit der Rückkehr aus dem Exil so innig festhielten, in grellem Widerspruche stand. Es musste sich zeigen, ob in ihnen noch Widerstandskraft lebe. Bald (in den ersten Jahren nach Christi Geburt) stellt sich ein Levit, Judas aus Gamala, am jenseitigen Ufer des galiläischen See's, der von der hier liegenden Landschaft den Namen des Gaulonäers führt, an die Spitze der Unzufriedenen, (Ewald V., S. 65).

Es war dies nur die Folge der im Judenthume noch fortlebenden Ansichten, wobei nicht zu vergessen ist, dass überall im Lande eine Bevölkerung sesshaft war, die, unberührt von etwa fremdländischen Einflüssen, fest am alten Glauben hielt. So brach denn der Aufstand aus. Die Juden erinnerten sich ihrer alten Tapferkeit; kaum an irgendeiner Stelle in die Enge getrieben, erschienen sie, Dank den durch die Landeseigenthümlichkeit gebotenen Schlupfwinkeln, an anderen Punkten. Lange wogte der Kampf, bis er endlich durch die grosse Übermacht der Römer gänzlich niedergeschlagen wurde.

Indess war der so beendigte Kampf nicht mehr völlig zum Stillstande zu bringen. Stets entstanden neue Reibungen zwischen Juden und Römern, sie glommen fast ununterbrochen fort, wurden Veranlassung zu jenen fürchterlichen Kriegen, die mit Unterbrechungen durch lange Jahre mit der grössten Erbitterung fortgesetzt wurden, und siebenzig Jahre nach Christi Geburt mit der Zerstörung von Jerusalem ihren Abschluss fanden. Von diesem Drama gibt uns Josephus Flavius, der lange im Vordergrund der Handlung stand, in seinem „jüdischen Krieg“ eine beredte Schilderung.

Der gegenseitige Hass forderte hiebei selbst den Mann, der sonst die Liebe und Wonne (amor et deliciae), des menschlichen Geschlechtes genannt wird, — forderte Titus zu Grausamkeiten der ärgsten Art heraus.*)

*) Der am Forum Roms stehende, zierlich und wohlerhaltene Titus-Bogen, der erst zwei Jahre nach des Kaisers Tode vollendet ward, wurde bekanntlich zur Verewigung des siegreichen Krieges der Römer gegen die Juden erbaut. Am Durchgangsbogen, durch den nie ein Jude schreitet, sieht man die Abbildungen der Tempelgeräthe: den siebenarmigen Leuchter, den goldenen Tisch, die Bundeslade und die silbernen Trompeten für das Jubeljahr. Sie wurden im Triumphzuge des Siegers als Trophäen mitgeführt. Gregorovius (Wanderjahre in Italien, 5. Auflage, Leipzig 1878, I. 53) sah an bewohnten Häusern des von Papst Paul IV. (Caraffa) im Jahre 1556 errichteten Judenviertels (Ghetto, wahrscheinlich von Ghet abgeleitet), dessen Abschluss thore übrigens von Pius IX. (1847) entfernt wurden, eingemeisselt diesen siebenarmigen Leuchter.

Obgleich nun den Juden die Erlaubnis, in Rom zu wohnen, wo sie wollten, durch Pius den IX. gegeben wurde, so bleiben sie doch auch heute noch mit Vorliebe in ihren alten Wohnungen, theils aus Anhänglichkeit, theils, weil sie in christlichen Häusern nicht gerne gesehen werden, u. s. w. Es ist aus diesen Gründen wohl zu erwarten, dass das von Gregorovius Gesehene auch heute noch besteht und noch so lange bestehen wird, bis die Nothwendigkeit eine Regulierung auch dieses Theiles von Rom decretiert und damit neuerdings eine Erinnerung an Vergangenes hinweggefegt, wie, seitdem Rom Hauptstadt von Italien ist, schon so manche Erinnerungen weggefegt wurden.

Die letzten Schicksale der Geräthe aus dem Tempel von Jerusalem sind in tiefes Dunkel gehüllt. Durch Josephus Flavius wird uns mitgetheilt, dass Vespasian nach seinem gemeinsam mit Titus gefeierten Triumph die Vorhänge des Tempels und die jüdischen Gesetzbücher in den Cäsarenpalast gebracht, den goldenen Leuchter aber und die köstlichen Gefässe in seinen Friedenstempel niedergelegt habe. Diesen verzehrte unter Commodus ein Brand, aber man hatte Zeit, die jüdischen Schätze zu retten; man legte dieselben an einem anderen, uns nicht bekannten Orte nieder, wo sie jahrhundertlang verblieben. Unter den Schätzen, welche Alarich zu Carcasson aufgehäuft hatte, befanden sich auch schöne, mit Prasinien geschmückte Gefässe des Salomonischen Tempels, die er in Rom erbeutete. (Procop. de bello Goth. I., c. 12.) Aber andere jüdische Kostbarkeiten waren hier zurückgeblieben, denn Genserich liess hebräische Gefässe aus jener alten Beute des Titus zusammen mit den aus römischen Kirchen geraubten Geschirren zu Schiffe nach Karthago fortführen (Theophan. Chronogr. p. 93; Cedrenus, Hist. comp. I., 346); noch achtzig Jahre später fand sie Belisar in Karthago, worauf sie mit der vandalischen Beute im feierlichen Triumph durch Constantinopel geführt wurden. Der Anblick dieser heiligen Gefässe versetzte die Juden von Byzanz in tiefen Schmerz; sie schickten eine Deputation an den Kaiser, ihr Eigenthum zurückzufordern. Wenigstens lässt Procopius einen

Wir haben in den letzten Ausführungen getrachtet, ein Bild der politischen und religiösen Entwicklung Judäas bis zu jener Zeit zu geben, wo das Ereignis eintrat, das seit neunzehn Jahrhunderten die Welt beschäftigt: Das Erscheinen Jesu Christi.

Messianische
Weissagun-
gen. Selbst auf die Gefahr hin, einiges vom früher Gesagten zu wiederholen und sogar später abermals darauf zurückkommen zu müssen, können wir uns nicht enthalten, an dieser Stelle noch auf die Messianischen Weissagungen (Vgl. auch „die merkwürdigsten Messianischen Weissagungen nach dem Urtexte und der Vulgata“ von Fr. Schiml, Regensburg 1855) hinzuweisen, die das politische und religiöse Leben Judäas seit Jahrhunderten in so hohem Grade beeinflussen, und zu dem Leben Jesu Christi in so inniger Beziehung standen, — wengleich eine vollständige Lösung dieser Frage der Aufgabe dieses Werkes selbstverständlich

begeisterten Hebräer im Dienste Justinian's auftreten und ihn ermahnen, er möge die mystischen Gefässe nicht in den Palast von Byzanz niederlegen, denn sie würden nirgends Ruhe finden als an jenem Orte, den ihnen Salomo ursprünglich bestimmt hatte; ihre Entfernung aus dem alten Tempel sei der Grund gewesen, warum Genserich die Cäsarenburg Roms, und wiederum das römische Heer den Palast der Vandalen erobert hätte, in dem sich jene Gefässe zuletzt befanden. Von religiöser Scheu ergriffen, habe hierauf Justinian — so erzählt Procopius weiter — befohlen, die Tempelgefässe der Juden nach einer der christlichen Kirchen Jerusalems zu bringen. (Procop. de bello Vand. II., c. 4.) Seither verschwand ihre Spur.

Der zur Zeit Justinian's lebende armenische Bischof Zacharias, Verfasser eines Verzeichnisses der öffentlichen Werke Roms, zählt unter anderen Merkwürdigkeiten auch die von Vespasian dahin gebrachten Thorflügel Jerusalems auf. Eine römische Sage rühmt noch im Mittelalter, dass die lateranische Basilika die heilige Bundeslade mit den Tafeln des Gesetzes, den goldenen Candelaber, die Stiftshütte, ja selbst die Priestergewänder Aaron's verwahre (Breviarium Zachar.: ... „cum eiusdem Urbis portis...“).

Nach dem Verfasser der „Mirabilia urbis Romae“ wären durch Vespasian und Titus „in templo pacis iuxta Lateranum“ (sic!) die „archa testamenti, virga anü (wohl Aaronis), urna aurea habens manna, vestes et ornamenta Aaron, candelabrum aureum cum septem lucernis tabernaculi &c.“ niedergelegt worden. Noch (auch heute noch?) rühme sich die lateranische Basilika des Besitzes der „arca foederis“ und der „virga Aaronis“ (s. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Aufl. 1875, S. 200—203).

ferne liegt. Wir dürfen wohl hier und an so manchen anderen Orten in Beziehung auf unsere Haltung uns auf Ranke berufen, der sich so äussert:

„Die Gebiete des religiösen Glaubens und des historischen Wissens stehen nicht im Gegensatz miteinander, „sind aber doch ihrer Natur nach getrennt. Der Historiker „kann von dem eigentlich Religiösen abstrahieren; er hat nur „die Ideen zu erforschen, welche durch ihre Macht die „allgemeinen Bewegungen veranlassen und ihre Strömung „beherrschen, und an die Thatsachen zu erinnern, in denen „sie sich manifestiert haben.“ (Ranke, Weltgesch. 1. u. 2. Aufl., III., 1, S. 165.)

Unter dem Namen „Messianische Weissagungen“ begreift man Vorherverkündigungen der Errettung und Verherrlichung Israels in einer von der Lebenszeit des Propheten weit entfernten Periode, ohne dass, wie sich ergeben wird, des „Messias,“ des Gesalbten, des Erretters jedesmal besonders gedacht wurde. Dieselben stehen in innigster Verbindung mit der ganzen, so höchst eigenthümlichen Geschichte und Verfassung Israels: mit jenem Bunde, der von den ersten Stammvätern der Hebräer sich herleitet, mit Moses und sonst wiederholt erneuert wurde, und demzufolge die Israeliten Jehovah nicht nur als Stammgott, sondern als obersten König verehrten, wie das Benehmen Samuel's zeigte, als das Volk nach einem Könige verlangte, und wie sich das noch in späterer Zeit erwies. Stets war das Wohlergehen Israels von seinem Wohlverhalten und seiner Anhänglichkeit an Jehovah abhängig gemacht — das Unglück des Landes in Verbindung mit seinen religiösen Vergehen, mit dem Abfalle von Jehovah und der Hinwendung zum Götzendienste gebracht. Als das Volk nach langer Busse hiefür aus der Gefangenschaft ins Vaterland zurückkehrte, hoffte man, da nun der Bann gelöst, auf glänzende Wiederherstellung des Reiches und allgemeines Wohlergehen. Da die Erfüllung dieser Hoffnungen, die doch vorher verkündet erschien, auf sich warten liess, so trat eine sehr gedrückte Stimmung ein und man dachte die Nichterfüllung abhängig von der nicht hinlänglich genauen Beobachtung der Satzungen. Die getäuschte Erwartung war umso empfindlicher, als man so oft an ein weltliches Herrschen dachte, und dagegen sehr begreiflicherweise die Erhaltung des Grundsatzes des Monotheismus, welcher so lange dem

Volke Israel anvertraut war und welcher durch festes Zusammenhalten doch oft auch ihrem staatlichen Verbande viel grösseres Gewicht verschafft haben würde, nur in den Augen der Ausgezeichnetsten der Nation beständig seinen vollen und hohen Wert vor allen übrigen Interessen haben mochte. Zum Beleg für diese letztere Behauptung denke man an die feste Haltung des auch die weltlichen Interessen so scharf ins Auge fassenden Jesaia während der ägyptisch-assyrischen Handel.

Es leuchtet aus dem früher Gesagten ein, dass die „Messianischen“ Vorhersagungen sich häufig genug auf das Schicksal des Volkes Israel im Ganzen, auf seine Errettung bezogen, ohne dass, wie schon erwähnt, der Erretter überall besonders genannt würde.

Oft genug ist nur von einer politischen Errettung, von dem Sieg über alle Feinde, von der Erweiterung des Reiches die Rede, welche übrigens stets, wie schon gesagt, von der genauen Erfüllung der religiösen Pflichten abhängig gemacht wird. Ausser vielen hieher bezüglichen Stellen Jesaia's spricht Zacharias von der Herrschaft eines künftigen Königs, der einziehen werde „reitend auf einem Esel,... „und seine Herrschaft reichet vom Meer zum Meer, und „vom Strom zu der Erde Enden“ (Zacharias IX., 9–10). Häufig ist Jehovah derjenige, der, ohne dass eine Mittelsperson erwähnt würde, selbst den Sieg verleiht.

An einer besonders bemerkten Stelle (Jesaia XI., 1 ff.) wird einem Reis aus Isais, des Vaters David's, Stamme, einem Sprössling David's, diese Aufgabe übertragen. Jeremias sagt (XXXIII., 14): „Jehovah spricht: Sieh, es kommen Tage, da ich das gute Wort erfülle, das ich geredet vom Hause Juda's: in selbigen Tagen und zu selbiger Zeit will ich von David einen gerechten Spross sprossen lassen, der Recht und Gerechtigkeit übet im Lande.“ — Daniel schaute (VII., 13 u. 14), wie einer „mit den „Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn, und „gelangte zu dem Betagten und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und „Königthum gegeben, dass alle Völker und Nationen und „Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergehet, und sein Königthum wird nicht „zerstört“.

Bekannt ist der Einfluss, den gerade diese Prophezeiungen auf die Hoffnungen Israels und das Gemüth der Israeliten übten, und wie mit der wörtlichen Auslegung derselben man sich auch zur Zeit Jesu beschäftigte.

Eine andere Reihe von Prophezeiungen legte das grösste Gewicht auf Weiterverbreitung der religiösen Ideen auf andere Völker und einen glücklicheren Zustand in dieser geistigen Vereinigung. Besonders sind es zwei Stellen des jüngeren Jesaia, die hier hervorgehoben werden müssen. (Jesaia LXVI., 18 ff.) Nachdem Jehovah die fremden Göttern Anhängenden und sonst Greuel Verrichtenden mit seinem Zorn bedroht, seinen Anhängern hingegen alle zeitlichen Wohlthaten und Güter in Aussicht gestellt, fährt er fort: „Die Zeit ist gekommen, zu versammeln alle Völker „und Zungen, und sie sollen kommen und schauen meine „Herrlichkeit. Und ich thue an ihnen ein Zeichen, und sende „von ihnen Gerettete an die Völker, nach Tharsis, zu Phul „und Lud, Tubal und Javan, den fernen Inseln, die nie „von mir gehört und nicht gesehen meine Herrlichkeit: die „werden den Völkern meine Herrlichkeit verkünden.... „und werden alle Völker bringen nach meinem heiligen „Berge, nach Jerusalem... Und auch von ihnen will ich „nehmen zu Priestern und Leviten.... und es wird alles „Fleisch kommen vor mir anzubeten.“

Ebenso sagt Jesaia (LVI., 6, 7): „So spricht Jehovah: „... die Fremdlinge, die sich an Jehovah anschliessen, ihm „zu dienen,... die bring' ich zu meinem heiligen Berge „und lasse sie fröhlich sein in meinem Bethause...; denn „mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle „Völker.“

Hinsichtlich desjenigen, der berufen werden sollte, die Abtrünnigen bleibend zu Jehovah zu führen und den neuen, festen Bund zu gründen, werden in den heiligen Schriften verschiedene Ausdrücke gebraucht. So lässt der Deuteronomiker (V. Mos., 18, 15) Jehovah zu Moses sprechen: „Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich (Moses) bin, wird dir Jehovah, dein Gott, erwecken; auf sie sollt ihr hören.“ Ähnlich wird bei der Einweihung eines neuen Altares durch Judas Makkabäus gesagt (I. Makkab.

IV., 46): „sie legten die Steine (des durch Götzendienst entweihten Altares) an einen schicklichen Ort auf dem Tempelberge, bis ein Prophet käme, der darüber Antwort gäbe.“ Auch wird Simon der Makkabäer von den Juden und von den Priestern zum Anführer und hohen Priester ernannt, „bis ein glaubhafter Prophet aufstehen würde“ (I. Makkab. XIV., 41). Als Propheten erkannte Jesum die Samariterin am Jakobsbrunnen (Johannes IV., 19), und noch deutlicher, doch wohl mit Beziehung auf die oben angeführte Stelle des fünften Buches Mosis, sagen die über das Wunder der Brotvermehrung Erstaunten (Joh. VI., 14): „Das ist wahrhaftig der Prophet, „der in die Welt kommen soll.“ Auf diesen einen Propheten, dessen Ankunft Moses verkündigt habe, beruft sich auch Petrus (Apostelg. III., 22).

Ist nun in den eben angeführten Stellen von Propheten oder einem Propheten die Rede, ohne dass er besonders benannt würde, — wobei übrigens aus den den Makkabäern entlehnten Citaten hervorzuheben wäre, dass man ihm grosse Macht einräumte, da man ja vor seiner Ankunft sich nicht getraute, etwas Definitives zu unternehmen —, so benennen andere Autoren den zu Erwartenden in ausdrücklicher Weise. Jehovah wird (Jesaia 19, 20) „einen „Heiland, und Vertheidiger senden, dass er sie rette.“ Bei Ezechiel spricht Jehovah (XXXIV., 23): „.ich will einen „einzigsten Hirten über sie setzen, der sie weiden soll, meinen „Knecht David.... und ich Jehovah will ihr Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte;“ (fast wörtlich ebenso Ezech., XXXVII., 24). Ebenso bildlich wie der erwartete Prophet hier „Knecht David“ heisst, wird er bei Maleachi (IV., 5) Elias genannt: „.ich sende euch Elia, „den Propheten, ehe der Tag Jehovah's kommt, der grosse und „furchtbare.“ Dieser Ausspruch Maleachi's („Meines Boten,“ wie nach Renan die Übersetzung dieses Namens lautet,) wirkte nach unserem Gewährsmann (l. c. IV., 134 und 136, auch Note) „auf die Phantasie der Juden lebhaft ein, so dass man sich bald gewöhnte, denselben mit grossen Buchstaben am Schluss der Rolle aufzuschreiben, was noch heutzutage in den gedruckten hebräischen Bibeln der Gebrauch ist.“

Es fehlt auch nicht an Stellen, die sich unverkennbar mit der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu in Verbindung bringen lassen; so (Jesaia XLII., 1) spricht Jehovah: „Siehe „meinen Knecht, den ich aufrechterhalte, meinen Auswählten, an dem meine Seele Gefallen hat — ich lege „meinen Geist auf ihn, das Recht wird er den Völkern verkünden.... Nicht erblödet und nicht ermattet er, bis er „auf Erden gepflanzt das Recht.... Ich Jehovah berufe „Dich zum Heil und ergreife Deine Hand; ich bewahre Dich „und mache Dich zum Bundesmittler des Volkes, zum Lichte „der Nationen.“

Ausser einer ganzen Reihe von längeren oder kürzeren Stellen in den letzten Capiteln Jesaia's, ausser vielen, mehr oder weniger deutlichen Zügen, die hier Anwendung finden müssten, ist besonders aus seinem Capitel 52 und 53 hier anzuführen (LII., 14): „Gleichwie viele sich vor ihm (dem „Knecht Gottes“) entsetzten, — so entstellt, mehr als eines „Mannes, war sein Ansehen,...“ (LIII., 3 f.) „Verachtet „und verlassen von Menschen, ein Schmerzensmann und mit „Krankheit vertraut;.... Aber unsere Krankheiten trug er, „und unsere Schmerzen, er lud sie auf sich,.... Er aber „ward verwundet ob unserer Sünden, zerschlagen ob unserer „Missethaten; Strafe lag auf ihm zu unserem Heile, und durch „seine Striemen sind wir genesen.... Jehovah aber liess „ihn treffen unser aller Schuld.“

„Er ward gemisshandelt, da er doch sich demüthigte, „und seinen Mund nicht aufthat, wie das Lamm, das zum „Schlachten geführt wird, Durch Drangsal und Strafgericht „ward er hingerafft, Man gab ihm bei Frevlern sein Grab, „und bei Gottlosen in seinem Tode, ob er gleich kein Unrecht „gethan, und kein Trug war in seinem Munde. Darum „geb' ich ihm theil unter Mächtigen, ... dafür, dass er in den „Tod hingab sein Leben und zu Übelthätern gezählt ward, „während er die Sünden vieler trug, und für die Übelthäter „eintrat.“*)

*) In Beziehung auf diese letzten, tiefergreifenden Capitel des grossen Propheten sagt Renan (l. c. III., 471): „Die immer wachsende Begeisterung des Autors bringt ihn schliesslich dazu, Farben und Töne zu gebrauchen, die man den Lehren Jesu's im voraus entlehnt glauben könnte.“

Auch zwei Psalmen sind nach ihren Einzelheiten in Betreff der Leidensgeschichte Jesu hieher bezogen worden: Psalm XXII., 19, wo es heisst: „Sie theilen meine Kleider unter sich, und über mein Gewand werfen sie das Los,“ — und Psalm LXIX., 22, wo geschrieben steht: „Sie (meine Feinde) thun in meine Speise Galle, und für meinen Durst tranken sie mich mit Essig.“

Es erübrigt noch anzuführen, welche Wichtigkeit den Messianischen Weissagungen in den Schriften des Neuen Bundes beigelegt wurde. Vor allem ist hervorzuheben, dass nach dem Zeugnisse des Evangelisten Lukas (Cap. XXIV., 26 f.) Jesus noch kurz vor seiner Himmelfahrt den Aposteln, „anhebend von Mose und allen Propheten in allen Schriften auslegte, was von ihm geschrieben steht.“ Ausser den oben aus Schriftstellern des neuen Bundes citierten Stellen wäre etwa noch anzuführen, dass im ersten Korintherbriefe (XIII., 9) „unsere Erkenntnis und unsere Prophezeiung ein Stückwerk“ genannt wird, worunter natürlich hinsichtlich der Prophezeiung zugegeben wird, dass nur ein Theil der Erkennungszeichen des Messias durch Propheten vorbesprochen worden sei. Petrus sagt (I., 10): . . . „Jesum Christum, welchen ihr, ohne ihn „zu kennen, liebet, an welchen ihr, ohne ihn jetzt zu sehen, „doch glaubet und frohlocket mit unaussprechlicher und verherrlichter Freude, indem ihr davon traget das Ziel eures „Glaubens, Seelen-Seligkeit, über welche Seligkeit nachforschten und nachsuchten die Propheten, die von der euch „bestimmten Gnade weissagten, forschend, auf welche und „welcherlei Zeit hindeute der ihnen einwohnende Geist Christi, „welcher die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf „folgende Herrlichkeit vorausbezeugte,“ und Petrus spricht in Gegenwart des Johannes zu dem versammelten Volke (Apostelg. III., 18): „Gott hat, was er vorausverkündigt hat durch den Mund aller seiner Propheten, dass Christus leiden müsse, also erfüllet.“ Besonders innig äussert sich über Prophezeiung und Propheten Petrus noch bei einer anderen Gelegenheit (II. Bf., I., 19): „Die Stimme Gottes: „„Das ist „mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe,““ welche „vom Himmel erlassen ward, haben wir gehöret, da wir mit „ihm waren auf dem heiligen Berge. Und sicherer ist das

„prophetische Wort, das wir haben, worauf zu achten ihr „wohlthuet, als auf eine Leuchte, die da scheint an einem „dunkeln Orte, bis dass der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen, indem ihr vor allem bedenket, „dass keine Weissagung der Schrift Sache eigener Auslegung „ist. Denn niemals wurde aus menschlicher Willkür eine „Weissagung gegeben, sondern vom heiligen Geiste getrieben „redeten heilige Menschen Gottes.“

Vor allem beruft sich Johannes an mehreren Stellen (z. B. V., 46; VI., 46; XII., 37 ff.) darauf, dass in den Prophezeiungen des alten Bundes eine fortwährende Hinweisung auf das Leben Jesu enthalten sei.

Aber nicht allein principiell wird der Zusammenhang der Aussprüche der Propheten mit der Person Christi im Allgemeinen anerkannt, sondern es fehlt auch nicht an Aussprüchen Jesu, in denen er direct auf die Erfüllung eines Prophetenwortes im Einzelnen sich beruft.

Wir erinnern beispielsweise an Matthäus (XIII., 14 f.), der in Berufung auf Jesaia (VI., 10) Jesum also sprechen lässt: „es wird an ihnen die Prophezeiung Jesaia's erfüllet, die da sagt: hören sollt ihr, aber nicht verstehen, und sehen sollt ihr, aber nicht erkennen,“ u. s. w. — So sagt Jesus bei Matthäus (XV., 7): „Ihr Heuchler! trefflich hat von euch Jesaia geprophezeit, der da sagt: Es nahet mir dieses Volk mit seinem Munde und ehret mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist fern von mir. Vergeblich dienen sie mir, indem sie Lehren geben, Menschengebote“ (Jesaia XXIX., 13). Ahnlich beruft sich Jesus auf ein bekanntes Wort des Zacharias (XIII., 7): Ihr alle werdet mir abtrünnig werden in dieser Nacht; denn es stehet geschrieben: „ich werde den Hirten schlagen, und es werden sich zerstreuen die Schafe der Herde“ (Matth. XXVI., 31).

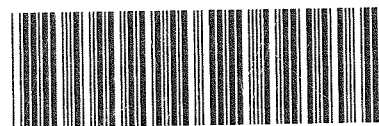
Auch liegen Fälle vor, wo Jesus nach dem Zeugnisse der Evangelisten einen Ausspruch in Worte kleidet, die nach der Sammlung der alttestamentlichen Schriften genau einem Prophetenworte entsprechen, ohne dass Jesus diesen Umstand hervorhebt; so wenn er (Matth. XII., 4 ff.) zur Barmherzig-

keit auffordert, sich der Worte Hosea's (VI., 6) bedient: „Barmherzigkeit lieb' ich, nicht Opfer,“ — oder wenn er (Matth. XXI., 13) ausruft: „Mein Haus ist ein Bethaus“ (gleichlautend mit Jesaia LVI., 7) — „ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht“ (vgl. Jerem. VII., 11).

Es genüge, darauf hinzuweisen, wie häufig die Evangelisten sich auf das Eintreffen prophetischer Aussprüche berufen und wie in der That oft in auffälliger Weise von ihnen erzählte Thatsachen mit Vorhersagungen übereinstimmen, die in den Schriften des alten Testaments den Propheten zugeschrieben werden.



ÚK PrF MU Brno



3129S03255