Über die Anfänge der Poesie.

Von

Dr. Richard Fritzsche.

Beigabe zum Osterprogramm des Königl. Gymnasiums zu Chemnitz 1885.

REALGYMNASIUM DÜSSELDORF BIBLIOTHEK

Chemnitz.
Druck von J. C. F. Pickenhahn & Sohn.
1885.

1885. Progr.-Nr. 484.

9ch 12 (1885)

208,10 b

Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf

UNIVERSITÄTS- UND LANDESBIBLIOTHEK DÜSSELDORF

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Über die Anfänge der Poesie.

Die Macht der Poesie. Der Satz, dass der Nutzen die Welt regiert, mag noch so sehr durch die alltägliche Erfahrung anscheinend bestätigt werden; er ist doch nur durch eine beschränkte Umschau gewonnen worden. Eine weitere Umschau lehrt, dass nicht der Nutzen, sondern ideale Mächte im letzten Grunde die Welt regieren. Die stärkste Triebfeder der Weltgeschichte ist das Christentum; in der nichtchristlichen Welt „offenbarte" Religionen. Mit den durch einen Buddha, einen Muhammed veranlassten Revolutionen, mit ihrer über so viele Jahrhunderte zu uns herabreichenden Nachwirkung kann der Einfluss der Männer, welche die Geschichte durch das Prädikat „der Grosse" auszeichnet, sich nicht entfernt vergleichen. So gross ist die Macht der Wahrheit selbst wo sie in hochgradiger Verdünnung oder unangemessenster Form auftritt; so mächtig zeigten sich Männer, welche ihre Streiter, ganze Nationen und viele Generationen, nicht in den Dienst des Nutzens, sondern der Wahrheit stellten, selbst wenn sie nur eine allegorische Einkleidung oder ein Surrogat der Wahrheit darboten. Denn der stärkste Antrieb für Nationen wie für Einzelne ist das Erfülltsein von wirklicher oder vermeintlicher Wahrheit.

Im Unterschiede von den offenbarten, ethischen Religionen haben die poetischen oder Naturreligionen einen unmittelbaren Einfluss auf die politische Geschichte nicht geübt. Ihre Wirkung ist, wie ihr Ursprung, poetisch und zeigt sich deshalb in der Kulturgeschichte, in Litteratur, Kunst und Nationalcharakter. In dieser ihrer poetischen Natur liegt aber zugleich auch ihre Schwäche. Von der Vielgötterei sagt Jakob Grimm, sie sei in bewusstloser Unschuld entsprungen, sie habe etwas weiches, dem Gemüte zusagendes, aber es liege doch ein Keim der Verwirrung und des Verderbens in ihr. Er vergleicht sie mit einer seltsamen Pflanze, deren farbige, duftige Blüte wir mit Verwunderung betrachten, die aber nur von kurzer Dauer ist.[1]) Denn die Mythenpoesie der Naturreligionen gedeiht, wie eine zarte Blume, nur in Dämmerlicht und Frühlingswärme. Als philosophische Erleuchtung und die Kälte kritischen Verstandes die vornehmsten Träger griechischer Bildung, wie Plato und Thucydides, zur volkstümlichen Dichtung und zum volkstümlichen Glauben in Gegensatz brachten; als diese Geistesrichtung so populär wurde, dass man die unverbürgte Erzählung wegen ihrer Wahrscheinlichkeit für verbürgt nahm, das Delphische Orakel habe einen philosophischen und kritischen Dichter, wie Euripides, für weiser als Sophokles erklärt, war die Zeit der „bewusstlosen Unschuld" vorüber und eine Weiterentwicklung der gläubigen Mythendichtung nicht mehr möglich. So erlag eine Naturreligion dem in ihr selbst gelegenen Keime des Verderbens auch ohne von einer offenbarten Religion bedrängt zu werden. Wo aber dieser Konflikt eintritt, siegt die letztere nicht nur, weil eine weit stärkere Impulsivkraft ethischen als poetischen Ideen innewohnt und deshalb nur offenbarte Religionen aggressiv und werbend auftreten; auch nicht nur, weil ethische Religionen der Gefahr der Aufdeckung ihres allegorischen Charakters, und damit der Bestreitung ihrer Wahrheit überhaupt, weit weniger ausgesetzt sind, als Naturreligionen; sondern vor allem, weil sie dem Bedürfnis derer, an die sie sich wenden, weit hülfreicher und mächtiger entgegenkommen. Eine ethische Religion ist um so viel stärker, als das Gemüt tiefer, sein Bedürfnis dringender ist, als das Spiel der Phantasie; ihr Sieg so sicher, als der Getreidebau siegt über die Blumen der Wildnis.

[1]) Grimm, Deutsche Mythologie. 4. Aufl. I. S. 6.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Eine Vergleichung der Macht ethischer und poetischer Ideen in den Religionen fällt somit sehr zu Ungunsten der letzteren aus. Wo ethische Ideen von poetischen Arabesken umschlungen und durchflochten sind, werden letztere mit der Zeit sogar zu einem Elemente der Schwäche. Und dennoch darf behauptet werden, dass unter den idealen Mächten, welche die Menschheit gestalten, neben der Religion der zweite Platz der Poesie gebührt. Auch die Poesie ist eine Erscheinungsform und vielen ein Surrogat der Wahrheit. Für viele Jahrhunderte und ungezählte Millionen war und ist der poetische Gedanke die einzige Form, in der die Wahrheit angeschaut und aufgenommen werden konnte. Dies ist der Grund, weshalb die Macht der Poesie unvergleichlich grösser ist, als die aller andern Künste. Was sind im Vergleiche zu ihr Malerei, plastische Kunst, Architektur für die grosse Mehrzahl der Menschen! Und die Musik, soweit sie nicht mehr in ihrer ursprünglichen Funktion im Dienste der Poesie steht? Je höher und reicher sie sich entwickelt hat, umsomehr setzt sie für ihr Verständnis voraus, an um so auserwähltere Kreise muss sie sich wenden. Die Poesie hingegen ist zugänglich für jeden. Zwar hat die Kunstpoesie einen ähnlichen Entwicklungsgang wie die Musik genommen. Wir sind reiche Erben; der Bildungsgehalt der Menschheit ist so reich geworden, dass die seltenen Geister, welche den Kulturgehalt ihrer Zeit aufzunehmen und ihren Inhalt in den Formen der Schönheit auf den Schleier „aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit“ zu projicieren vermochten, notwendiger Weise auf die grossen Massen nicht mehr direkt, sondern nur indirekt einwirken durch ihren Einfluss auf die führenden Klassen der Nation. So hat der grösste deutsche Dichter richtig empfunden und vorausgesagt, seine Werke würden nicht populär werden. Aber doch fliesst ein Jungbrunnen der Poesie für jeden und setzt, wie die Religion, um genossen zu werden nichts voraus, kein Talent, keine Vorbereitung; ja wirkt um so ergreifender, je naiver, je einfältig menschlicher man an ihn herantritt. Dieser Brunnen fliesst auch für den, der keine Gedichte lesen kann. Wer nicht lesen gelernt hat, ist nicht von der Poesie abgeschnitten, und wer seinen Kindern Märchen und Lieder unzugänglich machen wollte, könnte sie doch nicht hindern zu spielen, das Leblose zu beleben, ihre Umgebung und die ganze Welt poetisch anzusehen, könnte sie nicht hindern Menschen zu sein und als Menschen die Erfahrung zu machen, dass die Jugend reich ist an Poesie und die mit Alter und Wissen kommende Aufklärung eine Verarmung. In seine Jugend, in die Poesie der blühenden, goldenen Zeit sehnt sich jeder zurück, und selbst Nationen erdichten sich eine poetische Urzeit, ein goldenes Zeitalter oder doch poetische Anfänge ihrer Geschichte.

Der Rückblick in diese poetische Urzeit ist aber von Bedeutung für die Erziehung der Menschheit. „Es klingt so schön was unsre Väter thaten, wenn es, in stillen Abendschatten ruhend, der Jüngling mit dem Ton der Harfe schlürft!“ Welches jugendliche Gemüt wäre unzugänglich für diese Seligkeit der Anschauung des Vergangenen! Aber die Entfernung erzeugt Sehnsucht, die Anschauung einer grossen Vergangenheit Ideale. „Und wenn wir abends an der weiten See uns aneinander lehnend ruhig sassen, die Wellen bis zu unsern Füssen spielten, die Welt so weit, so offen vor uns lag; da fuhr wohl einer manchmal nach dem Schwert, und künftge Thaten drangen wie die Sterne rings um uns her unzählig aus der Nacht.“ So ist die poetische Tradition von einem heroischen Zeitalter geeignet, die Menschheitsideale zu liefern, welche die Religion versagt, und durch die Musterbilder, welche sie vor die Seele der Jugend stellt, der Gesinnung und Thatkraft von Generationen die Richtung anzugeben. So fand der rauhere dorische Stamm sein Ideal von Mannestugend in der Person des Herakles verkörpert, der weichere und geistigere ionische in der glänzenden Gestalt des Achilles. Dies waren die Musterbilder, welche Jahrhunderte hindurch der hellenischen Jugend vor der Seele standen, denen sie nacheiferte unter der rauhen Disciplin der spartanischen Kriegsschule wie in der harten Zucht des attischen Gymnasiums, unter den Mühen des Faust- und Ringkampfes wie im Schweisse der Rennbahn. So kann man die Marathonkämpfer und die Sieger von Salamis ein achilleisches Geschlecht nennen, wie die Bezwinger Messeniens und die Helden von Thermopylae sich selbst ein herakleisches Geschlecht nannten und ihre Könige Herakliden. Und als der Gesichtskreis sich erweiterte, als aus den Leiden und Verwüstungen der Perserkriege das neue Athen des Perikles sich erhob, genügte zwar das alte achilleische Ideal nicht mehr, sondern apollinische Männer schufen die Werke der Kunst und Litteratur, auf denen die künstlerische und humanistische Bildung der neueren Zeit beruht; aber neben dem auserwählten apollinischen Geschlechte blühte doch das alte achilleische Geschlecht noch fort und stählte des Tags den Körper in der Rennbahn, um nachts zu träumen von dem höchsten Ziele hellenischen Ehrgeizes, dem Zweige des Ölbaums in Olympia. So hatten auch die germanischen Stämme in ihrer Götterwelt und Heldensage die Ideale, welche die Gemüter beherrschten, und es war folgenreich für den Nationalcharakter, dass die Phantasie abgelenkt wurde von dem nordischen Lande und seinen rauhen Helden zu den friedvollen Jordanufern und den heiligen Gestalten der evangelischen Geschichte, von wo der Blick dann weiter gleitet über die ehrwürdigen Patriarchen der semitischen Urzeit, um sich schliesslich im Paradiese zu verlieren. Ulfilas scheute sich, in seine Bibelübersetzung die Denkmäler des jüdischen Heldenzeitalters

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

aufzunehmen, um nicht durch die Vorführung kriegerischer Bücher dem kriegerischen Sinne der Goten neue Anregung zu gewähren. Otfried von Weissenburg und der Verfasser des Heliand zwängten die evangelische Geschichte in deutsche Verse, der letztere sogar in die allitterierenden Formen des deutschen Heldengesangs. Beide empfanden als Förderer des Christentums das Bedürfnis, jener unter den hochdeutschen, dieser unter den niederdeutschen Stämmen, diesem Heldengesange Konkurrenz zu machen, gewiss nicht nur wegen der in den Heldenliedern vorkommenden heidnischen Götter. Denn die Poesie ist die zweite Macht, welche die Menschheit gestaltet.

Auch wäre es voreilig, der Poesie jeden unmittelbaren Anteil an der Gestaltung der politischen Geschichte abzusprechen. Wer möchte behaupten, der junge Alexander, den auf allen Kriegszügen die Gedichte Homers begleiteten, und auf dessen Laufbahn ein so romantischer Zauber ruht, dass er im Morgen- und Abendlande zu einem Lieblingshelden romantischer Volkssage und Kunstdichtung geworden ist, sei nur durch die Begierde nach Gold und Macht in den fernen Osten und bis an den Indus getrieben worden, dessen Land schon seit Herodot und Ktesias den Griechen als ein Wunderland galt? Die im Geiste einer vom Wunderbaren und Unerhörten überraschten Zeit bis ins Mythische vergrösserten und vervollständigten Berichte von seinen Zügen legten auch für das Mittelalter auf den Orient den Zauber des Märchenhaften. Diesen Zauber empfand das romantische Rittertum, das auf Kreuzfahrten für seine Abenteuerlust neue Befriedigung suchte; der Name Indiens wirkte magisch auf die Entdecker des Ostens wie des Westens. Die Kanarischen Inseln wurden von Genuesen entdeckt, welche die Inseln der Glückseligen zu finden hofften,[1]) und die Entdecker Floridas badeten in jedem Teiche, weil sie die Quelle ewiger Jugend suchten.[2])

Stellung der Frage. Deshalb darf die Frage nach dem Ursprunge der Poesie auf die Teilnahme aller rechnen, denen an der Erkenntnis der die Menschheit gestaltenden Mächte gelegen ist. Ist die Gefahr auch gross, dass diese Frage keine befriedigende Antwort findet, so lockt doch der mögliche Gewinn, nach dem Satze Welckers[3]): „Wer Hauptsachen zu verstehen gelernt hat, dem wird es leicht, tausend für sich unklare Dinge zu beurteilen.“ Von den zwei möglichen Betrachtungsweisen, der philosophischen und der kulturhistorischen, hat die erstere im Zusammenhange philosophischer Systeme und in Specialwerken über Ästhetik zu eingehenden Untersuchungen über die innere Form der Poesie und über das Wesen der in ihr sich manifestierenden Seelenthätigkeiten geführt,[4]) aber ohne dass das ideale Ziel solcher Untersuchungen als nahe erreicht gelten dürfte, das Vermögen der Seele nicht nur nach seinen Äusserungen zu beschreiben, sondern in seiner innern Notwendigkeit zu erkennen, durch welches sie die Idee im Bilde, das Ewige in der Form der Endlichkeit begreift. Deshalb soll auch hier nicht die Frage gestellt werden, woher dem Menschen die Freude kommt an dem Spiele der Phantasie, an selbstgeschaffenen Bildern und an deren schöner Gestaltung, Ebenmass und Übersichtlichkeit; woher ihm der Trieb kommt zum Idealbilden und die Freude an der wenn auch nur als Allegorie geschauten Wahrheit; kurz woher ihm der Drang kommt, die Ideen der Schönheit und Wahrheit zu verwirklichen und das Unsterbliche in sich zu befrein. Oder vielmehr, es soll auf diese Frage die Antwort genügen, dass dem Menschen dieser Drang daher kommt, weil er Unsterbliches in sich trägt. Das metaphysische Bedürfnis, welches sich als Drang zur Wahrheit äussert, die moralische Triebfeder oder der Drang zum Guten, der Drang zum Schönen oder das Prinzip der Kunst werden von uns als Thatsachen unseres inneren Lebens empfunden, als elementare, treibende Kräfte, welche wie die elementaren Kräfte der Natur sich selbst das Ziel bestimmen, dem sie zustreben, sodass ihre Anerkennung, wie die der Axiome des Denkens, nur von unserer Erkenntnis, nicht aber von unserm Willen abhängig ist.[5]) Dass diese elementaren Kräfte in der Poesie, wie in allem echten Streben, sich bethätigen; dass sie in derselben nicht vereinzelt thätig sind, sondern zusammenwirken; dass also die Poesie ein Ausfluss ist des Dranges zum Wahren, Guten und Schönen, dürfte ihr zugestanden werden wenigstens soweit sie an der Erziehung der Menschheit mitgearbeitet hat und bei Millionen von Menschen eben diese Ideale, wenn auch nur in der Form, die sie als Funktionen einer noch unzulänglichen Erkenntnis hatten, zur Anerkennung gebracht hat; auch soweit sie Anlass gewesen ist, dass man die Dichter wie in der sprachlichen Bezeichnung

---

[1]) Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. 2 Aufl. S. 29, 37. — [2]) Ebenda S. 410. — [3]) Welcker, Griechische Götterlehre. Bd I. S. V. — [4]) Ausführlich über die Poesie handeln u. a.: Vischer, F. Th., Ästhetik. Dritten Teiles fünftes Heft: Die Dichtkunst. Stuttg. 1857. S. 1159—1474. — Carriere, M., Die Poesie. Ihr Wesen und ihre Formen, mit Grundzügen der vergleichenden Litteraturgeschichte. 2. A. Leipzig 1884. — Ders., Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit. I. Bd. Die Anfänge der Kultur und das orientalische Altertum in Religion, Dichtung und Kunst. Leipz. 1863. (3. A. 1877.) Als integrierenden Bestandteil des Systems behandeln die Phantasie insbesondere die Werke von Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Buch. Die Platonische Idee: das Objekt der Kunst) und Frohschammer (Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München 1877). — [5]) J. Frohschammer, Gegenwart. Bd. XXVI. S 133 ff.: Illusion und Ideal. Ders., über die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. München 1883. S. 382 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

so in der Anerkennung ihrer Würde den Priestern gleichachtete und die ältesten Poesien bei mehr als einem Volke für göttliche Offenbarungen erklärte. Für diesen echten Gehalt der Poesie also, welcher mit dem echten Gehalte der Religionen wenn nicht kongruent so doch gleichartig ist, vermisst sich diese Erörterung nicht, den Ursprung angeben zu wollen. Aber die Poesie bietet der Betrachtung noch eine andre Seite, welche Interesse erregen kann und auf unser Verständnis einen gewissen Anspruch macht. Mit unvergänglichem und deshalb göttlichem Gehalte verbindet sie eine menschliche und deshalb vergängliche Form. Was die Poesie uns zu sagen hat, trägt sie nicht, wie die Wissenschaft, in der der Wahrheit einzig angemessenen, reinen und abstrakten Form vor, sondern gleich den auf rückständige Volksschichten berechneten Formen der Religion giebt sie der Idee ein Kleid, welches schmückt und verhüllt, erfreut und bezaubert, indem es als Richter nicht die Vernunft, sondern das Wohlgefallen in Anspruch nimmt. So birgt sie die Wahrheit in einer Welt von Illusionen, die zwar nur wie wesenlose Spiegelbilder sind im Vergleiche zu den zu Grunde liegenden Ideen, aber doch andrerseits von feinerer Struktur und längerer Dauer sind als die ephemeren Erscheinungen der sogenannten realen Welt. Zu reicher Entfaltung, plastischer Realität und langer Dauer gelangen die poetischen Illusionen insbesondere in dem Zeitalter der naiv gläubigen Volkspoesie, welche gerade bei den am höchsten begabten Nationen die Kraft besessen hat, die durch Personendichtung aus abstrakten Begriffen und durch Beseelung der Natur gewonnenen poetischen Bilder zu befestigen und zu Realitäten einer höheren Ordnung zu erheben. Aus solchem Materiale schuf die Phantasie eine schönere als die empirische Welt und baute dieselbe auf, in Wahrheit in der eigenen Brust, im Glauben aber jenseits der Grenzen der Erfahrungswelt als Ziel unerfüllbarer Sehnsucht, als goldenes Zeitalter, poetische Heldenzeit und Welt der leicht lebenden Götter. Diese Welt erfüllte und belebte sie mit gegenseitigen Beziehungen, welche mannigfaltig waren wie der Ursprung der einzelnen Bilder, mit Tugenden und Leidenschaften, die der eigenen Seele entnommen waren, mit Sinnigkeit und Unverstand, die ein Spiegelbild waren des eigenen Innern, und schuf sich so ein Ideal, das unvollkommen war wie das eigene unvollkommene Erkennen, und noch überdies getrübt wurde durch widrige, auf der eigentümlichen Pragmatik des Mythus beruhende Einflüsse, aber auch in dieser seiner Unvollkommenheit der Seele eines jugendlichen Volkes liebenswert war, wie dem Jüngling Narcissus sein eigenes Bild im Spiegel des Baches. Vor aller uns zugänglichen frühesten Poesie, vor den Anfängen des Epos und der noch älteren, durch die vedischen Dichtungen uns bekannt gewordenen Hymnenpoesie voraus liegen die poetischen Stoffe, welche nicht für die Zwecke der Poesie geschaffen worden sind, sondern umgekehrt die Poesie im engeren Sinne, die Darstellung symmetrischen Inhalts in symmetrischer Sprachform, für sich gefordert und so für sich geschaffen haben, wie der Körper sich sein Gewand schafft. Wer es unternimmt, den Ursprung dieser frühesten poetischen Stoffe an einer geordneten Reihe von Beispielen zu veranschaulichen, beantwortet also keineswegs befriedigend die Frage nach dem Ursprunge der Poesie; denn er vermag nicht, den geistigen Gehalt, der diese Stoffe beseelt und zu einer höhern Welt potenziert, den Gehalt an wenn auch nur dunkel erkannten und nur halb verwirklichten Idealen, seinem Ursprunge nach befriedigend zu erklären, sondern er muss sich bescheiden, auch hier in einem Zirkelschlusse das Ende aller metaphysischen Gedankenreihen wiederzufinden, den in der Schaffung von Idealen sich äussernden Drang der Seele zum Wahren, Guten und Schönen als ein Symptom ihrer göttlichen Natur zu fassen und es natürlich zu finden, dass sie ihre Natur bethätigt. Was er auf diesem nicht philosophischen, sondern kulturgeschichtlichen Wege zu erklären versucht, ist nur die vergängliche Form, in der die Poesie auf ihrer frühesten Stufe, als sie von gewissen Formen der Religion noch nicht geschieden war, geboren wurde; das seltsame und oft barocke Gewand, in dem die dämmernde Wahrheit frühen Geschlechtern halb sich zeigte, halb sich verhüllte. Er hebt nicht den Schleier, sondern tritt nur heran und betrachtet das Gewebe.

In diesem aber findet er zwei Bestandteile so eng verwoben wie Aufzug und Einschlag: die Metapher und die Projektion. Metapher ist das Begreifen einer Wahrheit im Bilde, die Auffassung unbekannter Gegenstände und Vorgänge nach Analogie der bekannten; ihre Bilder sind aus der Welt der objektiven Erfahrung in den Menschen hineingetragen. Projektion ist die Übertragung der dem Menschen eigentümlichen inneren Erfahrung auf die objektive Welt, sowie die Bereicherung dieser Welt durch dem inneren Leben des Menschen entstammende Scheinrealitäten, denen kein natürliches Substrat entspricht; ihre Bilder sind aus dem Menschen in die objektive Welt hinausgetragen. Die Auffassung des Verhältnisses von Himmel und Erde als eines fruchtbringenden Eheverhältnisses ist Metapher; die Ausstattung dieses Eheverhältnisses mit dem psychischen Momente der Liebe ist Projektion. Beide, Metapher und Projektion, sind Funktionen der Seele, welche in vielen Fällen gleichzeitig vollzogen werden und sich gegenseitig bedingen; auch ist der Vorgang bei beiden insofern derselbe, als die Analogie der Erfahrung als Schlüssel des Verständnisses benutzt wird. Metaphern und Projektionen sind die ältesten Hypothesen; der Versuch, sie nachzudenken, ist ein Versuch, in die frühesten Formen der Erkenntnis einzudringen und die Entstehung von Illusionen zu begreifen,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

welche Jahrhunderte hindurch den Gegenstand der gläubigen Volksdichtung gebildet haben und auch der frühesten Kunstpoesie den Stoff boten und ihre anfängliche Richtung bestimmten; welche das Gemüts- und Geistesleben von Millionen beherrscht haben und noch beherrschen. Doch ist die Aufgabe keine leichte, und bei ihrem grossen Umfange nur allmählich zu lösen. „Es handelt sich um einen Komplex von hundert in buntester Weise mit einander verwirrten Aufgaben, von denen die meisten nur in schrittweiser Annäherung gelöst werden können: Die schwankende Begriffswelt jenes Denkens neu zu denken, welches für seinen Tiefsinn und seinen Aberwitz auf immer wechselnden, immer unberechenbaren Wegen den Ausdruck gesucht und statt des Ausdrucks oft genug nur ein dunkeldeutiges Wort gefunden hat, — ein Wort, durch das schon der selbst, der es brauchte, irregeführt zu werden in Gefahr stand.“ [1]) Daher ist es für eine übersichtliche Schilderung zweckdienlich, das Gewirr zu entmischen, die in Wahrheit vereint auftretenden Metaphern und Projektionen getrennt zu behandeln, das Material weniger mit Rücksicht auf seine Mannigfaltigkeit, als auf seine Zuverlässigkeit auszuwählen, und deshalb ein enges Gebiet, auf dem die Quellen zugänglich sind, einem weiteren vorzuziehen.

I. Die Metapher.

Die Sinnlichkeit der Sprache. „Wenn man alle Worte für unsinnliche Dinge bis zu ihrem Ursprunge verfolgen könnte, so würde man sicherlich finden, dass sie in allen Sprachen von sinnlichen Vorstellungen herkommen.“ [2]) Dieser Satz des Philosophen Locke ist durch die Sprachwissenschaft lediglich bestätigt worden.[3]) Wenn uns die Bibel sagt, dass Gott am Anfange Himmel und Erde schuf, so wird im Urtext der Anfang mit einem Worte bezeichnet, dem die Vorstellung „Kopf“ zu Grunde liegt, und das Schaffen durch die Thätigkeit des Bildschnitzers ausgedrückt. Der Geist Gottes, der über dem Wasser schwebte, wird Wind oder Hauch genannt. Wäre die Bibel griechisch, lateinisch oder altdeutsch geschrieben, so wäre das letztere Bild dasselbe;[4]) der heilige Geist wird noch im Mittelhochdeutschen als „der heilige Atem“ bezeichnet.[5]) Durch diesen Charakter seiner Sprache wurde der hebräische Erzähler veranlasst, den Gedanken, dass Gott dem Menschen eine lebendige Seele gab, mit Worten auszudrücken, die im Munde eines modernen Menschen wohl Gottes unwürdig klingen würden: „er blies ihm einen lebendigen Odem in seine Nase.“ Wegen der Sinnlichkeit primitiver Sprachen finden es Missionäre schwer, zu Naturvölkern zu sprechen; aus demselben Grunde war es während des ganzen Mittelalters schwer, abstrakte Gegenstände in deutscher Sprache zu behandeln. Unter Ursache verstand man einen Anlass zu Rauferei oder Rechtshändeln; unter Zweck einen Nagel oder Pflock, insbesondere den Pflock im Mittelpunkte der Scheibe. Wir nennen Gott unsre Zuflucht und unsre Hülfe; eine ältere Zeit nannte ihn Fels und Schild, eine feste Burg, eine gute Wehr und Waffen.[6]) Eine solche Sprache war grobkörnig, aber anschaulich; sie wendete sich weniger an die Vernunft, als an die Einbildungskraft. Auch die modernen Sprachen sind voll von bildlichen Ausdrücken; aber so deutlich ihr bildlicher Charakter auch ist, durch den häufigen Gebrauch hat sich die Metapher abgenutzt und wird nicht mehr empfunden. Fassen, begreifen, entdecken, eröffnen, vorstellen erkennt jeder als sinnliche Ausdrücke für abstrakte Begriffe;[7]) aber im gewöhnlichen Gebrauche beachtet er das Gepräge der Wörter, die er ausgiebt, so wenig wie das der Münzen. Nur neue Münzen und neue Wörter werden betrachtet; und es hat eine Zeit gegeben, da die jetzt alten, abgenutzten Wörter neu waren und ausgegeben wurden mit einer Erläuterung, was sie gelten sollten. Wir verstehen Wörter wie „erwägen“ ohne Erläuterung; in der ältesten griechischen Sprache wurden sie deutlicher gemacht durch den Zusatz

---

[1]) Mit diesen Worten schildert H. Oldenberg (Deutsche Litt.-Z. 5. Jahrg. Sp. 1458) die in den Upanischads niedergelegten Anfänge der indischen Philosophie. Jeder, der sich mit mythologischen Studien beschäftigt hat, wird erkennen, wie treffend dieselben auch die mythologisch-poetische Gedankenwelt charakterisieren. — [2]) J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, übers. v. Kirchmann. III. 1, 5 (Bd. II. S. 3). — [3]) M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, übers. v. Böttger. 2. Bd. 2. Aufl. S. 369 ff. — [4]) *πνεῦμα, ψυχή, θυμός*; spiritus, animus; der wiho âtum, der heilege âtem. — [5]) O. Kares, Poesie und Moral im Wortschatz. Essen 1882. S. 156. In einer Reihe von „Betrachtungen über die Poesie des Wortschatzes“ in den Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, 1884, hat O. Kares viel hierher gehöriges Material behandelt. — [6]) RV. I. 31, 5 Agni schützt den Frommen „wie ein gehefteter Panzer“ (varma iva syûtam). I. 65, 3 „wie ein Berg“ (giris na); in demselben Sinne wird von ihm V. 8, 2 u. s. gesagt, dass er „ein gutes Haus gewährt“ (su-çarman), und I. 58, 8 wird er gebeten „rette uns mit ehernen Burgen“ (pûrbhis âyasibhis); ein ähnliches Bild liegt den andern Wörtern, welche im Rigveda „Schutz“ bedeuten, çarana, varûtha, chardis, zu Grunde. Hom. Od. XI. 556 *τοῖος γὰρ σφιν πύργος ἀπώλεο* (Ajax). Eur. Alc. 311 *παῖς πατέρ' ἔχει πύργον.* Aesch. Ag. 1436 *οὗτος γὰρ ἡμῖν ἀσπίς* (Aegisthus). RV. VII. 31, 6 „Du (Indra) bist uns ein geräumiger Panzer“ (varma saprathas). — [7]) comprendre, to comprehend, to conceive, skr. sam-sprç. Lat. tongere: tangere = monere: man. découvrir, to discover; révéler, to reveal.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

„im Sinn und Herzen.“ Wir sprechen von Scharfsinn, das Bild ist uns gleichgültig; der vedische Dichter betet: „schärfe meinen Gedanken wie die Schneide des Schwertes,“[1]) „wetze mich wie die Schneiden einer Scheere,“[2]) „schleife meine Lieder wie das Beil am Schleifstein.“[3]) Wenn gesagt wird, dass das Feuer sich gierig auf das Holz stürzt, so befremdet uns nicht das Wort gierig, wohl aber der Zusatz: „wie die Kuh auf das Wasser.“[4]) Geläufig ist uns „Verse schmieden,“ ein Grieche würde sagen Verse zimmern, aber nicht „Verse zimmern wie einen Wagen.“[5]) Bei dem Worte unterstützen denken wir nicht mehr an eine Säule;[6]) wir können sagen, dass der Geist sich rüstet, ohne dabei zu denken „wie ein Held“ oder „wie man Rosse anschirrt;“[7]) einer älteren Sprache schwebten dergleichen Bilder vor. Sie bildeten einen Ballast, welchen die Sprache eine Zeit lang mit sich herumtrug, und welcher dem freien Fluge des abstrakten Gedankens hinderlich war. Die Rede wird dadurch freier und geistiger, dass ihre abstrakten Wörter diese Erinnerung an ihren Ursprung abwerfen; was sie aber dabei an logischer Schärfe gewinnt, verliert sie an poetischer Anschaulichkeit. Bei der geistigen Entwicklung eines Volkes wie des Einzelnen erstarkt also der Gedanke auf Kosten der Einbildungskraft; darin, dass der Gedanke sich losringt von dem Bilde, in dem er geboren ist, besteht der geistige Fortschritt; aber ohne das Bild, die Metapher, wäre kein Fortschritt möglich gewesen.[8]) Daher verhält sich die Metapher zu dem abstrakten Gedanken, wie die Blüte zur Frucht; dieser Vergleich gilt auch in Bezug auf das ästhetische Interesse, welches beide gewähren. Eine Zeit lang schwankt der Kampf, jedes Wort hat in dieser Hinsicht seine Geschichte, und nicht immer wird er in der beschriebenen Weise gewonnen. Wie er bisweilen auf Kosten der logischen zu Gunsten der poetischen Entwicklung ablief, soll im folgenden dargestellt werden.

Ephemere und kurrente Metaphern. Die erste Geistesoperation, durch welche eine neu sich aufdrängende Erfahrung mit einer ältern Erfahrung verglichen und durch Festhaltung dieses Vergleichs in der Erinnerung und Sprache festgehalten wurde, war die erste Metapher, und Metaphern bilden den Anfang der Poesie. Vielleicht ist auch ein Tier im Stande, durch den Schmerz einer Wunde an den Schmerz erinnert zu werden, den ihm Feuer einst zugefügt hat; aber wenn es jemals eine Pfeilspitze und eine Flamme verwechseln sollte, so würde dies auf Sinnestäuschung beruhen, wie die Verwechslung eines Strickes und einer Schlange, nicht auf dem Tertium comparationis: „Die Wunde brennt.“ Nur ein der Sprache fähiger Mensch vermag dies Tertium festzuhalten und auf Grund desselben, also ohne Sinnestäuschung, zu sagen: „die Flamme ist wie eine Schwertschneide,“[9]) oder: „das Feuer entsendet Pfeile.“[10]) Von da aber führt der nächste Schritt zur Anwendung solcher Bilder auf seelische Schmerzen. So alt wie das Menschengeschlecht ist die Erfahrung: „kein Feuer, keine Kohle kann brennen so heiss, als wie heimliche Liebe.“[11]) Der Mutter Gottes von Kevlaar bringt der Kranke ein Wachsherz: „heil du meine Herzenswund';“ dasselbe Bild findet sich schon bei Walther von der Vogelweide, bei römischen, griechischen und indischen Dichtern;[12]) es liegt

---

[1]) RV. VI. 47. 10 codaya dhiyam ayasas na dhârâm. Xen. Cyr. VI. 2, 33 *ὁ γὰρ λόγχην ἀκονῶν ἐκεῖνος καὶ τὴν ψυχήν τι παρακονᾷ.* Ebenso *θήγω, παραθήγω.* — [2]) RV. VIII. 4, 16 sam nas çiçîhi bhurijos iva kshuram. X. 61, 3 manas tigmam, eifriger Sinn. — [3]) RV. II. 39, 7 giras kshnotrena iva svadhîtim sam çiçîtam. Pind. Ol. VI. 140 *δόξαν ἔχω ἐπὶ γλώσσᾳ ἀκόνας λιγυρᾶς.* — [4]) RV. I. 66, 1 payas na dhenus. Ähnlich I. 140, 6 „wie ein Stier auf die Kühe.“ — [5]) RV. I 94. 1 ratham iva. I. 130, 6. V. 2, 11. — [6]) RV. I. 59, 1 sthûnâ iva. — [7]) RV. I. 48, 4 yunjate manas. V. 81, 1. — [8]) Welcker, Griech. Götterlehre I. 56 f.: „Ein gefundenes Bild — war die im Geist aufkeimende Idee selbst, eine lebendige, augenblickliche Offenbarung, eine Inspiration des von der Phantasie erleuchteten Verstandes, welche auf das nachmals Begriffene hindeutet, es im voraus zur Ahnung und Anschauung bringt, ungefähr was in andern Zeiten die eigentliche Erfindung des Dichters, in andern das wissenschaftliche Aperçu eines Keppler oder Newton.“ So werden auch auf diesem Gebiete die eigentlichen Fortschritte der auf der Phantasie beruhenden Combinationsgabe oder Intuition verdankt, während dem Verstande die nachträgliche Läuterung und Abgrenzung zufällt. [9]) RV. VI 3, 5 (Agni) çiçîta tejas ayasas na dhârâm. Daher heisst das Feuer „scharfschneidig“ (tigma-anîka, RV. I. 95, 2) und „das Holz gleichsam behauend“ (takshat vanâ iva RV. I. 127, 4). VI. 3, 4 wird die Zunge der Flamme mit einem Beile verglichen (paraçus na jihvâm), I. 58, 4 mit einer mähenden Sichel (srni; ähnlich I. 65, 4), I. 66, 4 mit einer Pfeilspitze (astur na didyut; ähnlich V. 19, 5); häufig ist der Vergleich mit scharfen Zähnen (danta, hiranya-danta) und Kinnladen (jambha, tapur-jambha, tigma-jambha). Aesch. Cho. 325 *μαλερὰ γνάθος.* Prom. 368 *ἀγρίαις γνάθοις.* — [10]) RV. VIII. 64, 7 senayâ agnes. X. 156, 2. hetim tavishîm X. 142, 3. agne tigma-hete IV. 4, 4. — [11]) Kâlidâsa nennt den Verliebten ananga-tapta „vom Liebesgott verbrannt“ (Çakuntalâ III. 2, S. 32 ed. Böhtlingk); „der Schmerz ist derselbe bei Liebe und Hitze“ (ebd. S. 33). Die Liebe heisst Anthol. VI. 239, 1 *φλογερόῖο πυρὸς μένος,* XII. 87, 2 *καῦμα.* Sappho sagt (2, 9 Bergk) *λέπτον χρῷ πῦρ ὑπαδεδρόμακεν,* häufig ist der Ausdruck ignibus uri. Der Liebesgott wird in der griechischen Kunst bald mit einem Bogen, bald mit einer Fackel dargestellt. — [12]) Walther: mînes herzen tiefe wunde, diu muoz iemer offen stên, si'n werde heil von Hiltegunde. In der Anthol. XII. 150, 10 heisst die Liebe *χαλεπὸν τραῦμα.* Theocr. XI. 15 *ὑποκάρδιον ἕλκος.* Eur. Hippol. 391 *μ' ἔρως ἔτρωσεν.* Bekannt ist der Gebrauch von vulnus. Pindar P. IV. 213 nennt Kypris *πότνια ὀξυτάτων βελέων,* ein Dichter der Anthologie die Liebe *διστὸς φλογερός* (IX. 443, 4), Eur. Med. 634 *ἄφυκτος διστός.* Troad. 255 *ἔρως ἐτόξευσ' αὐτὸν κόρης.* Auch indische Dichter geben dem Liebesgotte Kâma (Madana, Kusumâyudha) Pfeile. Çakuntalâ III. 3 (S. 38 Böhtl.): madana-vâna-hatas asmi. Ebd. III. 2 (S. 32): „Kusumâyudha! Du machst deine Blumengeschosse hart wie Donnerkeile.“ Hiermit vgl. Anacr. fr. 48 Bergk: *μ' Ἔρως ἔκοψεν ὥστε χαλκεὺς πελέκει.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

so nahe, deshalb ist es allverbreitet. Viele bildliche Ausdrücke, die uns nahe zu liegen scheinen, sind aber nicht allverbreitet. Dem Ausdrucke „ein Menschenstrom“ begegnen wir selbst in der niedersten Sprechweise; bei den Griechen gehörte er der dichterischen Sprache an, den Römern war er so fremd, wie uns „ein Menschenfluss,“ obgleich die lateinische und die griechische Sprache das Verbum „fliessen“ in diesem Gebrauche kennen.[1]) Im Deutschen ist das Wort eine kurrente Metapher; wenn hingegen der Dichter Silius sagt: effusaeque ruunt inopino flumine turbae,[2]) so ist dies eine individuelle Metapher, ein Ausdruck, der vielleicht mehrmals gewagt worden ist, aber keinen Anklang gefunden hat. Manche Dichter streben in ihren Bildern nach noch nicht dagewesenem; in Rätseln und Orakeln findet man das zweckentsprechend, im übrigen originell oder schwülstig; jedenfalls prüft man alles an dem Massstabe des Herkömmlichen. Aber unsre herkömmliche, unbildliche und unbewegte Redeweise ist erst eine späte Errungenschaft, gleichwie in der Litteratur die Prosa eine späte Errungenschaft ist gegenüber der Poesie. Prüft man die Wörter auf ihren Ursprung, so stellt sich heraus, dass die urzeitliche Rede bilderreich war wie eine Hieroglypheninschrift; und prüft man die Poesien eines jugendlichen Volkes, wie die im Veda aufbewahrten, auf ihren Bilderreichtum, so erkennt man, dass dieser Zustand der Sprache bis an die Grenze historischer Zeiten angedauert hat. Denn in diesem frühesten Niederschlage arischer Mythendichtung überrascht uns eine Fülle von Metaphern, die oft nur in einem einzigen Worte, einem Epitheton angedeutet werden; eine Fülle, die andern Litteraturwerken gegenüber unvergleichlich ist und nur mit dem Reichtum der wortschöpferischen Phantasie verglichen werden kann, den wir in der Poesie und Fülle der griechischen und altdeutschen Namengebung bewundern. Diese poetischen Conceptionen werden im Bewusstsein unerschöpflichen Reichtums mit geistreichster Sorglosigkeit verschwendet. Wie ein Bettler erscheint neben dem vedischen Sänger der nordische Skalde, der die Fragen: wie ist Thorr, Baldur, Loki zu bezeichnen, wie ist Himmel, Erde, Meer zu benennen, getreu nach den Wörterverzeichnissen der Skalda zu beantworten weiss. Die Skalda ist wie die Sparbüchse eines verarmten Reichen; als ein solches Lehrbuch der Poetik möglich wurde, war die Entwicklung der altnordischen Poesie längst zu Ende. Der Reichtum einer phantasiereichen Jugendzeit an poetischen Momentbildern, an individuellen Metaphern, verringert sich durch den Kampf ums Dasein; das Ansprechende wird bewahrt, das Übrige wird vergessen; zu Neuschöpfungen liegt um so weniger Anlass vor, je abstrakter und ausreichender die Sprache wird. Dies ist der Grund, weshalb in einer hochentwickelten Sprache eine originelle Metapher, wenn sie nicht einem originellen Gedanken dient, den Eindruck des Erzwungenen macht; denn man bezweifelt alsdann, dass sie dem Bedürfnis nach angemessenem Ausdruck entsprungen ist. In den Kultursprachen ist der niedere Stil, die Sprache des gesunden Menschenverstandes, und der philosophische Stil, die Sprache des abstrakten Gedankens, nahezu frei von bewusster Bildlichkeit, während der mittlere oder poetische Stil sich mit einem Vorrat ererbter, kurrenter Metaphern behilft, unter dem das Neue auffällt. Diesem Vorrat geschieht beständiger Abbruch dadurch, dass die zu oft gebrauchten Bilder trivial werden. Nachdem bei einem Volke der Gedanke stärker geworden ist, als die Phantasie, läuft das Leben einer Metapher in den drei Stadien ab, welche durch die Worte individuell, kurrent, trivial bezeichnet werden; so lange die Phantasie noch das Übergewicht hatte, geschah nicht selten etwas anderes: kurrente Metaphern wurden mythologisch.

Mythologische und mythologisierende Metaphern. Wenn mythologische Vorstellungen durch Bezugnahme auf die mythologisierende Bildersprache griechischer und römischer Kunstdichter belegt werden, so darf dies nicht geschehen, ohne auf einen tiefgehenden innern Unterschied der äusserlich oft gleichen Ausdrücke der naiven und der Kunstsprache aufmerksam zu machen. Die Metaphern der Kunstdichter sind Kunstprodukte, vergleichbar mit künstlichen Blumen oder Arabesken, die ihrer ornamentalen Bestimmung genügen, aber ohne vegetatives Leben sind. Sie sind Erzeugnisse eines Zeitalters der Reflexion. Wenn uns auch ein Kunstdichter wie Klopstock versichert, es können die Vorstellungen von gewissen Dingen so lebhaft werden, dass diese als gegenwärtig und beinahe die Dinge selbst zu sein scheinen,[3]) so hat doch weder dem griechischen Dithyrambiker die poetische Manie,[4]) noch dem Horaz die amabilis insania, noch Wieland „der holde Wahnsinn“ in dem Masse mitgespielt, dass sie die Zügel des Pegasus aus der Hand verloren hätten. Vielmehr richten sich alle bewusster Massen nach den Gesetzen der Vernunft und Schönheit, und überdies behandeln insbesondere die griechischen Dichter in der hochfliessenden Sprache des Melos

---

[1]) Il. XI. 724 *ἐπέρρεον ἔθνεα πεζῶν.* Aesch. Pers. 87 *μεγάλῳ ῥεύματι φωτῶν.* 412 *ῥεῦμα Περσικοῦ στρατοῦ.* Soph. Ant. 129. Eur. Iph. Taur. 1437. Das Verbum (*ἐπιρρέω, συρρέω*) findet sich in diesem Sinne auch bei Prosaikern, wie effundi, confluere. — [2]) Sil. XII. 185. So ist der Ausdruck Il. XI. 72 *ἴσας δ' ὑσμίνη κεφαλὰς ἔχεν* im Griechischen eine individuelle, hingegen anceps proelium im Lateinischen eine kurrente Metapher. Der Ausdruck des Euripides „Fuss der Zeit“ (Bacch. 888 *χρόνου πόδα.* Pind. Ol. XIII. 38 *ποδαρκὴς ἀμέρα*) wird von Aristophanes (ran. 100) als gewagt verspottet; römische Dichter brauchen ihn öfter (Kock z. St.). — [3]) Werke 16, 4, citiert von Welcker, Griech. Götterlehre I. 74. — [4]) Plat. Jon. 534 A. ff. Phaedr. 245 A. 265 B. Cic. de or. II. 46, 194 afflatu quasi furoris. Hor. carm. III. 4, 2 amabilis insania. Die Lehre vom poetischen Wahnsinn geht auf Demokrit zurück; Cic. de div. I. 37. 80.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und Dramas ihren Bilderreichtum in einer Weise, die, weit entfernt von Unbewusstheit und Unmittelbarkeit, deutlich zeigt, dass sie ihrer hochentwickelten, aber konventionell gewordenen Kunstsprache auf Kosten der Anschaulichkeit immer neue Effekte abzuringen bemüht sind. Wenn ein griechischer Tragiker den Sonnengott eine schönleuchtende Fackel schwingen lässt,[1]) so ist dies anschaulich; wenn ein andrer ihm ein Feuerauge beilegt, so ist dies natürlich.[2]) Wenn aber Sophokles von der Sonne als dem „heiligen Auge der Fackel" spricht,[3]) und Euripides sagt: „wenn dich die kommende Fackel des Gottes sehen wird,"[4]) so ist dies weder anschaulich, noch natürlich, sondern die Ausdrucksweise einer bis zur gefährlichsten Höhe gesteigerten Kunstsprache. In demselben Stile sagt ein Lyriker: „die vielsehende Glanzquelle,"[5]) Sophokles: „die weitsehende goldene Blase,"[6]) Euripides: „den warmen, goldaugigen Sonnensitz."[7]) Nur weil Fackel für Sonne, sehen für scheinen, goldaugig für goldig in der Dichtersprache konventionelle, nicht mehr ernst genommene, sondern durch langen Gebrauch abgenutzte Metaphern waren,[8]) konnten sie von den Dichtern zu derartigen Neuheiten kombiniert werden, und wurden solche neue Wendungen von dem ästhetisch feinfühligsten Volke nicht als Abgeschmacktheiten empfunden. Uns lehren dieselben, dass die abgestorbenen Metaphern der Kunstsprache trotz ihrer äusseren Ähnlichkeit das Gegenteil sind der lebendigen, triebkräftigen Metaphern urzeitlicher Mythenpoesie. Psychologisch beruhen beide auf demselben Vermögen, der Phantasie; an dieser aber ist wohl zu unterscheiden der passive, weibliche Begriff der Illusion von dem aktiven, männlichen der dichterischen Ekstase.[9]) Im Zustande der Naivetät tritt der phantasiebegabte Mensch frei von poetischem Wahnsinn, von wirklicher oder erkünstelter Ekstase, nur mit der Fähigkeit der Illusion an die Erscheinungen heran; aktiv ist dabei nur seine Freude am Spiele der Phantasie, an kaleidoskopischem Wechsel. Die so erzeugten Bilder sterben nicht ab wie die Kinder des Wahnsinns, sondern sind entwicklungsfähige, triebfähige Gebilde. Zwar ist die Natur auch hier verschwenderisch, wie in allen Samen, die sie ausstreut. Der geschilderte Reichtum der vedischen Sprache besteht zu einem guten Teile aus Augenblicksbildern; so leicht wie sie entstanden sind, gehn sie wieder verloren. Aber doch ist jedes seiner Natur nach ein entwicklungsfähiges Samenkorn; diejenigen, die gut aufgenommen werden, im Gedächtnisse haften und in Kurs kommen, werden nicht abgenutzt wie in einem reflektierenden Zeitalter die Metaphern der Kunstpoesie, sondern schlagen Wurzel und wachsen sich aus zu mythischen Personen und Tieren, Waffen und Werkzeugen, zu mythologischen Handlungen und Erzählungen, deren Entwicklung, unberechenbar und von niemand beherrscht, ihren eigenen Gesetzen folgt, die oft weder den Regeln der Vernunft, noch den Gesetzen der Sittlichkeit und Schönheit entsprechen. Wenn die im folgenden anzuführenden Beispiele solcher mythologisch gewordener Metaphern auch durch Bezugnahme auf griechische und römische Kunstdichter belegt werden, so geschieht dies demnach nicht in der Meinung, dass bei diesen die naiven Illusionen der mythenbildenden Urzeit anzutreffen seien. Durch den poetischen Volksglauben war ihnen ein reicher Schatz derartiger Anschauungen überliefert worden, und von diesem machten sie in bewusster, künstlerischer Weise einen freien, ornamentalen Gebrauch. Nicht als Beispiele gläubiger Poesie, sondern als Zeugen für das einstige Vorhandensein derselben werden sie angerufen. Und selbst wo wir uns nicht zu überzeugen vermögen, dass ihre Ausdrucksweise Ausfluss einer alten Überlieferung ist, können sie doch dazu beitragen, uns in den Anschauungskreis einer naiv poetischen Frühzeit zu versetzen, insofern trotz aller Verschiedenheit der inneren Form die Conceptionen naiver und ekstatischer Poesie nicht selten äusserlich gleichförmig sind.[10])

Eine weitere Eigentümlichkeit naiver Metaphern. Die Metaphern der Mythenpoesie erscheinen häufig seltsam und unschön, sogar barbarisch; dies fällt doppelt auf, wenn sie uns, wie in den vedischen Hymnen, in einer Häufung entgegentreten, an die wir durch keine neuere Dichtung gewöhnt sind und die wir bei keinem neueren Dichter ertragen würden. Wir sind in Bezug auf den Gebrauch der

---

[1]) Theodektes bei Stob. fl. X. 8 *ὦ καλλιφεγγῆ λαμπάδ' εἰλίσσων φλογός, Ἥλιε.* Eur. Jon. 1467 *ἀελίου λαμπάσιν.* Rhes. 59 *φαεννοὶ ἡλίου λαμπτῆρες.* Ebenso Fackeln der Hekate, Ar. ran. 1362: *διπύρους ἀνέχουσα λαμπάδας*, und des Tags, Eur. Iph. Aul. 1508 *λαμπαδοῦχος ἁμέρα.* Roscher, Juno und Hera. 1875. S. 28 f. In dem vedischen Worte ketu vereinigen sich die Begriffe Flamme, Fackel, Fahne. — [2]) Aesch. fr. 304 Dind. *ἥλιος πυρωπός.* — [3]) Soph. Ant. 879 *λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα.* — [4]) Eur. Med. 352 *εἴ σ' ἡ 'πιοῦσα λαμπὰς ὄψεται θεοῦ.* — [5]) Dionys. hymn. in Apoll. 13 *αἴγλας πολυδερκέα παγάν.* Hense, Poetische Personifikation in griechischen Dichtungen. I. Halle 1868. S. 24. — [6]) Soph. fr. 319 Dind. *τηλέσκοπον πέμφιγα χρυσέαν.* Aesch. fr. 169 Dind. *πέμφιξ ἡλίου προσδέρκεται.* — [7]) Eur. El. 739 *θερμὰν ἀελίου χρυσωπὸν ἕδραν.* — [8]) Wie weit diese Abnutzung ging, erhellt daraus, dass griechische Dichter das Wort „auslöschen" nicht nur auf den Brand des Feuers, sondern auch auf die Brandung des Meeres anwenden (Aesch. Ag. 958 *ἔστιν θάλασσα· τίς δέ νιν κατασβέσει;*), und es sogar auf das Trocknen von Bächen (in einem delphischen Orakelspruche bei Liv. V. 16, 9) und Thränen (Aesch. Ag. 887 *κλαυμάτων πηγαὶ κατεσβήκασιν*) übertragen. Nägelsbach, Lat. Stilistik § 138. — [9]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. I. 224. — [10]) Die Metaphern der griechischen Dichter sind vielfach behandelt worden; Litteraturnachweise giebt H. Ritters, De conformationum usu Aeschyleo. Diss. Lips. 1882. S. 60 f. Dass eine Zusammenstellung vedischer Metaphern, welche noch nicht unternommen worden ist, eine lohnende Aufgabe sein würde, dürfte selbst aus den wenigen in dieser Abhandlung angeführten Beispielen hervorgehen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Metaphern sehr empfindlich. Niebuhr in seinem Briefe an einen jungen Philologen giebt die Warnung: „Ganz besonders sieh in den Metaphern genau zu: was darin nicht ganz tadellos ist, ist unausstehlich.“ Welchen Eindruck machen nun die der Mythologie zu Grunde liegenden Metaphern? Gewiss sind sie nicht „ganz tadellos.“ Die Vergleichung der Gewitterwolke mit einem zottigen Ziegenfelle ist seltsam und komisch, die der Morgenröte mit einer roten Kuh, der Sonne mit einem Stiere oder einem goldborstigen Eber[1]) barock; und wenn die Gewitterwolke in der Gestalt der Chimäre erscheint, „vorn ein Löwe, hinten ein Drache, in der Mitte eine Ziege,“ so ist das barbarisch. Und doch ist diese Bildersprache weit entfernt, den Eindruck des Schwulstes zu machen, den schlechte oder gehäufte oder auch nur allzusehr betonte Metaphern so leicht hinterlassen; in dieser Hinsicht sind auch die erstaunlichsten Bilder der griechischen Mythologie verschieden von dem *τραγικὸς τῦφος* einer späteren Zeit. Das, was uns an ihnen befremdet, hat man mit Recht als orientalisch bezeichnet; orientalisch ist daran die nicht durch Rücksichten der Schönheit gezügelte Phantasie. Mehr noch als die ältesten Monumente der bildenden Kunst erweisen sich die in der Mythologie aufgehobenen frühesten Erzeugnisse der Poesie als Denkmäler einer Zeit, in welcher der griechische Geist noch nicht den Orientalismus überwunden hatte. Die aus dieser Zeit stammenden Ausschreitungen phantastischer Naivetät stehen zu denen des Schwulstes nicht selten in direktem Gegensatze. Im Eingange der Thesmophoriazusen verspottet Aristophanes das tragische Pathos des Euripides unter anderem durch den Vers: „das Auge lichten Sonnenrades Widerspiel.“[2]) Der Vergleich der Sonne und des Auges gehört der ältesten Zeit an; in der mythologischen Sprache finden wir ihn naiv, beim griechischen Kunstdichter findet Aristophanes ihn schwülstig. Der Unterschied ist, dass die Sprache der Mythologie die Sonne Auge nennt, während Euripides das menschliche Auge mit der Sonne vergleicht. Schwulst schwellt das Gewöhnliche und bläht es zu lächerlicher Erhabenheit auf; Naivetät reduciert das Erhabene und sucht es durch Vergleichung mit dem Alltäglichen zu begreifen. Deshalb ist parva componere magnis das Motto aller mythologischen Metaphern.[3])

Poetischer Materialismus. „Wer hat die schönsten Schäfchen? Die hat der goldne Mond.“ Jedes Jahr wächst ein Geschlecht heran, welches dieses Kinderlied gläubig anhört, poetische Bilder, Märchen und Legenden ernsthaft nimmt und oftmals von solchen Poesien einen Eindruck erhält, der allen späteren inneren Wandel überdauert. Sollte nicht auch der vorurteilsfreie Gelehrte, der mit Gedanken und Instrumenten in die Tiefen der Sternenwelt eindringt, gern der schönen Zeit gedenken, als ihm gesagt wurde, man dürfe nicht den Engeln in die Augen, mit Fingern auf die Sterne weisen? Jemehr seine Wissenschaft dazu angethan ist, ihm Augenblicke zu gewähren, da er dem Weltgeist näher ist, um so öfter muss es ihm bewusst werden, dass ihm der Himmel jetzt ferner gerückt ist, als da er ein Kind war. Der ideale Gehalt jener Kinderregel, die Ehrfurcht vor dem Unendlichen, kann ihm geblieben sein; aber verloren gegangen ist das poetische Material, an das sie sich hielt, die Augen der Engel. Wem diese Erinnerung an den poetischen Materialismus[4]) der Kindheit das einzige Band ist, das ihn noch mit der Poesie verbindet, gerade dem müsste es deutlich und auffallend sein, dass in seiner Entwicklung eine Periode überwunden und aufgehoben ist, welche in dem Leben historischer Völker Jahrhunderte angedauert hat und noch heute bei Naturvölkern und Naturmenschen anzutreffen ist, die Periode des naiven, poetischen Glaubens. Diese Form des Materialismus verdient in anderem Sinne den Namen positiven Glaubens, als die forcierte, unpoetische Gläubigkeit, die sich im Kampfe gegen Philosophie und Christentum auch bei heidnischen Völkern entwickelt hat und als Negation besserer Erkenntnis die Orthodoxie des Heidentums ausmacht. Zu der imaginäre Werte konservierenden und gegen etwaige Revision die Sinne verschliessenden Orthodoxie verhält sich die Gläubigkeit derjenigen Geschlechter, welche die Mythologie schufen, wie zu dem hartgläubigen Greisenalter die leichtgläubige Jugend. Dass poetische Bilder wie die folgenden geeignet waren, sich zu mythologischen Gebilden zu befestigen, versteht wer sich vergegenwärtigt, dass die Zeit, in der sie entstanden, eine Zeit des leichtgläubigen poetischen Materialismus war.

Sonnenvogel. „Sîne klâwen Durh die wolken sint geslagen, Er stîget ûf mit grôzer kraft.“ Wegen dieses poetischen Bildes für den anbrechenden Tag ist Wolfram von Eschenbach mit Recht gepriesen

---

[1]) Freyr's Symbol ist der Eber Gullinbursti (Goldborste), dessen Borsten so hell strahlen, dass sie den Weg beleuchten für Freyrs Wagen, an den er gespannt ist. Skalda cap. 35. Simrock, Deutsche Mythologie. 3. A. S. 314. 324. Die Vermutung von Schwartz (Die poetischen Naturanschauungen I. 17), dass auf Grund eines ähnlichen Vergleichs bei den Persern der Igel dem Lichtgotte Mithra heilig war, ist unsicher; durch den Vendidad (cap. 13) wird eine andre Auffassung nahegelegt. — [2]) Ar. Thesm. 17 *ὀφθαλμὸν ἀντίμιμον ἡλίου τροχῷ.* — [3]) In diesem Sinne macht Schwartz, Die poetischen Naturanschauungen II. 192 auf eine Stelle des Aristoteles aufmerksam, welcher den Donner mit dem Knistern des Feuers vergleicht. — [4]) Demnach ist poetischer Materialismus die Meinung, dass das sinnbildlich Bedeutungsvolle objektive Bedeutung habe, oder Mangel an Unterscheidungsvermögen in Bezug auf die Idee und ihr Vehikel. Augenscheinlich ist er dem religiösen Materialismus verwandt, der sich zeigt in dem Glauben an die zauberkräftige Wirkung gewisser Symbole, wie des Kreuzeszeichens, und an die Fluch oder Segen bringende, mystische oder sakramentale Kraft gewisser Formeln und Materialien.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

worden.[1]) Euripides giebt der Sonne schnelle, ein orphischer Hymnus goldene Flügel,[2]) gleichwie ein homerischer Hymnus „den schönen Mond mit ausgebreiteten Flügeln“ preist,[3]) oder der Lyriker Jon den „weissgeflügelten Morgenstern.“[4]) Auch der Tag hat bei Euripides weisse Flügel.[5]) Dies sind Metaphern von Kunstdichtern, denen keine uns bekannte Überlieferung zu Grunde liegt; jedoch stimmen sie überein mit älteren, mythologisierenden Vorstellungen. Der „schöngeflügelte Mond“ findet sich auch im Veda;[6]) insbesondere aber erhält hier die Sonne das Beiwort „schöngeflügelt“ oder „schöngefiedert;“[7]) dies wird zu einem Substantivum in den Verbindungen „roter Vogel,“ „himmlischer Vogel.“[8]) Der Sonnenvogel wird mit einem Falken verglichen[9]) und „schöngefiederter Adler,“ „goldener Vogel, der zur Himmelskuppel auffliegt,“ „vom Himmel niederfliegender Flügelgänger“ genannt.[10]) Weiter ist die Entwicklung im Veda nicht gediehen; die Beziehung jenes Vogels auf die Sonne ist im Bewusstsein geblieben. In der späteren indischen Mythologie hingegen ist dieser Zusammenhang vergessen; der Vogel Garu*d*a ist Attribut und Reittier des Vischnu, ein von dem natürlichen Substrat losgelöstes mythologisches Gebilde, vergleichbar dem Adler des Zeus, oder den schon von Aeschylus und Herodot erwähnten goldhütenden Greifen.[11])

Strahlenpfeile. Nach dem uns geläufigen Sprachgebrauche entsendet die Sonne stechende Hitze, nach römischer Ausdrucksweise heisse Stiche,[12]) nach der mythologisierenden eines griechischen Dichters heisse Pfeile.[13]) Wenn auch der letztere Ausdruck nur aus Kunstdichtern belegt werden kann,[14]) so bürgt für das hohe Alter der Anschauung doch der Umstand, dass die Lichtgötter des Tags und der Nacht schon bei Homer „Ferntreffer“ genannt werden,[15]) und nicht minder das Zeugnis der altpersischen Mythologie; denn der persische Lichtgott Mithra führt „ein tausend Pfeile, die mit Geierfedern befiedert sind, mit goldenen Spitzen.“[16]) Für die Auffassung des Feuers als eines pfeilversendenden sind Belege aus der vedischen Sprache oben beigebracht;[17]) dass die Lanzen des Mars und der Artemis aufzufassen sind als „Symbole der Lichtstrahlen, welche die Gottheiten der Sonne und des Mondes herabsenden,“[18]) ist nicht unwahrscheinlich.

Strahlenfäden. Was wir einen schnurgeraden Strahl nennen würden, nennt Euripides eine leuchtende Messschnur,[19]) in zufälliger Übereinstimmung mit vedischen Vorstellungen. Der Strahlenfächer im glühenden Osten wird im Veda sehr poetisch geschildert: „eine Feuerstätte gleichsam von Osten her hat Indra mit Messschnuren ausgemessen;“[20]) diese Metapher musste sehr geläufig sein, wenn die Worte eines andern Hymnus verständlich sein sollten: „Varuna misst mit der Sonne die Erde aus, wie mit einer Messschnur.“[21]) Daher wird sie auch ohne erläuternde Andeutung auf den Blitz übertragen: „ihr Sturmgötter werft wie Strahlen eure Messschnur.“[22]) Dass der schnurgerade Sonnenstrahl sich in mythologischer Entwicklung zu dem goldenen Seile vergröbert habe, an dem Zeus die Erde aufhängen will,[23]) ist eine von Plato wenn nicht gewollte so doch angeregte Auffassung,[24]) die von Euripides unterstützt wird, welcher die Sonne einen an goldenen Ketten zwischen Himmel und Erde aufgehängten Stein nennt.[25]) Je verführerischer

---

[1]) Schwartz, Die poetischen Naturanschauungen I. 108. Eur. Troad. 847 *λευκοπτέρου ἀμέρας.* — [2]) Eur. Jon. 123 *αἰόλου πτέρυγι θοᾷ.* Orph. fr. 23 (S. 490 Hrm.) *ἠέλιε χρυσέῃσιν ἀειρόμενε πτερύγεσσιν.* Lucr. V. 432 solis rota altivolans Hense, Poetische Personification I. 116. — [3]) Hom. hymn. 32, 1 *μήνην εὐειδῆ τανυσίπτερον.* — [4]) Jon. fr. 10 Bergk *ἀώιον ἀστέρα λευκοπτέρυγα*, wie Valerius Flaccus Arg. VI. 527 roseis it Lucifer alis. Schwartz a. a. O. I. 107. Auch Sternbildern werden von Euripides (fr. 597 Dind.) *πτερύγων ὄιπαί* zugeschrieben. — [5]) Eur. Troad. 847 *λευκοπτέρου ἀμέρας.* Im Zendavesta (Yascht 13, 3) ist der Himmel „wie ein Vogel (yatha vîs) mit einem sternbesäten Kleide (va*n*hanem çtehr-paêça*n*hem);“ im Veda heisst der Regenbogen „Vogel mit goldenen Flügeln“ (RV. X. 123, 6 hira*n*ya-paksham çakunam). — [6]) RV. I. 105, 1 candramâs su-par*n*as. — [7]) RV. I. 35, 7 su-par*n*as asuras (nicht su-pakshas). — [8]) RV. X. 30, 2. 55, 6 aru*n*as su-par*n*as. IX. 97, 33 divyas su-par*n*as. — [9]) RV. VII. 63, 5 çyenas na divyan (fliegend) sûryas. — [10]) RV. I. 164, 46 su-par*n*as garutmân. X. 149, 3 su-par*n*as savitur garutmân. IX. 85, 11 hira*n*yayam çakunam. Ebenda: nâke su-par*n*am upa-paptivâ*m*sam. I. 163, 6 avas divâ patayantam pata*m*gam. — [11]) Ein Zusammenhang des Garu*d*a mit dem Adler des Zeus oder den Greifen wird nicht behauptet. Simrock, Deutsche Mythologie. 3. A. S. 38 hält den Adler auf dem Wipfel der Weltesche für ein Symbol der Sonne. Greifen: Aesch. Prom. 803. Hdt. IV. 13. — [12]) Hor. carm. II. 15, 9 fervidos ictus. Lucr. I. 147 non radii solis neque lucida tela diei. Psalm 121, 6 „Dass dich des Tages die Sonne nicht steche, noch der Mond des Nachts.“ — [13]) Bei Stob. fl. 97, 17 *θερμά θ' ἡλίου τοξεύματα.* Welcker, Griech. Götterlehre I. 537. — [14]) *βέλη, βολαί* sind in diesem Sinne häufig; strahlen heisst *ἀκτινοβολεῖν.* Soph. Aj. 877 *ἀφ' ἡλίου βολῶν.* Eur. Phoen. 169 *βολαῖς ἀελίου.* Eur. Phoen. 172 *ἑῴοις βολαῖς.* Timoth. fr. 13 Bergk. *σύ τ' ὦ τον ἀεὶ πόλον οὐράνιον ἀκτῖσι λαμπραῖς Ἅλιε βάλλων, πέμψον ἑκαβόλον ἐχθροῖς βέλος.* Eur. Herc. fur. 1090 *τόξα θ' Ἡλίου.* Preller, Griech. Myth. I³ 231. Roscher, Apollon und Mars. 1873. S. 64. Das Wort „Strahl“ bedeutet noch im Mittelhochdeutschen „Pfeil;“ das lateinische radius bedeutet „Stab.“ — [15]) *ἑκατηβόλος, ἕκατος, Ἑκάτη.* Mit dem letzteren vgl. Eur. Jon. 1155 *κύκλος δὲ πανσέληνος ἠκόντιζ' ἄνω.* — [16]) Yascht X. 129 haza*n*rem ishunâm kahrkâçô-parenanâm zaranyô-zafrâm. — [17]) S. 8 Anm. 10. — [18]) Roscher, Juno und Hera S. 48. — [19]) Eur. suppl. 650 *ἀκτὶς ἡλίου, κανὼν σαφής, ἔβαλλε γαῖαν.* — [20]) RV. II. 15, 3 sadma iva prâcas vi mimâya mânais. Grassmann und Ludwig haben diese Stelle nicht auf den Sonnenaufgang bezogen. — [21]) RV. V. 85, 5 mânena iva vi mame prthivîm sûrye*n*a. — [22]) RV. I. 39, 1 çocis na mânam asyatha (marutas). — [23]) Hom. Il. VIII. 19. — [24]) Plat. Theaet. 153C *τὴν χρυσῆν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει.* — [25]) Eur. Or. 982 *τὰν οὐρανοῦ μέσον χθονός τε τεταμένην αἰωρήμασι πέτραν ἁλύσεσι χρυσέαισι φερομένην δίναισι βῶλον ἐξ Ὀλύμπου.* Welcker, Griech. Götterlehre I. 289.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die Vermutung ist, um so nötiger ist es, sich zu sagen, dass sie unerweislich ist. Hingegen hat die Bezeichnung der Sonnenstrahlen als Zügel, welche in der vedischen Dichtung sehr häufig ist,[1]) zu mythologischen Vorstellungen Anlass gegeben. Die Lichtgötter fahren mit Ross und Wagen, und vom Sonnengott Savitar sagt der Dichter selbst, dass seine Zügel die Sonnenstrahlen sind.[2]) Gelegentlich vermischt sich mit dieser Vorstellung die der Messschnur; dann wird der Sonnengott bezeichnet als: „der, welcher mit seinem Zügel die Enden von Himmel und Erde (den Horizont) rings ausgemessen hat.“[3])

Sonnenauge, Mondauge, Sternenaugen. Als Auge wird die Sonne im Veda, von griechischen und römischen Dichtern, im Zendavesta und in der Edda vorgestellt. Frühmorgens wird nach vedischer Anschauung „durch Götterkraft das Auge geboren;“[4]) während des Aufganges erscheint die Sonne als Auge der Morgenröte,[5]) später des Sonnengottes Savitar,[6]) des Indra,[7]) des Varuna,[8]) des Mitra,[9]) überhaupt als „Auge der Götter,“[10]) jedoch auch als freischwebendes Auge. „Das Sonnenauge wandelt von Luft umhüllt,“[11]) „Uschas führt der Götter Auge, das schöne weisse Ross;“[12]) die Sturmgötter „blenden das Sonnenauge durch Regengüsse.“[13]) Die griechischen Dichter nennen die Sonne „Auge des Tags,“ „Auge des Äthers,“[14]) den Sonnengott „allsehend“ und „Späher der Götter und Menschen;“[15]) römische Dichter geben dem Sonnengotte Strahlenaugen und nennen die Sonne „Auge der Welt.“[16]) Im Zendavesta heisst die Sonne „Auge des Ahuramazda,“[17]) in der Edda „Lichtauge;“[18]) auch als Auge Odhins erscheint sie in dem Mythus von Mimir.[19]) Sonne und Mond werden im Veda „das Augenpaar des Himmels,“[20]) „die zwei scharfspähenden (Augen) des Varuna“[21]) genannt. Aus der Auffassung des Mondes als Auge, welche bei griechischen Dichtern häufig ist,[22]) erklärt Roscher[23]) das Beiwort der Hera „kuhäugig;“ Aeschylus nennt den Mond „Auge der Artemis,“[24]) und seit Pindar[25]) reden die Dichter von der schönäugigen Mondgöttin Selene. Wenn im Rigveda von der Nacht gesagt wird „die Göttin schaut, herankommend, nach vielen Seiten mit ihren Augen,“[26]) so sind ohne Zweifel Sternaugen gemeint; dieses Bild hat in der griechischen Mythologie eine Entwicklung genommen, welche zu der abenteuerlichen Figur des mit Augen übersäten Wächters Argos geführt hat.[27])

Sonnenrad. Die Sonne wird im Veda und in der Edda, sowie von griechischen und römischen Dichtern mit einem Rade verglichen. Bei Tagesanbruch, sagt der vedische Dichter vom Himmelsgott Indra, „trieb er kräftig der Sonne Rad;“[28]) die mittägige Sonne wird bezeichnet als „das auf dem hohen Gipfel rollende Rad;“[29]) am Abend heisst es: „Indra drückt das Sonnenrad nieder,“[30]) oder „Indra stösst auf den bunten Stier (die Erde) das goldne Sonnenrad herab.“[31]) Die Edda sagt: „Sonne heisst sie den Menschen, den Alfen glänzendes Rad,“[32]) und diese Auffassung war bei den germanischen Stämmen allverbreitet; in landschaftlichen Gebräuchen zur Feier des Johannisfestes bezeichnen brennende Räder, auf hohe Stangen aufgesteckt, im Bogen durch die Luft geworfen oder von Bergabhängen niedergerollt, symbolisch die Sommer-

---

[1]) raçmi ist im Veda die gewöhnlichste Bezeichnung des Sonnenstrahls. — [2]) X. 139, 1 sûrya-raçmis savitâ. Artemis heisst Il. VI. 205 χρυσήνιος; dass ihre goldenen Zügel die Mondstrahlen sind, kann nicht mit Zuversicht behauptet werden, da die Zeit mythologischer Ursprünglichkeit weit hinter Homer liegt. — [3]) VIII. 25. 18 pari yas raçminâ divas antân mame pṛthivyâs. — [4]) RV. VII. 76, 1 kratvâ devânâm ajanishṭha cakshus. Auch von den Göttern (VII. 66, 16 cakshus deva-hitam) oder von Atri (V. 40, 8 sûryasya divi cakshus â adhât) am Himmel eingesetzt. — [5]) RV. I. 92, 9. — [6]) Savitar Goldauge (hiraṇyâksha) I. 35, 8. — [7]) „Indra, du beschaust die Welt mit der Sonne Auge“ (cakshasâ sûryasya) VII. 98, 6. — [8]) I. 50, 6 u. s. — [9]) Auge Mitra-Varunas VII. 61, 1. 63, 1. X. 37, 1, des Mitra, Varuna, Agni I. 115, 1. — [10]) VII. 77. 3 devânâm cakshus. — [11]) I. 164, 14 rajasâ eti âvṛtam. — [12]) VII. 77, 3. — [13]) V. 59, 5 sûryasya cakshus pra minanti vṛshṭibhis (marutas). — [14]) Schol. Ar. nub. 285 οἱ τραγικοὶ εἰώθασιν ὀφθαλμὸν ὀνομάζειν αὐτόν. Soph. Ant. 104 ἀμέρας βλέφαρον. Ar. Ach. 1147 κλεινὸν ὄμμα. nub. 285 ὄμμα αἰθέρος. — [15]) Hom. hymn. in Cer. 63. Ähnlich Il. III. 277 u. s. Preller, Griech. Mythol. I³ 352. Im RV. viçva-cakshus, nṛ-cakshas. — [16]) Catull 63, 69 Sol radiantibus oculis. Ov. met. IV. 228 mundi oculus, wie Orph. hymn. VIII. 14 κόσμου το περιδρομον ὄμμα. Hense, Poet. Personifikation I. 29. — [17]) Yaçna I. 11 Westergaard (I. 35 Spiegel): „der glänzenden Sonne mit schnellen Pferden, dem Auge des Ahuramazda“ (dôithrahê ahurahê mazdâo). Ebenso III. 13 (49). — [18]) Alvissmal 17. — [19]) Grimm, Deutsche Mythol. S. 665. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers S. 53. — [20]) RV. I. 72, 10 akshî divas. — [21]) VIII. 41, 9 vi-cakshaṇâ. Yaçna 68, 22 Westerg. (67, 62 Sp.) „Preis den beiden Augen des Ahuramazda“ (âbyô dôithrâbyô yâ ahurahê mazdâo). — [22]) Pind. Ol. III. 20 ἑσπέρας, Aesch. sept. 390 νυκτὸς ὀφθαλμός. Hense, Poetische Personifikation I. 26 f. — [23]) Juno und Hera S. 37 f. — [24]) Aesch. fr. 169 Dind. ὄμμα Λητῴας κόρης. — [25]) Pind. Ol. X. 74 εὐώπιδος σελάνας. — [26]) RV. X. 127, 1 vi akhyat akshabhis. — [27]) Diese Deutung des Argos Panoptes schon bei Eur. Phoen. 1114. Macrob. Sat. I. 19 Argus est caelum stellarum luce distinctum. Welcker, Griech. Götterlehre I. 337 f. Preller I³ 317 f. Im Veda ist der Himmelsgott Varuna tausendaugig (sahasra-cakshas). Hamlet II. 2 the burning eyes of heaven. Hense, Poet. Personifikation I. 27. — [28]) RV. I. 130, 9 sûras cakram pra vṛhat. Ebenso I. 174, 5. IV. 16, 12. V. 29, 10. IV. 17, 14 cakram ishaṇat sûryasya (indras). — [29]) RV. IV. 28, 2 sûryasya cakram adhi snunâ bṛhatâ vartamânam. — [30]) RV. IV. 28, 2 ni khidat sûryasya indras cakram. — [31]) RV. VI. 56, 3 parushe gavi sûras cakram hiraṇyayam ni erayat. — [32]) fagra-hvel, Alvissmal 17. Ebd. 15 vom Monde: „bei Hel sagt man rollendes Rad.“ Kalewala übers. v. Schiefner (Helsingfors 1852) X. 364 „das Rad der Sonne.“

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sonnenwende.[1]) Unter den römischen Dichtern nennt Lucretius die Sonne „das hochfliegende Sonnenrad mit reichem Lichte;“[2]) bei den Griechen ist das Bild häufig.[3])

Sonnenross. Lichtstrahlen werden nicht selten als Haare bezeichnet;[4]) Ausdrücke wie „glanzmähnige Sonne,“[5]) „falbmähnige Sonne“[6]) leiten über zu der sehr alten Vorstellung des Sonnenrosses. „Die Morgenröte bringt der Götter Auge; sie führt herbei das schöne weisse Ross.“[7]) „Aus der Sonne, Huldreiche, habt ihr das Ross gebildet.“[8]) Solche Vedastellen lehren, dass die Identität des Sonnenrosses mit der Sonne in vedischer Zeit noch unvergessen war. Die letzteren Worte sind aus einem Hymnus, der dem meerentstiegenen Rosse,[9]) das auf staublosen Pfaden[10]) eilt wie der rasche Wind,[11]) Gazellenfüsse,[12]) goldene Hufe,[13]) Erzhufe,[14]) Falkenflügel,[15]) geflügelten Kopf,[16]) glänzende Zügel[17]) beilegt; dennoch weiss der Dichter, dass dies Ross aus der Sonne gebildet ist. Hingegen in der Erzählung von dem Rosse, das die himmlischen Ritter (Açvins) dem Pedu schenkten,[18]) erscheint die Vorstellung selbständiger, mythologischer. Des Pedu Ross ist weiss,[19]) starkschweifig,[20]) zum Himmel strebend,[21]) siegreich,[22]) von Indra getrieben,[23]) und heisst, wie Indra selbst, Drachentöter;[24]) nur aus diesen Attributen darf auf eine Beziehung desselben zur Sonne geschlossen werden.[25]) Dass die Vorstellung uralt ist erhellt aus ihrer Verbreitung. Pausanias berichtet, dass auf dem Taygetos der Sonne Rosse geopfert wurden;[26]) mit Recht vergleicht er damit die entsprechende Sitte der Perser.[27]) Eine besondre Bedeutung hatte das heilige Ross und das Rossopfer im altgermanischen Gottesdienste; bekannt ist das weisse Sachsenross, die Rossköpfe an den Giebeln der Häuser und das Ross im Braunschweiger Wappen. Die Beziehung auf die Sonne ist verdunkelt, doch betont Jakob Grimm die Übereinstimmung mit dem indischen, persischen und slavischen Kultus.[28]) In der Edda ist Skinfaxi (Lichtmähne) das Ross, das den Tag herbeiführt,[29]) und Euripides sagt von der Morgenröte, dass sie mit nur einem Rosse fahre,[30]) abweichend von Homer, der ihr deren zwei giebt;[31]) das ist nicht Bewahrung, sondern Erneuerung alter Vorstellungen.

Sonnengespann. Dass aus Sonnenross und Sonnenrad sich die Vorstellung eines von einem Rosse gezogenen Rades zusammensetzte, zeigen Vedastellen wie die folgenden. Am Morgen: „Der Renner bringt das Rad herbei.“[32]) „Das gleichmässig runde Rad, das heranrollende, welches der Renner zieht.“[33]) „Empor steigt jenes sehenswerte Wunder, welches der rasche göttliche Renner zieht.“[34]) Am Abend: „Indra, du hast die Rosse der Sonne zur Ruhe gebracht, jener Renner zieht nicht mehr das Rad; indem du es vorwärts warfst an der Luftströme jenseitiges Ufer, hast du die Bösen in den Abgrund gestürzt.“[35]) Die letztere Stelle ist deshalb merkwürdig, weil sie drei Vorstellungen in unbefangener Weise vereinigt: das von Indra getriebene und das vom Renner gezogene Rad, sowie die Pluralität der Sonnenrosse.[36]) Durch diese

---

[1]) Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Berlin 1859. S. 48—52. 94—97. Simrock, Deutsche Mythologie. 3. A. S. 534f. Die richtige Deutung dieses Gebrauchs bei den Angelsachsen giebt schon ein mittelalterliches Manuscript (Kuhn S. 51): „rota involvitur ad significandum quod sol tunc ascendit — et statim regreditur; inde venit quod volvitur rota.“ — [2]) Lucr. V. 432 solis rota lumine largo altivolans. V. 564 solis rota. Schwartz, die poetischen Naturanschauungen I. 8. — [3]) Ar. Thesm. 17 *ἡλίου τροχῷ*. Soph. fr. 771 Dind. *στρέφοντα κύκλον ἡλίου*. Ant. 1065 *τροχοὺς ἀμιλλητῆρας ἡλίου* (G. Hermann; andre *τρόχους*). Aesch. Pers. 504. Soph. Ant. 415 *λαμπρὸς ἡλίου κύκλος*. Anaximander (Plut. plac. philos. II. 20) beschrieb die Sonne als feuriges Rad: *κύκλον — ἁρματείου τροχοῦ τὴν ἀψῖδα παραπλήσιον ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός*. — [4]) Macrob. Sat. I. 17 Apollo Chrysocomes cognominatur a fulgore radiorum, quas vocant comas aureas solis. Bei Hesiod (Theog. 947) erhält zwar auch Dionysos dieses Beiwort, Apollo aber heisst absolut *ὁ Χρυσοκόμας* Pind. Ol. VI. 41. VII. 32. — [5]) RV. I. 50, 8 çocish-keçam (sûryam). — [6]) X. 37, 9 hari-keça sûrya. — [7]) VII. 77, 3 çvetam açvam. Andre Bezeichnungen sind atya (I. 180, 2), arvat, etaça (Renner); harit nur im Plural. — [8]) I. 163, 2 sûrât açvam vasavas ni atash*t*a. — [9]) I. 163, 1. — [10]) I. 163, 6. — [11]) I. 163, 11. — [12]) I. 163, 1 hari*n*asya bâhû. — [13]) I. 163, 9 hira*n*ya-çr*n*gas. — [14]) I. 163, 9 ayas asya pâdâs. — [15]) I. 163, 1 çyenasya pakshâ. — [16]) I. 163, 6 çiras patatri. — [17]) I. 163, 5 bhadrâs raçanâs. — [18]) RV. I. 117, 9. 118, 9. 119, 10. — [19]) I. 118, 9. 119, 10 çvetam açvam. — [20]) I. 119, 10 puru-vâra. Vgl. hari-keça. — [21]) I. 119, 10 abhi-dyu. — [22]) I. 117, 9 tarut*r*. 118, 9 abhi-bhûti. 119, 10 carshan*i*-sah. — [23]) I. 118, 9 indra-jûta. Indra treibt die Sonne I. 121, 13. 130, 9. 174, 5. IV. 16, 12. 17, 14. V. 29, 10. — [24]) I. 117, 9. 118, 9 ahi-han. — [25]) Symbol der Sonne ist auch das Ross Dadhikrâvan. — [26]) Paus. III. 20, 5 *ἄλλα τε αὐτόθι ἡλίῳ θύουσι καὶ ἵππους*. — [27]) Ebd. *τὸ δὲ αὐτὸ καὶ Πέρσας οἶδα θύειν νομίζοντας*. Curtius Rufus III. 3, 11 eximiae magnitudinis equus, quem Solis appellabant (Persae). Spiegel, Avesta. Bd. III. S. XX. — [28]) Grimm, Deutsche Mythologie. 4. Aufl. I. 40. — [29]) Vafthrudnismal 12. — [30]) Eur. Or. 1004 *μονόπωλον ἐς Ἀῶ*. — [31]) Hom. Od. XXIII. 246 *Λάμπον καὶ Φαέθοντα*. Auch im Avesta ist die Morgenröte „lichtrossig;“ ob ein oder mehrere Rosse gemeint sind, lässt sich aus der Form des Wortes raêva*t*-açpa (Gâh V. 5. *λευκιππος, λευκόπωλος*) nicht erkennen. — [32]) RV. V. 31, 11 cakram etaças sam ri*n*âti. — [33]) VII. 63, 2 samânam cakram pari-â-viv*r*tsan, yat etaças vahati. — [34]) VII. 66, 14 tyat darçatam vapus, yat âçus vahati devas etaças. Auch IV. 17, 14. 30, 6 werden Sonne und Ross zusammengestellt. — [35]) I. 121, 13 tvam sûras haritas ramayas —, bharat cakram etaças na ayam; pra-asya pâram navatim nâvyânâm. — [36]) Zwei dieser Vorstellungen finden sich nicht selten neben einander; VII. 66, 14 hat die Sonne nur ein Ross, in der nächsten Strophe sieben. Sogar der ganz dem Preise des Sonnenrosses gewidmete, stark mythologisierende Hymnus I. 163 geht in der 10. Strophe zu der Pluralität der Rosse über und schildert sie als reihenweise geordnet wie Flamingos oder Gänse (ha*m*sa). Wenn ihre Zahl genannt wird, ist es die heilige Siebenzahl (I. 50, 8. IV. 13, 3. VII. 66, 15; vgl. VIII. 72 (61 Aufr.) 16 sûryasya sapta raçmibhis; auch Agni führt I. 146, 1 sieben Zügel); sonst steht der Plural oder Dual (I. 35, 3. II. 11, 6). Im

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Flüssigkeit und Wandelbarkeit der mythologischen Anschauungen unterscheidet sich die vedische Poesie wesentlich von der späteren, mehr befestigten, obgleich auch keineswegs stabilen Mythologie; während die letztere zur Variation neigt, könnte man von der ersteren sagen, sie sei noch im Amöbenzustande. Im Avesta wird von dem Lichtgotte Mithra gesagt, dass falbe Renner[1]) an seinen Wagen sich fügen; der letztere ist versehen „mit einem einzigen goldenen Rade, und die Speichen sind ganz glänzend.“[2]) Hier erscheint auf das von Rossen gezogene Sonnenrad ein Wagen aufgesetzt, und das Gespann ist fertig;[3]) nun kann die Sonne den eigenen Wagen besteigen, wie in vedischen Stellen: „Sieben Falbe fahren dich lichthaarige im Wagen, du weitschauende Sonne;[4]) „Sieben Schwestern fahren die Sonne, falbe Stuten, im Wagen;“[5]) und schliesslich wird sie selbst als lichter Wagen bezeichnet, den Mitra und Varuna an den Himmel setzten[6]) und der von andern Göttern, wie Savitar,[7]) Soma[8]) und Indra[9]) bestiegen wird.

Niedere Mythologie und anthropomorphe Metaphern. Obwohl sich die angeführten Bilder sämtlich auf die Sonne beziehen, ist mit ihnen der Reichtum an mythologischen Vorstellungen, welche nur durch dies eine Objekt angeregt worden sind, doch noch keineswegs erschöpft. Nicht nur als Wagen, sondern auch als goldenes Schiff im Luftmeere wird die Sonne im Veda geschildert;[10]) neben dem Sonnenrosse begegnet uns der Sonnenstier,[11]) der auch in der griechischen Mythologie auftritt[12]) und zu den bekannten Berichten von heiligen Sonnenherden, sowie von dem reichen Rinderstalle des Heliossohnes Augeias[13]) Anlass gegeben hat. Die Strahlen erscheinen in der griechischen Mythologie nicht nur als Pfeile, sondern auch als goldener Regen der Danae,[14]) in der indischen als goldene Arme und Hände, welche bis an des Himmels Enden reichen.[15]) So ergiebig für die mythologische Poesie war die Sonne, obwohl sie minder geeignet scheint die Phantasie anzuregen, als z. B. die Scenerie und der Kampf des Gewitters. Daher sind die wenigen angeführten Beispiele ausreichend, einen Einblick zu gewähren nicht nur in den Charakter, sondern auch in den Reichtum des Vorstellungskreises, den man im Unterschiede von der vollendeten, durch mythische Personen und Handlungen belebten Götterwelt treffend als niedere Mythologie bezeichnet hat.[16]) Strahlenpfeile, Strahlenzügel, Strahlenhaare, Sonnenauge, Sonnenrad, Sonnenross sind einfache bildliche Vorstellungen, die natürlich wie alle Vorstellungen subjektiv sind, aber doch insofern objektiv oder projektionsfrei genannt werden können, als ihnen das vorstellende Subjekt von seinem innern Leben nichts beigemischt hat. Zu dieser vorgestellten Welt verhält sich nun der Vorstellende insofern durchaus nicht objektiv, als er sie auf sich bezieht, oder mit Erweiterung des naiv egoistischen Standpunktes zum anthropocentrischen, auf sich und die andern. Dadurch erscheint jeder Vorgang in der mythologischen Welt in der Form eines grammatischen Satzes, dessen Prädikat und Objekt gegeben sind, während das Subjekt fehlt. Eine solche Lücke offen zu lassen ist schwerer, als sie auszufüllen; deshalb kennen primitive Sprachen nicht Ausdrücke wie: es regnet, es blitzt, es dämmert, sondern nur: er regnet, er blitzt, er dämmert; die Geschichte der Sprache ist aber eine Geschichte des Denkens. Man stellte sich ein Subjekt vor für die Handlungen, die man auf sich bezog;[17]) es hat aber Menschen gegeben, die sich überhaupt nichts vorstellen konnten, ohne es wirklich vor sich zu stellen, die vielmehr das Vorgestellte als Geschautes, das Gedachte als Offenbartes bezeichneten

homerischen Hymnus auf Hermes (69) geht Helios unter *αὐτοῖσιν ἅ ἵπποισι καὶ ἅρμασιν*, Euripides (El. 866) und andre geben ihm ein Viergespann wie die bildende Kunst. Preller, Griech. Myth. I³ 350. Im Hymnus an Demeter (89) sind die Sonnenrosse *τανύπτεροι ὥστ' οἰωνοί*, ebenso RV. X. 37, 3 (etaçebhis pataráis) in naheliegender, zufälliger Übereinstimmung; Homer erwähnt die Sonnenrosse nicht. — [1]) Mihir-yasht 136 aurusha aurvanta; vgl. RV. VII. 75, 6 arushâs açvâs (der Uschas). Aurvat-açpa (mit schnellen Pferden) ist im Avesta stehendes Beiwort der Sonne. — [2]) Ebd. aêva cakhra zaranaêna açânaçca vîçpô-bâma. — [3]) Xen. Cyr. VIII. 3, 12 (in einem persischen Festzuge) *ἐξήγετο-Ἡλίου ἅρμα λευκόν*. Spiegel, Avesta. 3. Bd. S. XX. — [4]) I. 50, 8 sapta tvâ haritas rathe vahanti. — [5]) VII. 66, 15 sapta svasâras sûryam vahanti haritas rathe. Ebenso IV. 13, 3. Um den Ariern zu helfen, spannt der Sonnengott mitten am Himmel den Wagen aus X. 138, 3. — [6]) V. 63, 7 sûryam â dhatthas divi citryam ratham. — [7]) I. 35, 2—5. Hier ist der Wagen sehr individuell geschildert: hoch (brhat), golden (hiranyaya), mit Perlen (krçanâis) geschmückt, bunt (viçva-rûpa), mit goldner Deichsel (hiranya-prauga), goldnem Pflocke (hiranya-çamya). Savitar ist eine Personifikation der Sonne. — [8]) IX. 75, 1. — [9]) II. 11, 6. — [10]) Puschan, eine Personifikation der Sonne, fährt auf goldenen Schiffen VI. 58, 3; dass das schaukelnde Schiff, auf dem Varuna durch das Luftmeer fährt, mit der VII. 87, 5 erwähnten goldenen Sonnenschaukel (prenkhas hiranyayas) identisch ist, ergiebt sich aus VII. 88, 3. — [11]) RV. III. 61, 7. VII. 88, 1 vrshan. Der VII. 55, 7 erwähnte tausendstrahlige Stier (vrshabha), der aus dem Meere stieg, ist vielleicht der Mond. — [12]) In der Erzählung von dem weissen Stiere der Pasiphae. Preller, Griech. Myth. II³ 121. — [13]) Welcker, Griech. Götterl. I. 407. Strahlenkühe sind häufig im Rigveda, z. B. I. 92, 2. 124, 11. Weisse Lichtkälber I. 113, 2. — [14]) Preller, Griech. Myth. II³ 60. RV. V. 54, 3 wird der Blitz als Regen aufgefasst: vidyutas (acc.) varshanti. — [15]) VII. 54, 2. Savitar streckt VII. 38, 1 goldenen Schein empor, VI. 71, 1 goldene Arme; ist goldhändig I. 35. 10, breithändig II. 38, 2, schönfingerig IV. 54. 4 (damit unmittelbar die Rosenfinger der Eos zu vergleichen ist unsicher). Agni streckt I. 95, 7 seine Arme wie Savitar. Über den späteren Mythus von Savitar Goldhand Max Müller, Vorlesungen II² 411. — [16]) Schwartz, Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage. Berlin 1860. S. 5. — [17]) Dass die interessierte Auffassung „es regnet für uns“ und „die liebe Sonne“ näher liegt als die uninteressierte „es regnet“ und „die Sonne,“ wird der zweite Teil dieser Abhandlung wahrscheinlich zu machen suchen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und behaupteten, nicht in wahrem oder erheucheltem prophetischen Wahnsinn oder dichterischer Ekstase, sondern in gutem, naivem Glauben, weil in ihrer Denk- und Sprechweise ein andrer Modus überhaupt nicht vorhanden war, sondern für sie auch ohne ontologischen Beweis aus der Vorstellung das Sein folgte. So wurde die Lücke ausgefüllt, indem der Betrachtende ein Subjekt hinzuschaute von der einzigen Art, die er kannte, ein Subjekt wie er selbst war, nur nicht so unzulänglich, sondern grösser und stärker, das heisst proportionierter zu der Welt, in die es hineingestellt wurde, und deshalb ausgerüstet mit menschlichen Eigenschaften, guten und schlechten, im Superlativ. Denn ihm eine Eigenschaft beizulegen, die nicht in der Erfahrung eine Analogie hatte, war so unmöglich, wie zu den gegebenen fünf Sinnen einen sechsten hinzuzudenken; weshalb nur durch Verneinung menschlicher Endlichkeit, wie des Alterns und Sterbens, scheinbar neue, positive Eigenschaften gewonnen werden konnten.

Dies führt zu der Erkenntnis, dass die niedere, subjektlose Mythologie die menschenähnlichen, sich selbst bestimmenden Gestalten der vollendeten Götterwelt zu ihrer Ergänzung forderte; eine weitere Betrachtung schützt vor der Annahme, die niedere Mythologie müsse fertig gewesen sein, um eine höhere fordern zu können. Die Bezeichnung der Sonnenstrahlen als Haare und Zügel erfordert einen goldhaarigen, wagenlenkenden Gott, die des Blitzes als eines Pfeiles oder einer Wurfwaffe einen Schützen oder Schleuderer; Blitzwaffen, die nicht einem gewitterfrohen Gotte angehört hätten, sind so wenig je gedacht worden, als ein Gewittergott, der nicht hätte blitzen und donnern können. Schematismus zerschneidet die organischen Zusammenhänge; weshalb es vielleicht besser war, die Sonderung der in der Mythologie enthaltenen Metaphern und Projektionen unversucht zu lassen. Denn bei den anthropomorphen Metaphern, zu denen die Darstellung jetzt überzugehen hat, das heisst bei den menschenähnlichen Gestalten, die als Produkte der metapherbildenden Phantasie auftreten, ist es noch viel weniger möglich, als bei mythologischen Tieren und Werkzeugen, dasjenige gesondert zu denken, was bei ihrer Entstehung einen einzigen Akt ausmachte. Daher ist die in Poesie und Mythologie auftretende Personendichtung mit Recht nicht als anthropomorphe Metapher, sondern als Personifikation bezeichnet worden, während es doch augenscheinlich ist, dass an der Personendichtung die Metapher in dem Sinne, wie sie oben definiert worden ist, Anteil hat. Wenn dem Sonnengotte Strahlenhaar, ein allsehendes Auge, Strahlenarme, goldene Hände und schöne Finger, Strahlenzügel und Strahlenpfeile, goldener Panzer oder Schild,[1]) ein goldrädriger Feuerwagen und Glanzrosse oder ein goldenes Schiff im Luftmeere beigelegt werden, so gehört dies ganze auf Metaphern beruhende Material zu seiner Individualisierung. Die Attribute mythologischer Personen bilden einen Teil der Persönlichkeit; die Sage bezeugt dies ausdrücklich, wenn sie die Athene in kriegerischer Rüstung geboren sein lässt. Und doch kann diese Darstellung nicht umhin, Personifikationen, die ohne Projektion undenkbar sind, zunächst als anthropomorphe Metaphern vorzuführen, um ihre Entstehung durch den Nachweis ihrer Zusammensetzung zu erläutern; die Beispiele des Feuers und der Morgenröte gestatten die Zweckmässigkeit des Verfahrens zu prüfen.

Agni das Feuer. „Schwarz ist deine Spur, du heller, aber vorn ist Glanz; deine Flamme ist beweglich; einzig ist dies unter den Wundern.“[2]) Diese sehr menschlichen Worte eines vedischen Dichters geben uns einen Einblick in die Stimmung, aus welcher die den Indern und Persern eigentümliche Verehrung des Feuers hervorging. Obwohl Agni (ignis) keineswegs die hervorragendste Gottheit der vedischen Mythologie ist, sind ihm doch nahezu ein Fünftel sämtlicher Hymnen des Rigveda gewidmet. So anziehend war den Dichtern das freundliche Element mit seinem milden Glanze, das wechselnde Spiel der Flammen und das Wunder, das sie verrichteten; so geheimnisvoll die göttliche Kraft, die als Blitz aus dem Himmel, ihrer Heimat, niederfuhr,[3]) am Herde dem Hause diente und von der Opferstätte das Opfer zu den Göttern emportrug.[4]) Die mythologische Gestalt des Agni ist im Veda noch nicht befestigt wie die des Loki in der nordischen oder die des Hephästos in der griechischen Götterwelt, sondern was von ihm ausgesagt wird, ist meist so unmittelbar auf das Element bezogen, dass dies Beispiel wie wenige andre sich eignet, den poetischen Ursprung der Mythologie und den Anteil der Metapher an der Personendichtung zu veranschaulichen. Die Flammen lecken[5]) wie Zungen, deshalb heissen sie selbst Zungen,[6]) und Agni „frei spielend mit Zungen,“[7]) „mit vorgestreckter Zunge,“[8]) „mit leuchtender Zunge,“[9]) „mit scharfer Zunge.“[10]) Die Flammen verzehren wie Zähne; deshalb heissen sie selbst Zähne,[11]) Kinnladen,[12]) und Agni goldzahnig,[13]) hellzahnig,[14]) mit eisernem Gebiss,[15]) mit scharfen Kinnladen,[16]) mit glühenden Kinnladen;[17]) „er kaut Hölzer

[1]) Savitar hat gelben Panzer (piçangam drâpim) RV. IV. 53, 2; λιπαρόζωνος Ἥλιος Eur. Phoen. 175. Dei clipeus Ov. met. 192. Edda, Grimnismal 38: „Swalin heisst der Schild, der vor der Sonne steht, der glänzenden Gottheit.“ — [2]) RV. IV. 7, 9 vapushâm it ekam. — [3]) divas sûnus (çiçus) und apâm napât. — [4]) purohita, dûta. — [5]) Das Verbum rih wird I. 140, 9 in diesem Sinne gebraucht, wie lat. lambere. — [6]) jihvâ, juhû. — [7]) RV. I. 58, 4 vrthâ juhûbhis. — [8]) I. 140, 3 prâcâ-jihva. — [9]) II. 9, 1 çuci-jihva. — [10]) IV. 7, 10 „er schlingt seine scharfe Zunge (tigmâm jihvâm) um das Reisig.“ — [11]) VIII. 43, 3 dat. — [12]) jambha, wie γνάθος. S. 8. Anm. 9. — [13]) V. 2, 3 hiranya-dænta. — [14]) VII. 4, 2 çuci-dat. — [15]) X. 87, 2 ayô-damshtra. — [16]) I. 79, 6 u. s. tigma-jambha. — [17]) I. 36, 16 u. s. tapur-jambha. Ebenso su-jambha und vidu-jambha (fest).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

mit Zähnen,"[1]) „er isst, ja frisst,"[2]) „kaut wie ein Pferd;"[3]) „er hat einen guten Mund wie ein scharfes Beil;"[4]) „wie eine Sichel."[5]) Seine Strahlen sind wie Haare, darum heisst er der lichthaarige,[6]) gelbhaarige,[7]) goldhaarige;[8]) sie schmerzen wie Pfeile, deshalb heisst er der mit scharfen Pfeilen;[9]) öfter werden die Pfeile,[10]) Geschosse,[11]) Lanzen[12]) Agnis erwähnt. Doch wird auch von den Flammen selbst gesagt, sie seien wie Waffen, wohlgeschärft,[13]) wie ein scharfer Schleuderstein.[14]) Das Flammenspiel gleicht ferner fliegenden Vögeln; deshalb werden die Flammen die schöngeflügelten,[15]) die Flügelgänger[16]) genannt und mit Falken[17]) verglichen, sowie Agni selbst als der geflügelte,[18]) leicht fliegende[19]) bezeichnet. Auch insofern er als Blitz in der Wolke wohnt, wird von ihm gesagt, dass er als Vogel den Fuss auf die Wolke setzt,[20]) und da er das Opfer zu den Göttern trägt, heisst er „der Opfervogel, der sich auf Botengänge versteht,"[21]) „des Himmels Falke."[22]) Die Flammen gleichen auch Zacken und Hörnern; deshalb heisst er der scharfzackige,[23]) und „wie ein furchtbarer, schwer zu ergreifender (Stier) schüttelt er die Hörner;"[24]) wiederholt wird er Stier,[25]) roter Stier[26]) genannt. Die rauchende Flamme ist wie eine Fahne; daher ist Agni die Fahne der Opferversammlung,[27]) die Fahne der Götter,[28]) der mit der Rauchfahne,[29]) mit hoher Fahne.[30]) Ferner gleicht sie einem Rossschweife, und deshalb wird sie die langhaarige[31]) genannt, sowie Agni mit einem reichgeschweiften Rosse[32]) verglichen. Doch seltener heisst er selber Ross,[33]) häufiger werden die Flammen seine roten, lohfarbenen,[34]) braunen[35]) oder falben,[36]) weissen[37]) Rosse genannt; „die nicht beisammen zu haltenden, beweglichen, schnellgleitenden, windgetriebenen Renner;"[38]) „seine Rosse sind schnell und sein Wagen leuchtet."[39]) Für dieses Flammengespann ist im dürren Grase gute Bahn; „wenn deine grasverzehrenden Funken sprühn, ist für Wagen wie die deinigen leicht zu fahren."[40]) Der Weg, auf dem er dahergefahren kam, ist schwarz; deshalb erhält Agni die Beinamen „von schwarzer Bahn,"[41]) „mit schwarzem Geleise,"[42]) „mit schwarzen Radschienen;"[43]) seine Rosse „schwarze Furchen ziehend."[44]) Doch auch als kämpfender Held und als Schnitter wird er aufgefasst; „die Bäume besiegt er mit dem Rauchpanier,"[45]) „den Haarwuchs der Erde mäht er ab,"[46]) im Gestrüpp ist er „mit seinen Zungen wie mit einer Sichel."[47]) Die Flammen erscheinen bald als seine roten Glieder,[48]) bald als seine Kleider;[49]) er selbst glänzt gleich einem Panzer in den Schlachten.[50]) Seine Strahlen sind seine ausgesandten Späher,[51]) seine schlummerlosen Wächter;[52]) er selbst heisst vieraugiger Wächter,[53]) mit hundert Augen schauend,[54]) tausendaugig,[55]) ohne dass ihm dadurch das Prädikat „Agni mit dem schönen Angesicht"[56]) verkümmert würde. Goldene Lippen,[57]) sowie goldene Haare[58]) und ein goldener Bart[59]) werden ihm beigelegt. Sein Knistern und Rauschen ist Geplauder und Gesang; daher ist der lautrauschende[60]) „gesprächiger Genosse beim Mahl,"[61]) „Freund des Gesanges,"[62]) Sänger[63]) und Beter.[64]) Licht erzeugt bei den Indern wie bei den Griechen die Vorstellung jugendlicher Kraft und Schönheit; daher sind nicht nur die Lichtgötter des Morgens, Uschas und die Açvins wie Eos und die Dioskuren, jugendkräftig und morgenschön, sondern auch Agni heisst der junge,[65]) nicht alternde,[66]) und seine gewöhnlichste Benennung ist Javischtha, der jugendlichste.[67])

---

[1]) VIII. 43, 3 dadbhis vanâni bapsati. So häufig bhas. — [2]) I. 143, 5 atti bharvati. — [3]) VI. 3, 4 bhasat açvas na. — [4]) IV. 6, 8 sv-âsam paraçum na tigmam. — [5]) I. 58, 4 *srni*. — [6]) V. 8, 2 çocish-keça. — [7]) III. 2, 13 hari-keça. — [8]) I. 79, 1 hira*n*ya-keça. — [9]) IV. 4, 4 tigma-heti. — [10]) X. 142, 3 heti. — [11]) VIII. 64, 7 senâ. — [12]) X. 87, 7 *rshti*. — [13]) V. 19, 5 su-sa*m*çita. — [14]) VI. 6, 5 açani. — [15]) I. 79, 2 su-par*n*a. — [16]) IV. 4, 2 pata*m*ga. — [17]) IV. 6, 10 çyenâsas na. — [18]) I. 58, 5 patatrin. — [19]) VIII. 32, 4 raghu-patvan. — [20]) X. 5, 1 utsasya madhye nihitam padam ves. — [21]) IV. 7, 8 ves adhvarasya dûtyâni vidvân. — [22]) VII. 15, 4 divas çyenas. — [23]) IV. 5, 3 tigma-bh*r*shti. — [24]) I. 140, 6 bhîmas na çrngâ davidhâva durg*r*bhis. Zwei Hörner werden ihm beigelegt V. 2, 9. — [25]) I. 31, 5 u. s. vrshabha. — [26]) VI. 3. 7 vrshâ rukshas. Diese Metapher ist nicht nur durch die Vorstellung der Hörner veranlasst; der Stier ist Symbol der Kraft. — [27]) I. 60, 1 vidathasya ketu. — [28]) I. 27, 12 dâivyas ketus. — [29]) I. 27, 11 dhûma-ketu. — [30]) V. 8, 2 b*r*hat-ketu, wie V. 16. 3 vrddha-çocis, I. 36, 15 b*r*had-bhânu. — [31]) I. 140, 8 keçinî. Ähnlich X. 69, 7 (Agni) dîrgha-tantu (mit langen Fäden). — [32]) I. 27, 1 açvam na vâra-vantam II. 4, 4 „wie ein Wagenrenner schüttelt er die Schweife" (atyas na rathyas dodhavîti vârân). — [33]) Wie IV. 15, 1 (açva). — [34]) I. 94, 10 arusha, rohita. I. 45, 2 rohid-açva. — [35]) II. 10, 2 çyâva. — [36]) I. 130, 2 haritas. — [37]) VI. 6, 4 çukra. — [38]) I. 140, 4 asamanâs ajirâsâs raghu-syadas vâta-jûtâs. — [39]) I. 141, 12 jîra-açvas candra-rathas. — [40]) I. 94, 11 su-gam tat te tâvakebhyas rathebhyas. — [41]) I. 141, 7 k*r*sh*n*a-ja*m*has. VI. 6, 1 k*r*sh*n*a-yâma. II. 4, 7 k*r*sh*n*a-vyathis. — [42]) VIII. 23, 19 k*r*sh*n*a-vartani. — [43]) VII. 8, 2 k*r*sh*n*a-pavi — [44]) I. 140, 4 k*r*sh*n*a-sîta. — [45]) I. 94, 10 invasi vaninas dhûma-ketunâ. — [46]) I. 65, 4 agnis dâti roma prthivyâs. Ähnlich VI. 6, 4 „deine weissen Rosse scheren die Erde" (kshâm vapanti). V. 7, 7. Hingegen heisst es I, 140, 9 „Agni leckt am Oberkleide der Mutter (Erde)" (adhi-vâsam pari mâtur rihan). — [47]) I. 58, 4 *srn*yâ. — [48]) I. 141, 8 angebhis arushebhis. — [49]) I. 26, 1 vastrâ*n*i. — [50]) I. 140, 10 varma iva yutsu. — [51]) IV. 4. 3 spaças — [52]) IV. 4, 12 asvapnajas pâyavas. — [53]) I. 31, 13 catur-akshas pâyus. Vieraugig bedeutet schlummerlos, wie das Epos Aegimius den Argus schilderte τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενον (Preller, Gr. Myth I³ 318, 2). — [54]) I. 128, 3 çatam cakshâ*n*as akshabhis. — [55]) I. 79, 12 sahasrâksha. — [56]) I. 143, 4 su-pratîka. I. 143, 6 çuci-pratîka. — [57]) II. 2, 5 hiri-çipra. — [58]) I. 79, 1 hira*n*ya-keça. — [59]) V. 7, 7 hiri-çmaçru. — [60]) tuvi-shva*n*as V. 8, 3. tuvi-shva*n*i I. 58, 4. — [61]) VI. 4. 4 vadmâ adma-sadvâ. — [62]) I. 45, 2. II. 6, 3 gir-va*n*as. — [63]) Häufig vipra. — [64]) II. 1. 2 u. s. brahman. Sein Gebet heisst VIII. 44, 23 âçis. — [65]) I. 12, 6 u. s. yuvan. — [66]) I. 58, 4 ajara. — [67]) Hingegen bezieht sich die Benennung „Sohn der Kraft" (I. 58, 1 sahas-jâs. I. 26, 10 sahasas yahus. VI. 12, 1 sûnus sahasas. II. 7, 6 sahasas putras. I. 58, 8 ûrjas napât) auf die Erzeugung aus den Reibhölzern; I. 60, 3. I. 141, 1.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Jedes der angeführten Bilder lässt sich als einfache poetische Metapher betrachten, wie sie bei Kunstdichtern üblich sind; soweit sie gläubig gebraucht werden, gehören sie der niedern Mythologie an. In ihrem Zusammenwirken jedoch ergeben sie die sehr unstäte, in keinem ihrer Attribute befestigte, nichtsdestoweniger aber in anbetungfordernder Gegenwärtigkeit empfundene Gestalt eines Gottes, der vom Feuer verschieden gedacht wird, wenn es von ihm heisst: „durch das Feuer wird der Feuergott entflammt;“[1]) „Feuer, komm mit Feuern her;“[2]) der gepriesen wird als der glückbringende,[3]) freudenspendende[4]) Mehrer des Gedeihens,[5]) mit hörendem Ohre,[6]) der verständige,[7]) weise,[8]) wahre,[9]) untrügliche,[10]) unsterbliche,[11]) vorsorgende Vater der Schwachen;[12]) den der priesterliche Dichter anredet: „du, Agni, bist uns Vorsehung, bist uns Vater,“[13]) und der Göttern wie Indra, Vischnu, Varuna, Mitra gleichgesetzt wird.[14]) Dieser seiner Würde thut es keinen Eintrag, dass er Holzscheite verspeist[15]) und den Butterlöffel ausleckt;[16]) nur mit Ehrfurcht und Bewunderung wird von ihm gesprochen.

Uschas die Morgenröte. Der indische Name der personificierten Morgenröte, Uschas, bezeichnet zugleich das Morgenrot, wie Eos und Aurora; die Benennung ist durchsichtig geblieben wie die des Himmels Djaus, nicht undurchsichtig geworden wie Zeus, Juppiter, Zio. Dieser Umstand trug ohne Zweifel dazu bei, dass die Vorstellung der Göttin und die der Naturerscheinung sich nicht trennten; obwohl das Beispiel des deutschen Donar zeigt, dass die Durchsichtigkeit des Namens nicht hindert, dass ein Gott sich plastisch von seinem Substrate abhebt. Wenn der griechische Dichter sagt, dass Eos im Safrankleide sich über die ganze Erde ausbreitete,[17]) so lässt er uns erkennen, wie innig in seiner Vorstellung die Göttin ihr natürliches Substrat durchdringt. Ähnlich heisst es aber auch im Zendavesta von dem Lichtgotte Mithra: „Auf die Berge, die in reinem Lichte glänzen, setzt sich Mithra mit schönen Geschossen, und Sonne, die glänzende, geht auf;“[18]) an einer andern Stelle: „Mithra, der so breit wie die Erde herzuschreitet nach Sonnenaufgang;“[19]) ähnlich auch im Rigveda von der geschmückten Jungfrau Uschas, die des Himmels Enden aufdeckt: „ihre Strahlen ausbreitend wie ein (austretender) Fluss seine Gewässer ward weit und breit sie hell.“[20]) Nicht selten wohnen, wie in der erwähnten Homerstelle, beide Vorstellungen friedlich neben einander; die Göttin, die soeben noch persönlich und plastisch vorgestellt wurde, wird mit den nächsten Worten in Morgenstrahlen aufgelöst. „Sie hat angeschirrt aus weiter Ferne, von der Sonne Aufgang her; auf hundert Wagen verbreitet sich Uschas zu den Menschen.“[21]) „Im Osten des nebligen Luftraums hat sie ihr Banner herausgesteckt; sie dehnt sich aus weit und breit und erfüllt den Schoss von Himmel und Erde.“[22]) „Sie erscheint, die Herrin des Stalles (der Lichtkühe), glanzgebärend, herrlich, wunderthätig; vom Erd- und Himmelsrande her hat sie sich ausgebreitet.“[23]) Solche alte Dichterworte gewähren einen Einblick in die Werkstätte der Mythendichtung; denn sie zeigen die mythologische Gestalt noch nicht aus Licht und Nebel zu der energischen Plastik griechischer Göttergestalten verdichtet, sondern in schwankender Erscheinung, im Status nascendi. Daher naht Uschas bald „wie Milchströme,“[24]) bald „glänzend wie Wasserwogen,“[25]) bald aber auch „wie mit Füssen,“[26]) wie eine treffliche Frau,[27]) wie eine thätige, singende Frau,[28]) wie eine bräutliche, von der Mutter geschmückte Jungfrau,[29]) lächelnd, wie zum Geliebten kommend.[30]) Bald wird ihr Lichtglanz als Kleid aufgefasst, bald die Reinheit ihres Lichts als Nacktheit. Daher erscheint sie in Licht gekleidet,[31]) in weissem Gewande,[32]) goldfarbig,[33]) rot,[34]) bunt,[35]) wie auch der Eos ein krokusfarbiges Gewand beigelegt wird, und dem Tage von Hipponax ein weisses Kleid.[36]) Aber stolz auf ihren fleckenlosen Leib[37]) löst sie den Gürtel;[38]) „lächelnd, die Jugendliche, enthüllt sie aufleuchtend die Brust;“[39]) „als hätte sie ihre Glieder rein befunden beim Baden, steht sie aufrecht uns zu schauen.“[40]) Eine Göttin, die sich in vielfarbigem Glanze über den Himmel ausbreitet und mit hundert Wagen fährt, erscheint der Phantasie leicht im Plural. Daher hebt ein Lied an: „Dies vielfache Licht ist dem Dunkel entstiegen; nun werden die aufleuchtenden Himmelstöchter, die Uschas, dem Volke Wohlfahrt schaffen.“[41]) Besonders bemerkenswert sind die Stellen, wo der vedische Sänger von der Einzahl zur Mehrzahl und umgekehrt mit

---

[1]) I. 12, 6 agninâ agnis sam idhyate. — [2]) VIII. 60 (49 Aufr.) 1 agne â yâhi agnibhis. — [3]) III. 29, 5 suçeva. — [4]) I. 1, 1 u. s. ratna-dhâtama. — [5]) I. 31, 5 pushṭi-vardhana. — [6]) I. 45, 7 çrut-karṇa. — [7]) I. 44, 11 u. s. pra-cetas. I. 144, 7 u. s. su-kratu. — [8]) I. 1, 5 u. s. kavi-kratu. I. 12, 6 u. s. kavi. — [9]) I. 1, 5 u. s. satya. — [10]) I. 31, 10 adâbhya. VI. 5, 1 adrogha-vâc, adruh. — [11]) I. 44, 11 amartya. — [12]) I. 31, 14 âdhrasya pramatis pitâ. — [13]) I. 31, 10 tvam agne pramatis, tvam pitâ asi nas. — [14]) II. 1, 3. 4. — [15]) II. 7, 6 dru-anna. — [16]) I. 12, 6 juhû-âsya. V. 1, 3 uttânâm (dakshiṇâm, d. i. den Butterlöffel) adhayat juhûbhis. II. 7, 6 sarpi-âsuti. — [17]) Hom. Il. VIII. 1 ἐκίδνατο πᾶσαν ἐπ' αἶαν. — [18]) Vendidad XIX. 28 Westerg. (92 Sp.) gairinâm ashaqâthranâm âçnaoiti mithrem (statt nom.) hu-zaênem. — [19]) Yascht X. 95 yô zem-frathâo aiwi-âiti. — [20]) RV. I. 92, 1 urviyâ vi açvâit. — [21]) RV. I. 48, 7 çatam rathebhis. — [22]) I. 124, 5. — [23]) III. 61, 4 paprathe. — [24]) RV. IV. 52, 5 gavâm sargâs. — [25]) VI. 64, 1 apâm na ûrmayas ruçantas. — [26]) I. 48, 5 padvat. — [27]) I. 48, 5. — [28]) I. 92, 3. — [29]) I 123, 10. 11. — [30]) I. 123, 10. VII. 76, 3. — [31]) I. 124, 3 jyotis vasânâ. — [32]) I. 113, 7 çukra-vâsas. VII. 77, 2 ruçat vâsas bibhratî. — [33]) VII. 77, 2 hiraṇya-varṇâ. — [34]) I. 92, 1 arushî. IV. 14, 3 aruṇî. — [35]) IV. 14, 3 citrâ. — [36]) Fr. 32 Bergk λευκόπεπλον ἠμέσην. — [37]) I. 124, 6. — [38]) III. 61, 4. — [39]) I. 123, 10. — [40]) V. 80, 5. Vgl. I. 123, 11. Max Müller, Essays II. 93. — [41]) RV. IV. 51, 1.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

derselben Leichtigkeit übergeht, wie der griechische Dichter von der Charis zu den Charitinnen, von der Muse zu den Musen, vom Eros zu den Amoretten. Ein Uschaslied sagt in der ersten Strophe, dass die Uschas im Osten ein Banner erhoben haben und glänzend nahn wie Helden im Waffenschmuck; in der zweiten, dass sie rote Kühe angeschirrt, in der dritten, dass sie auf gemeinsamer Bahn von ferne her kommen wie thätige Frauen; die vierte aber lautet: „Sie wirft über sich bunten Schmuck wie eine Tänzerin, wie eine rote Kuh das Euter entblösst sie die Brust; Licht schaffend allen Wesen hat Uschas das Dunkel geöffnet.“ [1]) Sogar innerhalb desselben Verses bestehen beide Vorstellungen neben einander. „Aufgestanden sind die herrlichen, strahlenden Uschas, die weiss leuchten wie Wasserwogen; sie macht alles (indem sie es erhellt) wegsam und gangbar, als reich, freundlich, freigebig hat sie sich erwiesen.“ [2]) In diesen Fällen beruht die Pluralität der Morgenröte auf der Ausdehnung und Vielfarbigkeit der Erscheinung; zwischen Ein- und Mehrzahl schwankt die Vorstellung jedoch auch noch in andrer Beziehung. Einerseits kehrt die Morgenröte täglich wieder in nie alternder Jugend; „beständig von altersher hat Uschas, die Göttin, aufgeleuchtet, und so hat sie auch heute diesen Himmel geöffnet, die wohlthätige; aufleuchten wird sie auch die künftigen Tage, unalternd, unsterblich, wandelnd nach eigenen Gesetzen.“ [3]) Wie in der griechischen Mythologie die ewige Jugend der Eos neben dem alternden Tithonos hervorgehoben wird, erhält Uschas die Beiwörter jugendlich, nicht alternd, unsterblich, von altersher seiend; [4]) „sie wird heute aufleuchten, die früher geleuchtet hat, die wagentreibende Göttin,“ [5]) denn „sie wird immer von neuem geboren, die uralte.“ [6]) Andrerseits aber erscheint täglich eine neue Morgenröte, „die letzte der gekommenen, die erste der kommenden,“ [7]) „den Ort der dahingegangenen sucht sie auf.“ [8]) „Wie lange wird es währen, bis sie beisammen sind, die geleuchtet haben und die nun leuchten werden? Sehnsüchtig jammert sie nach den früheren.“ [9]) So zeigt sich die Gestalt der Uschas: die unsterbliche, ephemere Göttin; die weisse, goldene, rote; die weiss und bunt gekleidete, nackte; die wie ein Held geschmückte [10]) und wie eine Tänzerin, [11]) eine Braut; [12]) die Einen Wagen hat, einen breiten, auf dem alle Götter fahren, [13]) und die mit hundert Wagen fährt; die ihren Wagen schirrt, und deren Wagen sich von selbst schirrt; [14]) die an den Wagen rote Rosse spannt, [15]) rote Kühe, [16]) rote Stiere, [17]) weisse Kälber; [18]) die selbst einer roten Stute gleicht [19]) und einer roten Kuh, einer Mutterkuh; [20]) die Mutter der Kühe, [21]) die bräutliche Jungfrau; [22]) die Gemahlin des Sonnengottes, [23]) deren Auge die Sonne ist, [24]) die das weisse Sonnenross am Zügel führt [25]) und hinter der der Sonnenstier heraufsteigt; [26]) die Tochter des lichten Himmels, [27]) geboren aus der Finsternis [28]) und Schwester der Finsternis, [29]) mit der sie in freundlicher Eintracht abwechselt [30]) und die sie feindlich verfolgt; [31]) die eine und vielfältig gegenwärtige, ewig junge uralte — so zeigt sich diese in keinem der auf Metaphern beruhenden Attribute stabile Gestalt als eine höchst flüssige, durchsichtige, das heisst von der vorstellenden Phantasie auf ihr natürliches Substrat bezogene Personifikation, die noch ebenso weit entfernt ist von der Barbarei der mit versteinerten Attributen überladenen Götzen des späteren Indiens wie von den sparsam ausgestatteten, klar definierten Göttertypen Griechenlands. Wenn die indische Schrift, wie die griechische bei den Wörtern Eos, Helios, Selene, den Herausgebern die Entscheidung zwischen grossen und kleinen Anfangsbuchstaben aufnötigte, so würden sie bei dem Worte Uschas an wenigen Stellen das Dilemma ohne Beeinträchtigung des Sinnes zu lösen vermögen. Eine durch die Gedankenarbeit von Jahrhunderten ernüchterte, moderne Sprache ist beständig zu der Wahl genötigt zwischen dem eigentlichen und dem bildlichen, dem nüchternen und dem poetischen Ausdrucke. Wir müssen wählen, ob wir das Morgenrot zum Kommen sich anschicken oder „anschirren“ lassen; eine Sprache, in der man auch den Geist zum Gebete anschirrt, [32]) entgeht diesem Dilemma, denn sie fasst das Sich anschicken überhaupt als Anschirren auf. Wir können die Morgenröte sich rüsten lassen, ohne dabei zu denken „wie ein Held;“ [33]) wir lassen sie kommen und gehn, hervorschaun und auf den Bergen liegen, ohne sie zu personificieren. In der Sprache der Vorzeit kommt und geht sie „wie mit Füssen,“ [34]) schaut in die Welt „mit ihrem Auge,“ [35]) und wenn ein Sänger sie anredet „du auf Felsgipfeln,“ [36]) so zeigt schon die Form der Anrede, dass er mehr sieht als nüchterne, moderne Menschen, und dass die bestimmtere Auffassung: du auf Felsgipfeln stehende, oder thronende, ebenso zulässig ist als

---

[1]) I. 92, 1—4. — [2]) VI. 64, 1. — [3]) I. 113, 13. — [4]) I. 113, 7. 123, 2 u. s. yuvatis. 133, 13 ajarâ, amrtâ. III. 61, 1 u. s. purâṅî. Eos raubt schöne Jünglinge, denn frische Jugendblüte ist ihrer Natur verwandt. Welcker, Griech. Götterlehre I. 688. — [5]) I. 48, 3 uvâs aucchât ca nu. — [6]) I. 92, 10 punar-punar jâyamânâ purâṅî. — [7]) I. 113, 15. 124, 2. — [8]) I. 113, 8. — [9]) I. 113, 10. — [10]) I. 92, 1. — [11]) I. 92, 4. — [12]) I. 123, 11. — [13]) I. 123, 1. — [14]) I. 48, 7. VII. 78, 4. — [15]) I. 92, 15 açvân arunân. I. 113, 14. Aesch. Pers. 392 λευκόπωλος ἡμέρα. — [16]) I. 92, 2 arushîs gâs. I. 124, 11. — [17]) VI. 64, 3 arunâsas ruçantas gâvas. — [18]) I. 113, 2 ruçat-vatsâ. — [19]) IV. 52, 2 açvâ arushî. — [20]) I. 92, 1 gâvas arushîs mâtaras. — [21]) I. 124, 5 u. s. gavâm janitrî. VII. 77, 2 gavâm mâtar. Gemeint sind die roten Lichtkühe (I. 92, 2). — [22]) I. 123, 11 mâtr-mrshṭâ yoshâ. — [23]) VII. 75, 5 sûryasya yoshâ. — [24]) I. 92, 9. — [25]) VII. 77, 3 çvetam açvam. — [26]) III. 61, 7. — [27]) I. 48, 1 duhitar divas. — [28]) I. 123, 9 krshṅât. — [29]) X. 172, 4. I. 92, 11 u. s. — [30]) I. 113, 3. — [31]) I. 92, 5. — [32]) I. 48, 4 u. s. — [33]) I. 92, 1. — [34]) I. 48, 5. — [35]) I. 92, 9. — [36]) VI. 65, 5 adri-sânu.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die unbestimmtere: du auf Felsgipfeln weilende. So wurden durch die Bildlichkeit der Sprache anthropomorphe Metaphern mit Notwendigkeit herbeigeführt, und es ergiebt sich, welch grossen Anteil an der mythologischen Personendichtung die Metapher hatte.

Anfänge der Kunst. Man mag dem poetischen Materialismus die weitgehendsten Zugeständnisse machen, unmöglich kann man sich angesichts einer Personendichtung wie der geschilderten dem Eindrucke entziehen, dass hier Ernst und Spiel in einer schwer zu entmischenden Weise wechseln. Nur dass das Spiel ernsthaft betrieben wird, ist zuzugestehen, und dass es nicht ergebnislos ist. Wäre die vorstehende Schilderung des Agni und der Uschas gelungen, so würde der Eindruck der sein, dass durch das Zusammenwirken jener altertümlichen poetischen Bilder das Flammen- und Farbenspiel des Feuers und der Morgenröte zu malerischer Anschauung gebracht wird. Was ist nun Kunst anderes, als ein ernsthaft betriebenes, schöpferisches Spiel? Und wenn das ernsthafte Spiel der mythenbildenden Vorzeit nicht ergebnislos, sondern schöpferisch war und Gestalten schuf, welche in die Erscheinung drängten und dadurch für die Entwicklung wie der Dichtkunst so auch der bildenden Kunst den Anstoss gaben, wem drängte sich da nicht die Erkenntnis auf, dass in jenem ergebnisreichen Spiele die Anfänge der Kunst gegeben sind? Dass der Trieb zur Gestaltung, der sich in der Kunst bethätigt, zunächst in der Mythenpoesie zum Ausdruck kommt, ist an sich nicht auffällig und überdies das Ergebnis eines Zwanges, den der Mangel anderweitiger Darstellungsmittel auferlegt. Welche Fülle von Mitteln besitzt die moderne Kunst! Von den verschiedenen Darstellungen des Sonnenaufgangs entwirft ein Schriftsteller folgende eindrucksvolle Schilderung.[1]) „Dass ein Dichter, wie Goethe oder Uhland, die gehobene Stimmung des frühen Morgens in taufrischen Liedern ausklingen liess, wen nimmt das wunder? Aber auch ein Claude Lorrain verstand es, die ganze Poesie der Morgenbeleuchtung auf seine Leinwand zu übertragen, und ein Hildebrandt, selbst die Farbenglut des Sonnenaufgangs unter tropischem Himmel im Aquarell auszustrahlen. Doch vielleicht in nicht minder leuchtenden Tonfarben malte Haydn den Kampf des Lichts mit der Nacht, die wogenden Nebel der Morgendämmerung und den in der vollen Glorie des Triumphs emporsteigenden Sonnenball. Einen andern Weg betrat Guido Reni, als er die Gestalten der Morgenröte und des jungen Tags mit unvergleichlichem Liebreiz ausstattete; ihm folgte Schinkel, da er die Vorhalle des alten Museums in Berlin mit gedankenreichen Fresken schmückte. Ein Michel Angelo hat sogar gewagt, des sonnigen Tags und der düstern Nacht, der träumenden Morgendämmerung und des schwärmerischen Abends Riesengestalten in kaltem, weissem Marmor zu verkörpern, wie das später mit geringerem Genie, aber grösserer Anmut Thorwaldsen in seinen berühmten Reliefs gethan.“ Dies sind die Darstellungsmittel der modernen Kunst; welches Mittel aber besitzt eine frühe Zeit, der weder die „melodische Innigkeit“ der neueren Lyrik zu Gebote steht, noch die Poesie der Landschaftsmalerei, noch die Macht der Töne, noch die Technik, Idealgestalten auf Leinwand oder in Marmor zu objektivieren? Sie erschafft mythologische Phantasiegestalten, Morgengöttinnen wie die indische Uschas, die griechische Eos, siegreiche Lichtgötter mit Ross und Wagen, wie die indischen Açvins; denn nur die poetische Personifikation bleibt ihr übrig, oder diejenige Thätigkeit der Phantasie, welche das ungreifbare und doch vorhandene, geschaute zu Idealgestalten verdichtet „wie Tropfen aus dem Nebel.“ Auch diese nur in der Phantasie vorhandenen Gestalten haben Dauer; die personificierende Poesie vermag ebenso, wie die bildende Kunst, was in schwankender Erscheinung schwebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen. Aber dies steht nicht in der Macht des einzelnen Dichters; Dauer erhalten poetische Idealgestalten nur dadurch, dass sie mythologisch werden, und mythologisch werden sie durch den persönlichem Einflusse mehr oder minder entrückten Vorgang der natürlichen Selektion.[2])

Elementare Mythen. Wenn Aeschylus[3]) Aphrodite sagen lässt, dass sie einen Liebesbund zwischen Himmel und Erde stiftete, und dass die regenbefruchtete Erde Gras und Früchte gebar, so kleidet er eins der ältesten und nächstliegenden mythologischen Bilder in modernes Gewand. Im Veda heissen Himmel und Erde die Eltern,[4]) Vater und Mutter,[5]) Vater Himmel und Mutter Erde;[6]) „als samenreiche Eltern schufen sie das Seiende.“[7]) Auf die Ehe des Uranos und der Gaea wird in der Theogonie der Ursprung der Götter zurückgeführt;[8]) Persephone ist die Tochter des Zeus und der Demeter.[9]) In der Edda ist die Erdgöttin Jörd Odhins Gattin und Tochter; auch die frostharte Erde (Rinda) heisst Odhins Gemahlin, aus der er mit goldenem Blitzstabe den Frühlingsgott Vali erweckt.[10]) Die Auffassung des Verhältnisses von Himmel und Erde als einer fruchtbringenden Ehe ist Metapher; die aus Metaphern hervorgehenden Beziehungen und Handlungen mythologischer Personen sind elementare Mythen. Die Beziehungen

[1]) Ferd. Cohn, Die Pflanze. S. 95 f. — [2]) Den Begriff der natürlichen Selektion, oder Elimination, hat Max Müller (Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I² 338 ff.) auf einen ähnlichen Gegenstand angewendet. — [3]) Aesch. fr. 41 Dind. — [4]) RV. I. 159, 2 u. s. pitarâ. — [5]) I. 160, 2. 185, 11. VI. 70, 6 pitâ mâtâ ca. — [6]) I. 191, 6 dyâus pitâ prthivî mâtâ. I. 89, 4. — [7]) I. 159, 2 bhûma cakrathus. — [8]) Hes. th. 45. — [9]) Hom. Il. XIV. 326. — [10]) Grimm, Deutsche Mythologie I⁴ 207 f.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

des Zeus zur Danae und Leda, aus denen Perseus und Helena hervorgingen, sowie zur Europa, Semele, Leto scheinen elementare Mythen in diesem Sinne zu sein und das Verhältnis des lichten Himmels zum unterirdischen und zum nächtlichen Dunkel, zur Erde und zum Morgenlichte auszudrücken. Die vedischen Zwillingsgötter des Zwielichts, die himmlischen Ritter (Açvins) sind von Natur sonnenhaft; deshalb ist Sûrjâ, die weiblich aufgefasste Sonne, ihre Braut und das Urbild aller Bräute;[1]) auf dem Wagen der Ritter macht sie ihre Brautfahrt.[2]) Wenn die indischen Blitzgötter (Maruts) als Söhne des Gewittergottes Rudra und der gesprenkelten, regenspendenden Wolkenkuh aufgefasst werden,[3]) so ist dies eine mythologische Befestigung derselben Metapher, mit welcher das himmlische Feuer „Sohn der Wolkengewässer" genannt wird.[4]) Ähnlich heissen im Veda die Sonne[5]) und die personificierte Donnerwolke[6]) Söhne, die Morgenröte[7]) Tochter des Himmels (Djaus). Als Zwillinge wurden von den Griechen wegen der Verwandtschaft ihrer lichten Naturen Apollo und Artemis und das Brüderpaar des Auf- und Unterganges aufgefasst; Himmelssöhne (Dioskuren) heissen die letzteren wie die indischen Açvins.[8]) Der Untergang gab zu dem Bilde des ewig alternden Tithonos Veranlassung; bei den Dioskuren wurde er als Sterben bezeichnet, und da der Aufgang des einen Untergang des andern war, als abwechselndes Leben und Sterben. Wie die Açvins der Sûrjâ, sind die Dioskuren der lichten Helena verwandt; so wurden sie mit ihr auch im Ursprunge vereinigt, und elementare Mythen durch Kombination zu Erzählungen erweitert. Andre Erweiterungen ergaben sich dadurch, dass man nach dem Grunde fragte, weshalb z. B. Tithonos neben der jugendschönen Eos altere und dahinschwinde, und weshalb die Dioskuren nur Tag um Tag leben. In solchen sich aufdrängenden Fragen, welche modernen, reflektierenden Menschen zur Deutung und Auflösung der Mythen Anleitung geben, lag für eine naive, sagenfrohe Zeit die Aufforderung nicht zu ihrer Auflösung, sondern zu ihrem Ausbau. Bei vielen elementaren Mythen jedoch bedurfte es nicht einmal der Kombination und des Ausbaues, um sie in poetische Erzählungen zu verwandeln; vielmehr genügte dazu, dass die Beziehungen und ewigen Funktionen der Naturgötter als einmalige Handlungen aufgefasst wurden. Die Ehe des Zeus und der Hera ist ein elementarer Mythus; die Erzählung von ihrem Liebesfrühling, dem Hierosgamos, wurde in epischen Formen vorgetragen. Der Sonnengott erliegt dem dunkeln, nordischen Winter in jedem Jahre, aber nur einmal wurde nach der Edda Baldur von dem blinden Hödur getötet, „und das war das grösste Unglück, das Götter und Menschen betraf."[9]) Jeder Frühling erneut die Klage um den toten Adonis, aber es liegt ebenso nahe zu wähnen, dass er nur einmal gestorben sei, wie dass Perseus nur einmal die Gorgo tötete, Bellerophon nur einmal die Chimära, Apollo und Artemis nur einmal die Kinder der Niobe, oder dass Hermes nur einmal die Lichtrinder in dunkler Höhle verbarg. Im Veda wird von dem Gotte des regenspendenden Himmels, Indra, in mannigfaltigen Bildern erzählt, dass er durch das Gewitter den Regen aus der Wolke entbindet; diese seine Thaten werden jedoch im Aorist berichtet.[10]) Indra spaltete den Wolkenfels mit Krachen und schuf den Wasserströmen freie Bahn.[11]) Mit dem Donnerkeile weckte er den schlafenden Drachen,[12]) den listigen, versteckten,[13]) der die Regenkühe in Wolkenklüften gefangen hielt, und tötete ihn, der sich unsterblich dünkte;[14]) darum heisst er Indra Drachentöter.[15]) Auch brach er die Burgen des Dämons der Trockenheit Çuschna und befreite die himmlischen Gewässer,[16]) sowie die Höhlen des Verschliessers Vala, in denen die Regenkühe eingesperrt gehalten wurden.[17]) Auch das Gewitter am frühen Morgen wird nicht sowohl geschildert als erzählt in einer Weise, die an den Gewittertod des jugendlichen Sonnengottes Phaethon am Flusse Eridanus erinnert. „Den Wagen der Morgenröte zerschmetterte Indra mit dem Donnerkeile, ihre unschnell fliegenden Rosse zerhieb er im Rausche mit schnellfliegenden Blitzen."[18]) „Die Himmelstochter Uschas, die sich stolz fühlte, schmetterte er nieder; vom zertrümmerten Wagen sprang sie bebend herab, als der stierkräftige ihn zusammenhieb. Dort liegt ihr Wagen arg zerschmettert im Flusse Vipâç, sie selbst hat sich in die Ferne geflüchtet."[19]) Öfter jedoch werden die Bilder nur in wenigen Worten angedeutet. Zu Ausführlichkeit liegt kein Anlass vor, da die vedische Zeit über elementare Mythen nicht wesentlich hinausgekommen ist. Dies ist der Grund, weshalb die vedischen Dichter in ihren Mythen scheinbar lakonisch sind wie in ihren Gleichnissen, die niemals ausgeführt werden wie die homerischen, sondern kurz angedeutet wie diejenigen des Nibelungenlieds und andrer altdeutscher Dichtungen. Zu der Entwickelung der reichen griechischen Sagenwelt gehörte die den Griechen eigentümliche Lust am Fabulieren, die sich in der Homerischen Neigung zeigt, die Gleichnisse auszumalen und über den Rahmen des

[1]) RV. X. 85, 20 ff. — [2]) RV. IV. 43, 6 u. s. — [3]) II. 34, 2 u. s. Die Kuh ist Pṛçni. — [4]) Agni ist gewöhnlich apâm napât, doch III. 25, 1 divas sûnus, IV. 15, 6 divas çiçus. X. 45, 8 vom samenreichen Djaus erzeugt. — [5]) X. 37, 1 divas putrâya sûryâya. — [6]) VII. 102, 1 parjanyâya divas putrâya. — [7]) I. 48, 8 u. s. duhitâ divas. — [8]) I. 117, 12 u. s. divas napâtâ. Auch die Açvins sind Zwillinge (yamâ), ihre Mutter (die Dämmerung) III. 39, 3 yama-sû. — [9]) Gylfaginning 49. — [10]) Den Schlüssel zum Verständnis dieser Aoriste bietet die Neigung der griechischen Sprache, die sich wiederholenden Erfahrungen im gnomischen Aorist auszudrücken. — [11]) RV. I. 62, 4 u. s. — [12]) I. 103, 7. — [13]) II. 11, 5. — [14]) II. 11, 2. — [15]) ahi-han II. 13, 5 u. s. Der Drache ist Vṛtra. — [16]) I. 51, 11 u. s. — [17]) I. 11, 5 u. s. — [18]) II. 15, 6. — [19]) IV. 30, 9–11.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Notwendigen auszudehnen. Somit erkennen wir in der Thatsache, dass der Reichtum des Veda nicht aus grossen, malerisch geordneten, sondern aus kleinen, unzusammenhängenden Bildern besteht, ein Merkmal seiner hohen Altertümlichkeit. Obgleich der Veda durchaus nicht ein indogermanisches, sondern ein specifisch indisches Buch ist, lässt er uns doch deutlicher als jede andre Quelle erkennen, von welcher Beschaffenheit das gemeinsame poetische Erbteil indogermanischer Stämme war, und wie weit Homer schon von der Ursprünglichkeit der Mythen entfernt ist. Eine Untersuchung über die Anfänge der Poesie, die früher von Homer hätte ausgehen dürfen, darf jetzt mit Homer endigen.

Missverständnisse. Eine Zeit, der das altdeutsche Wort lint, „Schlange," unverständlich geworden war, liess Siegfried mit dem Lindwurme nicht auf öder Heide kämpfen, wie die nordische Sigurdsage, sondern unter einem Lindenbaume, und schrieb auch seine Verwundbarkeit der Wirkung eines Lindenblattes zu. Derartige Missverständnisse finden sich schon in sehr alter Zeit. Der Name des in der Dämmerung geborenen Apollo Lykeios (Lykegenes) erinnerte die Alten an den des Wolfes, der ihm wie dem Mars geheiligt war, und an den Lycischen Apollokultus;[1]) der pythische Apollo war Gott des Pythischen Orakels und Pythontöter. Der glanzäugigen Athene wurde durch Umdeutung ihres Beinamens die Eule heilig; auf ähnliche Weise, wie es scheint, ist Hermes Argostöter geworden.[2]) Pyrrha, die rote thessalische Erde,[3]) ist Mutter der Menschen; daraus, dass sie Menschen schuf, indem sie Steine hinter sich warf, erklärte Pindar den Gleichklang der Wörter[4]) λᾶας und λαός; uns erklärt der Gleichklang den Mythus. Dass Athene, die homerische Tritogeneia, nach einer nichthomerischen Sage aus dem gespaltenen Schädel des Zeus entspringt, und Helena aus einem Ei, welches der Schwan der Leda erzeugt hat, scheint unverständlich gewordene Bildersprache für den Ursprung lichter Götter am Himmelsgewölbe. Ein einfüssiger Gott des Wirbelwindes, wie der vedische rasche Einfuss Adscha ekapâd, oder ein goldhändiger, wie der strahlenfingerige Sonnengott Savitar, können Anlass geben zu Erzählungen von Verstümmelungen der Götter;[5]) aus andern Metaphern entstehen wunderliche Missgestalten, wie die einäugigen Graen und Cyklopen. Missverständnis alter Bildersprache konnte zu unberechenbaren Kombinationen führen, die allen Gesetzen der Vernunft und Schönheit widersprechen und zu den Protesten berechtigt haben, die im Namen der Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit von Plato und älteren Philosophen gegen den griechischen Volksglauben und dessen Vertreter, wie Homer, Hesiod und die Orphiker, erhoben worden sind. „Glanzgebärend"[6]) ist ein naheliegendes Beiwort der Morgengöttin Uschas; sagt doch ein nüchterner griechischer Prosaiker von den Fackeln, dass sie Licht gebären.[7]) Die glänzenden Schäfchenwolken werden aber in der indischen Mythendichtung als farbige Kühe vorgestellt. Uschas schirrt an ihren Glanzwagen bald rote Kühe,[8]) bald weisse Rinder,[9]) weisse Kälber;[10]) sie öffnet die Thore der Finsternis, lässt die eingesperrten Lichtkühe wie aus einem Stalle[11]) und heisst deshalb „Herrin des Stalles;"[12]) sie ist die glanzgebärende Göttin und heisst deshalb auch „die Gebärerin der Kühe,"[13]) „die Mutter der Kühe."[14]) Gleichwie der Sonnengott mit einem Stiere verglichen wird, entgeht auch Uschas selbst dem Vergleiche mit einer Kuh nicht, und heisst als Mutter der Lichtkühe „rote Mutterkuh."[15]) Dabei ist sie die Gemahlin des Sonnengottes;[16]) ihrer Spur folgt der Sonnenstier[17]) „wie der Bräutigam der Jungfrau."[18]) Die vedische Poesie war noch zu jugendfrisch, ihre Bildersprache zu durchsichtig, als dass eine Erzählung wie die von der allleuchtenden Heliostochter Pasiphae und ihrem von Poseidon geschenkten, meerentstiegenen Stiere, oder von dem Abenteuer der Europa schon in vedischer Zeit sich hätte befestigen können. Den Griechen hingegen waren die Hieroglyphen jener vorzeitlichen Bildersprache unverständlich geworden; schon ihre ältesten Dichter erzählten befremdliche, anstössige Mythen als seltsame Botschaft aus einer versunkenen Urzeit. Im Veda lebt noch die poetische Urwelt, deren Petrefakten griechische Dichter konservierten und griechische Philosophen kopfschüttelnd betrachteten.

Übergang zur Projektion. Über die in der Mythologie enthaltenen Missverständnisse alter poetischer Ausdrucksweisen ist längst besseres gesagt worden von Max Müller, der mit dem Nachweise derselben die Betrachtung der griechischen Mythologie beginnt.[19]) Viel mehr, als was die gegenwärtige Darstellung sich vermisst zeigen oder vertreten zu wollen, ist von Max Müller dargelegt worden, der vom Standpunkte der Religion an die Mythologie herantritt und zu der Erkenntnis anleitet, dass die Mythologie ein Triumph der Sprache über die Religion sei. Nach dieser Auffassung suchten die Menschen nach einem Namen, um den zu benennen, von dem sie doch das Gefühl hatten: Namen nennen ihn nicht. Darum gaben

[1]) Welcker, Gr. Götterlehre I. 476 ff. — [2]) Roscher, Hermes der Windgott. S. 94 ff. — [3]) Preller, Griech. Myth. I³ 66. — [4]) Pind. Ol. IX. 46. — [5]) Einen solchen Mythus von Savitar teilt M. Müller mit, Vorlesungen II² 411. — [6]) RV. III. 61, 4 svar janantî. — [7]) Xen. Cyr. VII. 5, 23 πολλὴν μὲν ὀᾷδα ἔχομεν, ἢ ταχὺ πολὺ πῦρ τέξεται. — [8]) RV. I. 92, 2 arushîs gâs. I. 124, 11 gavâm arunânâm. V. 80, 3 gobhis arunebhis. — [9]) V. 64, 7 ruçat-gavi (ushase). — [10]) I. 113, 2 ruçat-vatsâ (ushâs). — [11]) IV. 51, 2. VII. 75, 7. — [12]) III. 61, 4 svasarasya patnî. VI. 65, 5 te gotrâ gavâm. — [13]) I. 124, 5 gavâm janitrî. — [14]) VII. 77, 2 gavâm mâtâ. IV. 52, 2. 3 mâtâ gavâm. — [15]) I. 92, 1 gâvas arushîs mâtaras (ushasas). — [16]) VII. 75, 5 sûryasya yoshâ. — [17]) III. 61, 7. — [18]) I. 115, 2. — [19]) M. Müller, Vorlesungen II² 417 ff. Essays II. 1 ff. 128 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sie ihm viele Namen, und so zerfiel er ihnen, wie den Griechen durch Missverständnis ihr Hyperion Helios, oder Helios Phaethon, in einen Hyperion, einen Helios und einen Phaethon zerfiel. Sie gaben dem Unnennbaren den erhabensten Namen, den sie hatten: „Himmel;“ aber durch die in einer poetischen Bildersprache ausgedrückten Thätigkeiten des Himmels wurde sein Bild verunreinigt. Die vorliegende Betrachtung sucht nicht dieser Grundanschauung Ausdruck zu geben. Vielmehr erscheinen ihr die mythologischen Illusionen äusserlich als ein Sieg der Phantasie über den Gedanken, innerlich aber, in ihrer Beseelung mit göttlichem Leben, als ein Werk der Projektion, der Abspiegelung oder Selbstobjektivierung der Seele. Dem Folgenden liegt daher die Meinung zu Grunde: die Menschen verschafften sich eine Erkenntnis der Ideale, deren ihre Seele fähig war, indem sie sich eine Anschauung derselben verschafften. Die letztere gewannen sie unbewusst dadurch, dass sie Illusionen, deren Ursprung nachweisbar ist, mit Ideen erfüllten und zu Idealen veredelten. Die Empfindung, dass weder der Name Himmel noch ein andrer ausreicht um den, der in Donnern redet, zu bezeichnen, erscheint nicht als der Anfang der Entwicklung bei einer Betrachtungsweise, die in dem Entwicklungsgange der Projektion den Triumph der Religion über die Mythologie erkennt.

II. Die Projektion.

Natürlicher Zustand. Keine Illusion ist häufiger als die, dass die Seele zu der Welt der Erscheinungen sich wie eine Camera obscura verhalte, welche den Objekten objektiv gegenübersteht. Es hat lange gewährt, ehe erkannt wurde, dass nicht die Natur leuchtet und tönt, sondern Töne und Farben als solche nur in dem empfindenden Subjekte vorhanden sind und von diesem auf die Objekte projiciert werden; dass sich die Dinge uns nur so zeigen, wie wir sie vorstellen. Dasselbe begegnet uns aber auch auf anderen Gebieten. Nicht nur vom Schwarzseher pflegt man zu sagen, dass er die Welt durch gefärbte Gläser sieht; im öffentlichen Leben findet man nichts häufiger, als Vertrauen auf die eigene Ansicht, aber nichts seltener als die Eigenschaft, welche den Staatsmann ausmacht, die Dinge so vorzustellen, wie sie sind. Das Gegenteil eines Staatsmannes ist der Ritter von La Mancha, „der in dem edeln Streben, die Unschuld zu schirmen und das Recht zur Herrschaft zu bringen, trotz des erquickenden Adels seiner Seele zum Ritter von der traurigen Gestalt wird, weil er im Übermass der Einbildungskraft ein geträumtes Rittertum in die Welt hineinschaut; denn die Phantasie giesst ihm den Zauber romantischer Poesie über die gemeine Deutlichkeit der Dinge.“ [1]) Den Gegensatz der Wirklichkeit und des auf sie projicierten poetischen Ideals hat Heine parodierend geschildert in dem Gespräch auf der Paderborner Heide: „Hörst du nicht die fernen Töne wie von Brummbass und von Geigen?“ „Siehst du nicht den Schleier wehen?“ Nur würde man irren, wollte man solche Selbsttäuschung für unmöglich halten ohne eine an Wahnwitz grenzende Ekstase. Goethes Fischer sah nach dem Angel ruhevoll, kühl bis ans Herz hinan, als seine Seele ergriffen wurde von der Poesie des Wassers. Als ihm die Welle den nackten Fuss netzte, wuchs ihm sein Herz so sehnsuchtsvoll, wie von der Liebsten Gruss; „sie sprach zu ihm, sie sang zu ihm; da wars um ihn geschehn.“ Zu dem Liede des Fischerknaben „Es lächelt der See, er ladet zum Bade“ wurde Schiller angeregt durch die Sage von Schweizerseen, in deren Tiefen es den Schäfer lockt und hineinzieht. Wenn aus der Welle des so magisch berückenden und hypnotisierenden Wassers ein feuchtes Weib hervorrauscht, so hat an dieser poetischen Personifikation die Projektion einen grösseren Anteil als die Metapher. Solche Personifikationen haben aber mythologische Konsistenz erlangt. Schillers Knabe am See hört nur ein Klingen der Wellen, „wie Flöten so süss, wie Stimmen der Engel im Paradies;“ Odysseus hörte Sirenengesang. In Goethes Erlkönig vertritt der Vater den gesunden Menschenverstand, dessen Kritik und Erklärung abergläubischer Illusionen nichts ausrichten kann gegen die erstickende Macht der Trugbilder, welche die Seele des Kindes auf alte Weiden und Nebelstreifen projiciert. Daher fasst er den einzig richtigen Entschluss, geschwind zu reiten; den zum Muster zu nehmen besser ist als unter höllischen und andern Heerscharen nach Projektionen zu suchen. Auch kann das Goethesche Wort, dass das Wunder des Glaubens liebstes Kind sei, für diese Aufzählung von Beispielen der Projektion nur in so weit in Betracht kommen, als die Gelehrten aller Religionsgemeinschaften darin übereinstimmen, dass diejenigen gläubig berichteten Wunder, welche nicht ihrem eignen Bereiche, sondern dem einer fremden Religionsgemeinschaft angehören, trotz aller Wahrheitsliebe des Berichterstatters nicht so erzählt werden, wie sie wirklich geschehen sind. Ein andres Gebiet, auf dem die Pro-

[1]) Verkürzt, aber im wesentlichen wörtlich nach der trefflichen Charakteristik Don Quixotes bei Carriere, Die Poesie. 2. A. S. 335.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

jektion als der natürliche, schwer zu überwindende Zustand zu bezeichnen ist, ist das der Auslegung alter und neuer Bücher. Es ist nicht leicht, etwas so zu lesen, wie der Verfasser es gemeint hat; deshalb sprach Plato über den Wert der Bücher im Vergleich zur mündlichen Belehrung mit Geringschätzung. Was man den Geist der Zeiten heisst, das sei, sagte Goethe, im Grund der Herren eigner Geist; dafür, dass man in den Erzeugnissen eines fremden Geistes irrtümlich sich selbst wiedergefunden hat, lassen sich auffällige historische Beispiele auffinden. Plato macht von Verdrehung der Dichterworte bisweilen einen so weitgehenden Gebrauch, dass es schwer ist Scherz und Ernst zu unterscheiden. Er selbst ist von dem Alexandriner Philo umgedeutet worden, der mosaische Lehre in ihn hineintrug, und von dem Neuplatoniker Plotinus, der seine eigne Lehre in Platos Schriften zu finden meinte.[1]) Schopenhauer hat aus Büchern über Physiologie und Pathologie, Anatomie und Astronomie, Linguistik, Magie und Sinologie Citate im Umfange von 130 Druckseiten gesammelt,[2]) um die Bestätigungen für seine Philosophie nachzuweisen, „die solche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat.“ In heidnischen Mythologien hat man nicht erfolglos nach Ahnungen der Trinitätslehre gesucht;[3]) die mit christlichen Anschauungen übereinstimmenden sittlichen Urteile vorchristlicher Schriftsteller hat man nicht benutzt, um den echten Gehalt des Christentums als menschlich zu erweisen, sondern das allgemein menschliche als Ahnung christlicher Wahrheit. Religiöse Bücher sind um so erbaulicher, je ungestörter man den Inhalt seines eigenen Bewusstseins darin wiederfindet, das heisst bei einigen, je unhistorischer man sie liest. Deshalb wird in die ältesten von gar manchem Leser die eigene Gottesidee hineingetragen; das Hohe Lied Salomonis ist lange Zeit unhistorisch auf das Verhältnis Jesu zu seiner Kirche gedeutet worden. Für die Lektüre der den Wein und die Liebe preisenden, anakreontischen Lieder des Hafis haben fromme Perser ähnliche Anweisungen gegeben. Es ist leicht, über diese Perser zu spotten; besonnener und gerechter dürfte es sein, nach Anleitung der erwähnten wohlwollenden Charakteristik des sinnreichen Ritters den Seelenadel solcher Männer zu bewundern, denen ein vernunftbeherrschendes religiöses Bewusstsein den Zauber ihrer subjektiven Religiosität über die Deutlichkeit der Worte ausgiesst. Eine eingehendere Erwägung derartiger Erscheinungen dürfte zu der Erkenntnis führen, dass ein natürlicher Zustand des Menschen die Neigung ist, sein Inneres ausser sich wiederzufinden.

Umgrenzung. Die geschilderte Übertragung der dem Menschen eigentümlichen inneren Erfahrung auf die Aussenwelt, oder die Selbstobjektivierung des inneren Menschen, soll demnach in Ermangelung eines für diesen schwer zu umgrenzenden Stoff üblichen Kunstausdrucks mit dem Worte Projektion bezeichnet werden. Näher erörtert werden soll dieselbe aber nur insofern, als sie an den durch die Mythologie überlieferten frühesten poetischen Anschauungen Anteil hat. Hier erstreckt sich ihr Gebiet weiter als das der Metapher und zerfällt in drei Teile. Mit menschlichen Empfindungen und menschenähnlich motivierten Handlungen werden erstens die konkreten Gegenstände der Natur ausgestattet, wie Sonne, Mond und Wolken, Berge, Bäume und Flüsse, und zweitens die anthropomorphen Metaphern, wie die des Feuers und der Morgenröte; den ersteren Vorgang pflegt man als Naturbeseelung zu bezeichnen, den letzteren als Personifikation. Jedoch versteht man unter Personifikation zugleich auch die dritte Gattung der Projektion, durch welche Scheinrealitäten, nämlich selbstgeschaffene Götter, hervorgebracht werden, denen kein äusseres, natürliches Substrat entspricht, wie eine Göttin der Gerechtigkeit oder ein Gott der Liebe; solche Gottheiten, z. B. Dike und Nemesis, Eros und die Amoretten, werden von den Griechen, jedoch nur vorzugsweise und ohne scharfe Umgrenzung des Begriffs, als Dämonen bezeichnet. Die der Mythologie angehörigen Projektionen[4]) der zweiten und mehr noch die der dritten Klasse sind niemals eigentlich fertig, sondern bei fortschreitender Erkenntnis der Reinigung und Vergeistigung fähig, welche für das die Wahrheit suchende und der Wahrheit fähige Erkennen endlich den Grad erreicht, dass die vergeistigten Idealgestalten ihre menschenähnlichen Formen, als letzten Rest mythologischer Verunreinigung, abwerfen und als Ideen erkannt werden. Mit dem Eintritt dieser Erkenntnis verschwinden die mythologischen Gestalten wie nächtlicher Spuk vor der aufgehenden Sonne, oder wie Traumbilder beim Erwachen. Der Erwachende ist dadurch äusserlich ärmer geworden, aber innerlich reicher, indem er erkannt hat, dass jene Ideale in seiner Seele wohnen. Dann wendet sich der Blick, der vorher nur nach aussen, auf den Makrokosmus gerichtet war, auch dem Mikrokosmus im eignen Innern zu. Dessen Gehalt an Idealen wird dann zur Bürgschaft für die göttliche Natur der Seele; denn es entsteht der Wunsch, beide Welten zu vergleichen, den subjektiven Ideen entsprechende, nach Selbstverwirklichung und Weltvollendung drängende Mächte, oder objektive Ideen, im Gange der Welt wiederzufinden und an dieser Erkenntnis eine Bürgschaft zu haben nicht nur für einen Zweck des Daseins, sondern für die Wesensgleichheit des endlichen mit dem absoluten Geiste. Ob dieser Drang ebenfalls nichts andres

[1]) Überweg, Grundriss der Gesch. der Philos. I[6] 289. — [2]) Sämtliche Werke, 4. Bd. S. 9—139. — [3]) Einen derartigen Erfolg haben ernsthafte Gelehrte aufzuweisen, wie Gladstone, der in seinem Werke über Homer in Jupiter, Apollo, Minerva die Trinität erkennt. M. Müller, Vorlesungen II[2] 436. — [4]) „Projektionen“ nennen wir die Ergebnisse der Projektion nach Anleitung des gleichen Gebrauchs der Wörter Personifikation und Metapher.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ist als der natürliche Drang des Menschen zur Projektion, und ob die auf diesem Wege errungenen scheinbaren Erkenntnisse auch nichts anderes sind als wesenlose Illusionen, sodass in der That, wer spekuliert, von einem bösen Geiste im Kreise umgeführt wird — dies zu erörtern hat diese Abhandlung sich nicht vorgenommen. Nur bis zu der Stelle, wo die fortgesetzt vergeistigten Illusionen sich als Ideen enthüllen, sind sie Gegenstand einer Betrachtung über die Anfänge der Poesie; ihre Vergeistigung nennen wir Idealisierung und erkennen in derselben mit ihrem eigentümlichen Verlaufe bis zur Zerstörung, oder vielmehr Aufhebung, der poetischen, projicierten Weltanschauung eine selbständige und zwar die vierte und höchste Gattung der Projektion. Eine nähere Beschreibung der vier Gattungen, der Naturbeseelung, der Projektion in Metaphern, der dämonischen Projektion und der Idealisierung, soll im folgenden versucht werden.

Naturbeseelung. Der naive Mensch sieht sich einer bewegten Natur gegenüber, die bald durch Entfaltung überwältigender und zerstörender Kräfte, bald durch unmerklich stetiges, geheimes Leben die Bedingungen seines Daseins schafft und ändert; die im Erdbeben und Gewitter gleich geheimnisvoll ist wie im Fliessen der Quelle, Spriessen der Bäume, Säuseln des Windes; die, wie sie seine Interessen berührt, so auch sein Interesse erweckt. Interesse ist jene vom Staunen und Stutzigwerden, dessen auch Tiere fähig sind, wohl zu unterscheidende fruchtbare Form der Verwunderung, die in der Miene nicht als Lähmung, sondern als psychische Anregung sich ausdrückt, und in den Interjektionen nicht durch den Ton des Ausrufs, sondern durch den der Frage. Diese Form der Verwunderung hat man mit Recht als den Anfang der Wissenschaft bezeichnet; ohne Zweifel war sie auch beteiligt bei der Entstehung der als Naturbeseelung bezeichneten Erscheinungsform der Poesie. Mit der fruchtbaren, interrogativen Form der Verwunderung traten naive Menschen einer geheimnisvoll und grossartig bewegten Natur gegenüber; ausgerüstet wie Kinder, Fragen zu stellen, aber weder ausgerüstet mit der Fähigkeit des Mannes, Fragen zu beantworten, noch mit der Resignation des Weisen, Fragen unbeantwortet zu lassen. So fanden denn die Fragen eine kindliche, phantastisch-poetische Beantwortung. Aber sicherlich waren es nicht nur die frühesten Regungen des Kausalitätsbewusstseins, welche dazu führten, die Natur beseelt zu denken. Vielmehr erkennen wir in der Poesie der Naturbeseelung auch Äusserungen desselben Traumlebens, das der Kindheit Glück und Schwäche bildet. Kinderphantasie nimmt nicht nur das Bewegte als belebt, sondern beseelt auch das Unbewegte. Dadurch erscheinen die fremdartigsten Gegenstände dem Kinde als unter sich und mit ihm selbst gleichartig, des Schmerzes und der Freude und mannigfaltiger Beziehungen fähig. Seine alltägliche Umgebung, was im Zimmer und am Herde steht, gewinnt märchenhafte Beziehungen unter sich und tritt zu dem Kinde selbst in ein innerliches Verhältnis. Wem die Erinnerung an diese Poesie der Kindheit fremd geworden wäre, der würde doch nicht Märchen lesen können ohne sie wiederzufinden; aber auch durch folgende Worte Welckers,[1]) mit denen derselbe das Naturgefühl der Griechen schildert, wird man unwillkürlich daran erinnert: „Der Mensch verliert an die Natur dies Ich, das in späteren Zeiten ihn von ihr scheidet, und sympathisiert und wechselt Gedanken mit dem Fluss, dem Mond, dem Baum und allem, was in regerem Leben sich bethätigt, fast wie mit den Tieren, die ihm auch nahe genug stehn; fühlt mehr und mehr alles Sichtbare lebendig, und seine Phantasie fliegt nach dieser Seite den freiesten Flug. Der Sinn, unbeschwert und unzerstreut, fasst die Natur mit Innigkeit auf als bezüglich auf ihn, als nah und ihm gewärtig; die allerhaltenden grossen Himmelskörper, Gewässer und Gebirg, Land und Meer, Sturmgewölk und Nacht, Tags- und Jahreszeiten. Auch noch die kleineren Individualitäten, den Baum, die Quelle mochte der Mensch mit einer heiligen Scheu, und zugleich als ihm traulich nahe verbunden betrachten. Die Welt war erfüllt von lebendig thätigen Intelligenzen und Individualitäten, alles Sichtbare dämonisch persönlich.“ Diese Schilderung des Gefühls für das Leben der Natur, wie es die alte Welt fühlte, giebt ein Interpret der griechischen Mythologie, der den Geist des Altertums in einem Masse in sich aufgenommen hatte, dass seine Worte den Wert eines Zeugnisses haben. Wem aber drängten sich dabei nicht Worte auf, die darauf aufmerksam machen, wie allgemein menschlich das ist, was hier zunächst als antik geschildert wird: „Lebt wohl, ihr Berge, ihr geliebten Triften —“? Noch heute fasst die poetische Naturbetrachtung, im Unterschiede von der physikalischen, alle Bewegung als individuelles Leben auf, oder doch als unmittelbare Wirkung einer obersten Ursache. Wer mit Faust spazieren geht, der hört, dass Strom und Bäche vom Eise befreit sind durch des Frühlings holden, belebenden Blick, und Hoffnungsglück im Thale grünt; auch dass der alte Winter in seiner Schwäche sich in rauhe Berge zurückgezogen hat und von dorther, fliehend, ohnmächtige Schauer körnigen Eises sendet, — wie ein Reifriese, oder Hrimthurse der nordischen Mythologie; zu Hause wird ihm die Sache dann deutlicher an der Kurbel des Telluriums. Letzteres aber ist eine sehr späte und in schwerem Kampfe gegen die Macht, welche das Leben Galileis bedrohte, gewonnene Errungenschaft. Ehe das erste Tellurium und das erste System der kosmischen Mechanik möglich war, wurde Sokrates

[1]) Verkürzt, aber wörtlich nach Welcker, Griech. Götterlehre I. S. 215 f.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

auf Tod und Leben verklagt, weil man ihm nachsagte, dass er die Sonne für eine glühende Steinmasse halte, und den Mond für eine Erde. Das einzelne Ereignis als Glied einer Kette von Erscheinungen aufzufassen und das göttliche Wirken dadurch scheinbar zurückdrängen zu lassen, dass es als Urgrund und Träger von Kausalitätsreihen gedacht wird, fällt noch heute religiösem Sinne schwer. Alle Bewegung als freie Handlung freier, geistiger Individuen zu betrachten, und so die Natur mit Göttern zu beleben, die er nach seinem eigenen Bilde geschaffen, war dem naiven Menschen so natürlich, dass nicht sowohl die Frage gestellt werden sollte, wie es möglich war, dass er in dieses poetische Traumleben hineingeriet, als vielmehr wie es kam, dass er je daraus erwachte. In diesem Sinne hat Hamann den poetischen Geisteszustand als den Urzustand, die Poesie als die Muttersprache der Menschheit bezeichnet.

Das Zeugnis der Sprache. Dass die beschriebene Erscheinungsform der Projektion allverbreitet ist und dem natürlichen Geisteszustande entspricht, wird durch Zeugnisse bewiesen, die in der Naturverehrung und Mythologie, sowie in alter und neuer Poesie enthalten sind; nicht minder aber auch durch die subjektive Erfahrung nicht nur der Kinder und sogenannter Naturmenschen, sondern auch der für die Poesie der Natur und ihr thatsächliches, geheimnisvolles Leben empfänglichen Gebildeten. Daher soll hier nur auf ein Zeugnis hingewiesen werden, das weniger als die andern in die Augen fällt. Die Sprachwissenschaft lehrt, dass im Lateinischen, Griechischen, Deutschen und andern verwandten Sprachen die Namen der Dinge von Wörtern abgeleitet sind, welche Thätigkeiten bezeichnen.[1]) Wie der Vogel vom Fliegen benannt ist und der Fluss vom Fliessen, so der Fuss vom Gehn und der Zahn vom Essen; die Bedeutung aller dieser Namen war ursprünglich so durchsichtig wie die der Wörter Klopfer und Heber, Bohrer und Hauer. Wenn aber die Dinge als thätig gedacht wurden, so lag es sehr nahe, sie als persönlich zu denken. Bei Homer verlangt der Pfeil darnach, durch das Getümmel hinzufliegen,[2]) und die Lanze, sich an Menschenfleisch zu sättigen;[3]) schamlos ist der Stein, der im Kampfe das Bein trifft,[4]) oder als zerschmetternder Rollstein vom Berge herabspringt.[5]) Die Schiffe Homers freun sich über günstigen Fahrwind;[6]) dass man den Schiffen Namen gab, geschah seit den Zeiten der Argonauten wohl öfter aus gemütlichem als aus praktischem Bedürfnis, weil der Seefahrer zu seinem Fahrzeug in einem vertrauten Verhältnisse stand, wie Frithjof zu Ellide. So kann Körners Schwertlied oder Tells Monolog[7]) uns lehren, dass die Waffen altdeutscher Helden ihre Namen als vertraute Gefährten führten. Im Rigveda wird von der Bogensehne gesagt, dass sie dem Ohre naht als wollte sie plaudern, und dass sie lispelt wie eine Braut;[8]) der Köcher heisst Vater vieler Töchter und Söhne.[9]) Aber nicht nur Werkzeuge, sondern überhaupt die nach Thätigkeiten benannten Dinge und sogar die Abstrakta wurden in der Zeit der Sprachbildung gleichsam persönlich aufgefasst; dass dies der Ursprung des grammatischen Geschlechts ist, wurde von W. v. Humboldt erkannt und von J. Grimm eingehender dargelegt.[10]) Grimm schildert das grammatische Geschlecht als ein poetisches, zugleich aber „seiner ganzen Anlage nach naives" Element; „durch diese wunderbare Operation," sagt er, „haben eine Menge von Ausdrücken, die sonst tote und abgezogene Begriffe enthalten, gleichsam Leben und Empfindung empfangen." Daher bezeichnet er die grammatischen Geschlechts fast völlig entbehrende englische Sprache als die formell am wenigsten poetische; in der That scheinen englische Dichter diesen Mangel zu empfinden, da sie vielen Wörtern Geschlecht beilegen, denen es im gewöhnlichen Gebrauche fehlt.[11]) Im Subjektscasus wurden indogermanische Wörter in ältester Zeit überhaupt nur in der Form persönlicher Subjekte, das heisst mit grammatischem Geschlecht verwendet; weshalb die Neutra später ohne Nominativ waren und den Accusativ dafür verwenden mussten. So offenbart sich der Gebrauch unpersönlicher oder neutraler Subjekte als ein merkwürdiger psychologischer Fortschritt, nämlich als Überwindung der Personifikation. Das Wort Hamanns von der poetischen Muttersprache der Menschheit bewahrheitet sich also noch in einem besonderen Sinne.

Projektion in Metaphern. Dass der Mond lächelnd auf unsere Erde herabsieht, kann man ihm in Anbetracht des Standpunktes, den er einnimmt, nicht verdenken. Ein menschlicher Beobachter, wenn er auf dem Monde einen archimedischen Punkt für die Betrachtung der Erde gefunden hätte, würde wohl auch erinnert werden an den so schwer zu überwindenden Kindheitszustand des Geschlechts, das auf dieser kaum vier Monddurchmesser starken Kugel durch den Weltraum rollt, gnädig bedeckt mit einer sonnendurchstrahlten Luft- und Nebelhülle, die ihm den Anblick des ewig nächtlichen Himmels verbirgt.

---

[1]) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. 2. Aufl. S. 214 ff. — [2]) Il. IV. 126. Im Rigveda wird der Pfeil angerufen: Geradeaus fliegender, meide uns! (RV. VI. 75, 12). — [3]) Il. XXI. 70, ähnlich XI. 574. XV. 317. XXI. 168. — [4]) Il. IV. 521. — [5]) Il. XIII. 139. So steht in der 1874 bei Korinth gefundenen Grabschrift des Dveinias, dass ihm das schamlose Meer das Leben nahm (*τὸν ὤλεσε πόντος ἀναιδής*). — [6]) Od. V. 176. — [7]) So wird RV. VI. 75, 16 der Pfeil angeredet: „fliege weg, geh zu den Feinden, lass keinen übrig." Eine altnordische Benennung des Schwertes ist gûdh-vîne, Kampfgenoss. Kares, Poesie und Moral im Wortschatz. S. 160. — [8]) RV. VI 75, 3. — [9]) RV. VI. 75, 5. — [10]) Grimm, Deutsche Grammatik. III. 344 ff. — [11]) Kares a. a. O. S. 28. Von der Ausdehnung dieser Erscheinung geben die Sammlungen bei Mätzner, Englische Grammatik, Bd. I. S. 249—261, eine Vorstellung.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

„Jener leuchtende Äther und deckende Nebel," würde der Beobachter sagen, „begrenzt dort einem kindlichen Geschlechte die Welt. Er bildet ein Scheingewölbe, auf das durch optische Projektion Sonne, Mond und Sterne geheftet werden, während psychische Projektion den Inhalt der Herzen zu ihm hinaufstrahlt." Die metapherbildende Phantasie sieht den atmosphärischen Himmel mit tausend Lichtaugen auf sich niederschaun, sieht ihn Wolken ballen und Blitze schleudern und hört seine Donnerstimme. Wo die physikalische Naturbetrachtung meteorologische Gesetze sieht, da bildet die poetische aus Metaphern das Material der niedern Mythologie, welches anthropomorphe Metaphern bedingt und fordert.[1]) Die Donnerstimme bedingt einen Donnerstimmigen, und dieser hat nicht nur Stimme (das ist Metapher), sondern auch Stimmung, in welcher er Blitzwaffen schleudert und die Stimme hören lässt, und das ist Projektion. Nur wird, was hier in seine Bestandteile zerlegt ist, momentan[2]) und unreflektiert vollzogen; sodass Gustav Schwab ganz passend einem Kinde die Frage in den Mund legt: „hört ihrs, wie der Donner grollt?" Groll und Versöhnlichkeit sind Stimmungen, die das Kind aus seiner eignen innern Erfahrung kennt, und bei jeder Person, die ihm begegnet, nach Analogie und Erfahrung mit Recht erwartet. Dass seiner Puppe diese Stimmungen fehlen, begreift ein Kind nur schwer; noch schwerer vielleicht, dass sie einem Götterbilde fremd sind; am schwersten, dass sie auch dem Gotte nicht geziemen, der in Donnern redet. Sich bei Betrachtung des Göttlichen auch nur der gröbsten und unangemessensten Projektionen zu enthalten ist so schwer, dass für diejenigen Menschen, welche die Götter durch Opfer versöhnten, die Aufhebung gewisser Projektionen mit der Aufhebung der Götter wohl gleichbedeutend gewesen wäre. Im Zusammenhange mit dem oben über anthropomorphe Metaphern gesagten dürfte dies ausreichen zur Erläuterung des Satzes, dass die aus einem natürlichen Substrat, z. B. der Sonne, dem Feuer, der Morgenröte, dem Himmel entwickelten sogenannten Naturgötter in allen ihren äusserlichen Attributen (z. B. Blitzwaffen) und Bethätigungen (z. B. Gewitterkampf) aus Metaphern zusammengesetzt sind, während sie in Zorn und Versöhnlichkeit, Leidenschaft und Gerechtigkeit und allem, was ihren innern Charakter ausmacht, das sind, was das menschliche Bewusstsein auf Grund seiner Erfahrung von ihnen aussagt. Diese Erfahrung aber setzt sich aus zweierlei zusammen. Einerseits sind die Naturgötter so, wie das Herz wünscht dass sie sein möchten, nämlich gütig, hülfreich, beständig, kurz Ideale in dem Umfange, wie das sich als Wunsch oder Glaube äussernde jeweilige Vermögen unbewusster Erkenntnis sie in der Seele zu erwecken und zu realisieren vermag. Andrerseits aber sind sie so, wie das rücksichtslos stetige, erbarmungslose Walten der Naturgesetze sie erscheinen lässt; das heisst mit Bezug auf die menschlichen Interessen, welche sie tausendfältig durchkreuzen und schonungslos zertreten, unzuverlässig, grausam, tyrannisch. Dass ein Tyrann von launenhaftester Art, wie der blitzfrohe Wolkensammler, der mit seinen Blitzen auch dem Frömmsten zu nahe tritt und die Wolken weniger mit Rücksicht auf den Stand der Ernten als auf die Lage der Isobaren sammelt, trotz solchen und anderweitigen anstössigen Betragens sich bei den Griechen zu allen Zeiten höchster Verehrung und fortschreitender Idealisierung erfreute, könnte den Charakter des Menschen dem seines besten Freundes aus der Tierwelt verwandt erscheinen lassen, wenn es nicht vielmehr ein Beweis wäre für die unverwüstliche Widerstandskraft und das urkräftige Hervordringen des in der Seele erwachten und auf dies unwürdige Objekt projicierten Ideals. Aus vielen derartigen Göttern viele Ideale zu bilden, männliche und weibliche, jugendliche und ältere, lag einer Zeit nahe, welche noch nicht die Einheit des menschlichen Tugendideals, geschweige die des Gottesideals erkannt hatte. Aristoteles lehrte im Gegensatze zu Plato, die Tugend des Mannes sei eine andre als die des Weibes; wie leicht der Zauber des ewig Weiblichen selbst in einer ernsten, monotheistischen Religion sich zur Geltung bringt, deren Kultus Priesterinnen ausschliesst, zeigt die Himmelskönigin Maria. Die innere Veredelung der aus Metapher und Projektion zusammengesetzten Naturpersonifikationen gehört dem Bereiche der im letzten Abschnitte zu schildernden Idealisierung an; der ursprünglichste in sie hineinprojicierte Inhalt war ohne Zweifel das Korrelat zu der den Menschen der Natur gegenüber beseelenden Dankbarkeit, Furcht und Ehrfurcht. Diese Empfindungen sind so natürlich, dass eine uninteressierte, objektive Naturbetrachtung erst durch Überwindung der vorhin als natürlicher Zustand geschilderten Naturbeseelung möglich geworden ist, und eine uninteressierte, gleichgültige Auffassung der nicht anthropomorphen Gestalten der niederen Mythologie, z. B. der regenspendenden Wolkenkühe oder der räuberischen Sturmvögel (Harpyien), für unmöglich gelten darf. Die Menschen sind zu allen Zeiten vom besonderen, bestimmten zum unbestimmteren, allgemeinen gelangt; ein feindliches Blitzgeschoss, ein freundliches Sonnenauge sind eher gedacht worden als Donnerkeil und Sonnenauge schlechthin; eine bestimmte, charakteristische Auffassung mythologischer Gebilde als freundlich, mörderisch, ungestüm (z. B. der Wellen als Nereustöchter, Sirenen, Rosse Poseidons) hat näher gelegen als eine unbestimmte, verschwommene. Deshalb ist schon oben angenommen worden, dass der Mensch die Vorgänge in der mythologischen Welt von vornherein auf sich bezog. So verdeutlicht sich dem so ungewöhnlich günstig

[1]) Oben S. 15 f. — [2]) Deshalb ist es richtiger zu sagen Projektion in, als Projektion auf Metaphern.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

postierten Beobachter noch weiter das kosmische Bild: die von einer erleuchteten Luft- und Nebelhülle umflossene, vier Monddurchmesser starke Kugel, in deren Nebelflut ein kindliches Geschlecht lebt, das sich den Nebel mit wunderlichen, phantastischen Bildern bevölkert, mit Sonnenrossen und Lichtkälbern, Blitzlanzen und Strahlenpfeilen, Wolkenfelsen und Wolkenkühen, und dazu mit Göttern, die in dieser imaginären Welt leben, scheinbar unter sich und für sich, in Wahrheit aber für die Menschen, denen sie wie die Schauspieler auf der Bühne beständig das Gesicht zuwenden. In Abhängigkeit von diesen Illusionen leben und sterben jene Menschen, während ihre Kugel samt Himmel und Wolkenkühen, samt Himmelskönig Zeus und Himmelskönigin um sich selber rollt und sie in ewig schnellem Sphärenlauf durch den unendlichen Raum trägt, einem unbekannten Ziele entgegen. Dass im Irrtum so viel Wahrheit, in seltsamen Illusionen so viel idealer, göttlicher Gehalt sich birgt, das wundert den Beobachter auf dem archimedischen Punkte am meisten, bis sein Blick von diesen menschlichen Dingen wieder abgezogen wird durch die unbegreiflich hohen Werke, die herrlich sind wie am ersten Tag.

Dämonen. Dass kein Drang menschlicher ist als der des Geisterbeschwörers Faust, den Grund der Erscheinungen persönlich vor sich zu sehn, lehrt auch die nähere Betrachtung derjenigen mythologisch-poetischen Gestalten, welche nach Anleitung des griechischen Sprachgebrauchs in dieser Darstellung als Dämonen bezeichnet werden. Der gewöhnliche Gebrauch versteht unter Dämonen nächtliche Unholde, die biblischen unreinen Geister und die bösartigen Götter tiefstehender Religionsformen; bildlich redet er von einem Dämon des Hasses, der Lüge, des Kriegs, aber nicht von dem der Liebe, der Wahrheit, des Friedens. Diese Beschränkung rührt daher, dass von massgebenden altchristlichen Schriftstellern die imaginären Götter des Heidentums nicht als Illusionen, oder in Illusionen eingekleidete Ideale, sondern als böse Wesen bezeichnet wurden, und nach dieser Anleitung auch später christliche Priester die heidnischen Götter und Genien unter die Teufel verwiesen. Der griechische Sprachgebrauch[1]) kennt solche Beschränkung nicht, sondern bezeichnet als Dämonen alle personificierten Ideen, oder inneren Erfahrungen, und zwar sowohl die Ahnungen göttlicher Weltregierung, wie Nike, Themis, Dike, Nemesis, Adrastea und die Parzen, als die immer gleichen Erfahrungen der endlichen und unvollkommenen Menschennatur, die seelischen, wie Bethörung und Reue, Gedächtnis und Traum (Ate, Apate, Alastor, Erinnyen, Musen, Oneiros), und die körperlichen, wie Schlaf, Krankheit und Tod, und Geburtswehen (Hypnos, Keren, Eileithyia).[2]) Demgemäss nannte Sokrates die untrügliche innere Stimme, welche ihn vor allem warnte, was seiner Natur nicht angemessen war, sein Dämonium. Diejenigen, welche in den neutestamentlichen Erregern der Epilepsie Dämonen erblicken, oder in dem Würgengel der Pest, welcher David für die Volkszählung bestrafte,[3]) sowie in dem bösen Geiste, der David den Gedanken dazu eingegeben hatte,[4]) brauchen das Wort in andrem Sinne, als diese Abhandlung. Der um die fliehende Jugend klagende Mimnermos sieht neben sich zwei schwarze Keren stehn, von denen die eine das Alter, die andre den Tod bringt. Keren der Seuche und des Schlachtentodes kennt Homer und Hesiod.[5]) Die letzteren werden bildlich geschildert als dunkel und weisszahnig, starke Klauen um den Verwundeten schlagend und begierig sein Blut zu trinken,[6]) eine drastische Illustration der Kerenfurcht dem Leben zugewandter Menschen wie Mimnermos, während die poetische Gestalt der Walküren jene schwärmerische Seligkeit des Schlachtentodes ausdrückt, der den Weg bahnt zu Allvaters lichtem Saale anstatt zur dunklen Hel. Überhaupt ist die mythologische Projektion geeignet, einen Einblick in die Psychologie ferner Zeiten und fremdartigen Volkstums zu gewähren. Wie man von einer fernen Gegend oft nur durch die Fata Morgana Kunde erhält, so würde, wenn aus keiner andern Quelle uns Kunde altgermanischen Wesens flösse, doch sein Spiegelbild am Himmel uns wichtige Züge erkennen lassen. Solche Spiegelbilder sind um so deutlicher, je mehr charakteristische Figuren sie enthalten, das heisst, je weniger sie ein concentriertes Bewusstsein abspiegeln. Wer Statuen der Themis, Nemesis, Nike errichtet, offenbart uns damit einen Teil seines Bewusstseins göttlicher Weltregierung; wer nur dem Zeus einen Tempel baut, lässt uns damit noch nicht ahnen, ob er mehr an den Wolkensammler und Regenspender denkt, oder an einen Gott, in dessen Händen Gerechtigkeit, Vergeltung und Sieg liegen. Die Dichter haben an der Bewahrung des figurenreichen Details ein begreifliches Interesse und kommen damit der Zerstreutheit der Menge entgegen; ein tiefer angelegtes religiöses Bewusstsein sammelt sich und concentriert die Projektionen. So entstehen als Ausfluss des concentrierten Bewusstseins hochbegabter Individuen, oder als Erzeugnisse einer an der

[1]) Dass das Wort δαίμων diese Bedeutung nur vorzugsweise, und ohne genaue Abgrenzung zeigt, wurde schon hervorgehoben; nicht selten steht es für θεός. — [2]) Die Definition, dass Projektion die Objektivierung der dem Menschen eigentümlichen seelischen Erfahrung sei, wird durch einen Dämon wie den des Todes nicht durchbrochen. Denn selbstverständlich ist dieser nicht ein Bild des Todes an sich, sondern ein Bild der Seelenstimmung, mit der die Menschen an den Tod denken. Der Sensenmann des Basler Totentanzes drückt eine andre Stimmung aus als der Todesengel oder der Genius mit umgekehrter Fackel. So bezeichnen auch die Keren eine andre Todesauffassung als die Walküren. — [3]) I. Chron. XXI. 14—27. — [4]) I. Chron. XXI. 1. — [5]) Welcker, Gr. Götterlehre III. 101. — [6]) Hes. scut. 249. Hom. Il. XVIII. 535.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Fortbildung der Religion spekulativ arbeitenden Priesterschule, die grossen nichtoffenbarten Götter, wie Ormuzd und Brahman, welche nicht, wie der griechische Zeus, der indische Djaus, Varuna, Indra, der persische Mithra ein natürliches Substrat haben,[1]) sondern frei in den Himmel hineingeschaute, von vornherein als verschieden von diesem gedachte Geister sind. Obwohl in dem Charakter dieser Götter selbstverständlich kein Zug zu entdecken ist, der nicht in den grossen und guten Eigenschaften der Menschenseele sich wiederfände, so werden sie doch durch Negation der von den Menschen so drückend empfundenen Beschränktheit zu unerreichbaren Idealen, denen alle physikalischen Funktionen der Naturgötter, strafendes Blitzesenden wie segenspendendes Befruchten der Erde, ohne mythologische Beschädigung ihrer göttlichen Würde zugeschrieben werden können.[2]) Derartige Götter sind jedoch minder geeignet, als Spiegelbilder einer fremden Volksseele zu dienen, als eine grössere Anzahl kleiner Dämonen von der Art wie Adrastea, Musen, Erinnyen, Keren. Denn wenn auch ihre Bilder noch so detailliert vorliegen, so kann doch aus diesen nicht ohne weiteres erkannt werden, wieviel von dem Gehalte derselben in das Volksbewusstsein übergegangen ist. Auch wer die Inder nicht in allen Fällen, in denen sie hier citiert werden, für das nächstliegende Beispiel halten sollte, wird doch anerkennen, dass sie ein deutliches Beispiel abgeben. Ihr ethisch reinster Gott, Brahman, ist am wenigsten populär; die niedere Menge zerstreut sich zu niederen Götzen, die sie verehrt wie die Juden in Mosis Abwesenheit das goldene Kalb. Diese Beispiele sollen deutlich machen, wie es gemeint ist, wenn diese Abhandlung den Begriff Dämonen auf alle freien Projektionen ausdehnt, das heisst auf alle diejenigen die Luft, die Erde oder den atmosphärischen Himmel bewohnenden Götter, welche nicht auf dem Wege anthropomorpher Metapher aus natürlichen Objekten, wie dem Himmel, der Sonne, der Morgenröte hervorgegangen sind. Die Frage, ob unter den im alten Testamente erwähnten Göttern solche zu finden sind, welche in diesem erweiterten Sinne Dämonen heissen dürfen, führt zu der andern, ob nicht überhaupt die Semiten mit den Negervölkern, sowie mit den Römern und Altpersern die Eigentümlichkeit teilen, weniger zur Naturbeseelung und Metapher als zum Genien- und Dämonenglauben, das heisst zur freien Projektion zu neigen. Diese Frage kann jedoch nicht in den engen Grenzen behandelt werden, welche dieser Abhandlung weniger durch den Raum als durch die Schwierigkeit des Gegenstandes gesteckt sind. Die Projektionen dieser Gattung sind wandelbarer und verbesserungsfähiger, als die Naturpersonifikationen; Dike und Themis können mit jeder Entwicklungsstufe der Rechtsidee in Einklang erhalten werden, während Plato mit seiner geläuterten Gottesvorstellung keinen der griechischen Naturgötter identificieren konnte, und ebensowenig Zoroaster[3]) mit der seinigen die Götter aus der Zeit der arischen Gemeinschaft. Grund davon ist, dass den Naturgöttern durch den ewig gleichen Gang der Natur charakteristische Funktionen und ein nur in gewissen Grenzen abänderungsfähiger Typus unveräusserlich anhaften; mehr als durch Tradition und Kultus wird ihnen hierdurch ein character indelebilis aufgeprägt. So leistete in einer poetischen Naturreligion wie der griechischen, in der keine Priesterschaft und Priesterlehre erstarken konnte, die unwandelbare Natur dasselbe, was anderwärts das unwandelbare Dogma geleistet hat. Daher konnten bei den scheinbar dogmafreien Griechen Männer wie Sokrates, deren Gott die phantastischen Kostüme verschmähte, welche die Naturreligion darbot, ebenso leicht in den Verdacht der Gottlosigkeit kommen, wie im Mittelalter ein jeder, dessen Gott die auf Concilien festgestellte Einkleidung zurückwies. Dies ist der Grund, weshalb die Naturgötter von vergänglicherer Art sind als die concentrierten dämonischen Projektionen. So lange die letzteren nicht dogmatisch befestigt werden, sind sie der im letzten Abschnitte zu schildernden Idealisierung im höchsten Grade zugänglich, sodass sie bei grösstem inneren Wandel äusserlich dieselben bleiben können. Daher ist es besser, um die Entstehung dieser Klasse von mythologischen Nebelbildern zu begreifen, sich an die möglichst ursprünglichen, unverbesserten Projektionen zu halten.

Erklärungsversuch. Unvollkommene Projektionen. Der nicht zur Selbstbesinnung gelangte Mensch ist sich selber fremd; er erkennt nicht in sich selbst den Grund seiner Zustände, sondern sucht ihn ausser sich. Damit entäussert er sich seines eignen Innern; was implicite in dem engen und dunklen Labyrinthe der Brust wohnt, ihm selber unbewusst oder nicht bedacht, das expliciert er sich auf der weiten und hellen Peripherie der ihn umgebenden Welt. Nicht genug dass er wähnt: „aus dieser Erde quellen meine Freuden;“ in der ihn umgebenden Welt, Erde und Himmel, sucht er die Motive für sein sittliches Handeln.

[1]) Nicht Ormuzd, sondern Mithra ist in der altpersischen Religion der Gott des Lichts; Ahriman ist so wenig wie Satan Gott der Finsternis, sondern concentrierte Projektion, oder Personifikation, der dämonischen Mächte, welche in der Seele des Menschen das Gute bekämpfen. Also ist Ormuzd die Einheit aller guten Genien, wie Ahriman aller bösen Dämonen; das mythologische Attribut des weissen Lichtes wurde ihm aus demselben Grunde, wie Jehovah, beigelegt. Finsternis macht furchtsam und traurig, Licht befreit und beglückt. RV. I. 113, 16 (Morgenlied): „Erhebt euch! Der lebende Geist (jivas asus) ist zu uns gekommen, fortgegangen das Dunkel.“ Mithra bedeutet „Freund;“ bekannt ist der Gebrauch von φάος. — [2]) Psalm XVIII. 7—15 zeigt, dass ein geistiger Gott sehr mythologische Sprache verträgt. — [3]) In der Sprache Zoroasters hat der arische Gottesname, deva, die Bedeutung Teufel erhalten, wie das Wort Dämon im christlichen Sprachgebrauch.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Bald naht ihm der Versucher, bald warnt ihn sein guter Genius; äusserlich tritt an ihn Schuld und Erlösung heran; am Himmel und nicht in seiner Brust sind seines Schicksals Sterne. Weisen ihn doch alle seine Sinne nach aussen; der Blick aus den Augen ist wie aus hellen Fenstern, der Blick ins Innere ist dunkel, weil der eine Sinn noch nicht entwickelt ist, der dieses Dunkel aufzuhellen vermag. Und auch nachdem das Erkenne dich selbst an einer Stätte angeschrieben war, zu der diejenigen wallfahrteten, die ihre Motive ausser sich suchten, blieb es schwer diesem Gebote zu folgen. Alle Funktionen der Seele, die man nicht dem Intellekt, sondern dem Gefühl und Charakter zuschreibt, werden unwillkürlich erzeugt; sie überraschen uns, sodass wir ihnen gegenüber das Gefühl der Passivität haben. Propheten und Dichter nennen es Ergriffensein; aber auch andre, „die thöricht genug ihr volles Herz nicht wahrten," haben ihr Gefühl und Schauen offenbart nicht weil sie thöricht, sondern weil sie ergriffen waren. Das Ergriffensein ist jedoch keineswegs eine Eigentümlichkeit absonderlicher Menschen; jeder, der mit Unrecht sagt: ich musste lachen, würde mit Recht sagen: ich muss hochachten, ich muss lieben, ich muss glauben, ich muss verabscheuen. Dieses Gefühl der Passivität begründete die todesmutige Zuversicht weltbewegender Reformatoren; auf ihm beruht die achtunggebietende Echtheit selbst eigensinnigen Thuns mancher Haeresiarchen. Was Charaktergrösse begründet, kann unmöglich eine Schwäche sein, auch wenn man finden sollte, dass es die Bresche ist, durch welche nicht nur der Glaube, der die Welt überwindet, unwiderstehlich in uns eindringt, sondern auch manche poetische und manche abergläubische Illusion ihren Einzug gehalten hat. Nach dem Sprachgebrauche dieser Abhandlung wäre es freilich richtiger zu sagen: manche Illusion projiciert worden ist. Der Graf von Habsburg sagte, die dichterische Begeisterung komme „wie in den Lüften der Sturmwind saust, du weisst nicht, von wannen er kommt und braust; wie der Quell aus verborgenen Tiefen." Das letztere Bild war richtig; das erstere führt zu der mythologischen Illusion, dass sie von aussen, z. B. vom atmosphärischen Himmel komme. Prophetische Begeisterung rauschte nieder aus den Wipfeln heiliger Eichen in Dodona; Eingebungen aller Art erlangte man von Apollo, den Musen, den Nymphen, durch Traumorakel und Incubation in Tempeln. Den vedischen Indern kam die Andacht zum Gebete von einem Gebetserreger, dem „Andachtsherrn" (Brahmanas-pati); hochentwickelte Spekulation fand später in dem Geiste, der die Seele im Gebete erhebt, den göttlichen Urgrund der Dinge und machte damit die „Erhebung" (Brahman) zur höchsten Gottheit. Bei Homer werden gute und schlechte Anwandlungen, insbesondre Entschlossenheit und Mutlosigkeit, List und Thorheit von den Göttern hergeleitet; was lag näher, als für bestimmte, unwillkürliche Seelenfunktionen, wie Liebe und Reue, sowie für Krankheiten sich bestimmte, persönliche Erreger vorzustellen? Manche Völker dachten sich als Urheber böser Gedanken böse Götter. Die noch nicht von Jesus erleuchtete Welt war unsicher, wen sie bitten sollte: führe uns nicht in Versuchung; derselbe Gedanke, den nach II. Sam. 24, 1 Jehovah David eingab, war diesem nach I. Chron. 21, 1 von Satan eingegeben. Auch auf einen überragenden Naturgott, wie Zeus, konnte alles zurückgeführt werden, wobei man sich passiv fühlte; Mut und Begeisterung, Freundschaft und Vaterlandsliebe, aber auch Bethörung, Zorn und Reue und sogar das Husten und Niesen. Vor hochidealisierten Göttern treten die durch ihre Einseitigkeit beschränkten Dämonen zurück, wie vor Ormuzd die übrigen Genien des Zendavesta. Minder begabte Völker haben es aber zu grossen, idealisierten Naturgöttern, wie Zeus, oder zu concentrierten dämonischen Göttern, wie Ormuzd, überhaupt nicht gebracht, sondern begnügen sich mit kleinen, einseitigen Dämonen oder Genien nach Art der Alpe, Hausgeister und Luftdämonen. Solche Menschen fühlen sich gelenkt an tausend Fäden, die in Wahrheit in ihrem Innern zusammenlaufen, aber für ihre Vorstellung, wie durch eine optische Täuschung, von ihnen ausstrahlen; an denen sie sich gezogen wähnen von Trugbildern, die alle ein Spiegelbild sind ihrer selbst, ihres leidenschaftlichen, grossmütigen, rachsüchtigen, versöhnlichen, begehrlichen, despotischen, gerechten und ungerechten, unbeständigen Selbst und nur durch die Projektion auf die Wolken dämonisch vergrössert werden wie das Brockengespenst. Millionen von Heiden leben im Schrecken vor solchen Dämonen, die ihnen kein Künstler mit den Formen edler Menschlichkeit umgossen, kein Dichter, keine Priesterschaft mit gewinnenden Herzenseigenschaften ausgestattet, kein Religionsstifter der Charakterzüge des Zornes und der Rachsucht entkleidet hat, die vielmehr das unverbesserte Ebenbild derer sind, die ihnen dienen. Wie man sagt, dass jedes Volk die Regierung hat, die es verdient, mit gleicher Härte und gleichem Rechte könnte man sagen, dass jeder den Gott habe, der ihm gebührt. Wir erschrecken vor der Gottesvorstellung eines Dichters der Rachepsalmen, einer Priesterschaft, die Feuer auf ihre Feinde herabbetet, und vor der blutigen Grausamkeit des Gottes der Ketzerrichter. Nach langer, läuternder Entwicklung der vollendetsten Religion halten wir die Möglichkeit für ausgeschlossen, dass uns noch heute Vertreter einer bösartigen Gläubigkeit begegnen könnten, denen in der drohenden Miene ihres Gottes das Spiegelbild der eignen Herzenshärte Anbetung fordernd gegenübersteht. Wenn man heute Dämonen sucht, welche das unverbesserte Spiegelbild armen inneren Lebens sind, so muss man zu ärmsten Menschen gehn, zu Afrikanern, denen die Luft von namenlosen und keines Namens werten, frei projicierten Dämonen voll ist. Die Projektion eines solchen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dämons auf einen an sich gleichgültigen Gegenstand ist das Merkmal des Fetischismus.[1]) Auch solche armselige Dämonen vermögen das Gewissen des Besitzers zu stärken, so dass er sie versteckt, wenn sie etwas nicht sehn sollen; wodurch er kund giebt, dass sie Projektionen seines Gewissens sind. Soweit als solche Dämonen auf mehrere Seiten des inneren Lebens Einfluss haben, tragen sie bei aller Beschränktheit eine Art universellen Charakters. Andre zeigen sehr specielle Züge, wie die mörderischen indischen Rakschas, die bösen Geister der Dunkelheit und des Waldes, vergleichbar den nordischen Trollen.[2]) Diese Personifikationen des Grauens sind Resultate des durch Goethes Erlkönig uns nahe gebrachten psychologischen Vorgangs, dass die Furcht sich in den nächsten Nebelstreif hüllt und zu einem mörderischen, erstickenden Gespenst verdichtet; wenn ein solcher Rakschas mit Aufgang der Sonne und Aufhören der Furcht sich in Morgennebel auflöst, so geht es ihm demnach, wie den Göttern bei Lucian und dem Teufel bei Goethe: er besinnt sich darauf, dass er im Grunde genommen nicht existiert. Der Gegensatz zu diesen bösen Dämonen des dunkeln Waldes ist der freundliche Dämon der Wildnis, der als Personifikation des poetischen Zaubers indischer Waldeinsamkeit besonders geeignet ist zu zeigen, dass auch die dämonischen Projektionen das Material der naiven Poesie vermehren. „Waldfrau, Waldfrau," ruft der vedische Dichter,[3]) „ich sehe dich, wie du dort in der Ferne verschwindest! Fragst du denn nach keinem Dorfe und kennst du keine Furcht? Wenn auf tiefe Waldesstimmen der Vogel Ciccika antwortet und wie mit Glöckchen läutet, da freut sich die Waldfrau. In der Ferne scheinen Kühe zu weiden, und Häuser scheinen dort zu stehn, und abends klingt es, als knarrten die Wagen der Waldfrau. Rief nicht jetzt einer seine Kuh? Jetzt hat doch jemand Holz gehauen! Wer abends bei der Waldfrau wohnt, der sagt: „jetzt schrie es laut!" Aber wenn nicht ein Dritter kommt — die Waldfrau thut niemandem weh; man isst bei ihr süsse Früchte und legt sich ruhig schlafen. Darum preise ich die Waldfrau, die balsamduftende, gewürzige, die Mutter des Wildes, die reich an Früchten ist auch ohne Pflug."

Idealisierung. Wie den vedischen Dichter, so bezaubert uns noch heute die Poesie der Natur. Wenn aber ein Maler sagt, er erkenne die in der Landschaft gegebene poetische Idee, so ist dies, wie wenn ein Kind die in der Wolke gegebene Tiergestalt erkennt. Mit Recht würde er sagen, er habe einen künstlerischen Blick, der ihm ermögliche poetische Ideen in einer Natur wiederzufinden, die ihre Bäume, Felsen und Wolken ohne malerische Gesichtspunkte gruppiert und färbt; denn seine Idealisierung der Landschaft ist nichts andres als Projektion seiner künstlerischen Subjektivität auf dieselbe. Er wundert sich vielleicht über die Blindheit derer, die nur mit dem Auge des Geologen, Botanikers, Meteorologen dieselbe Landschaft betrachten; vielleicht aber wird es ihm an diesem Unterschiede deutlich, dass er in der Landschaft eine subjektive Wahrheit, nämlich seine Schönheitsidee, gefunden hat, während jene darin eine objektive Wahrheit suchen, die sicherlich nicht besser, aber auch nicht schlechter ist, als seine subjektive Wahrheit. Auch wird er so wenig wie jene sagen dürfen, ob es gelang und wie, richte er selbst zuletzt. Vielmehr richtet über ihn der Schönheitssinn der Mit- und Nachwelt, dessen Entwicklung er nicht zu bestimmen vermag, und über jene der Wahrheitssinn, der seine Entwicklung sich selbst bestimmt; über beide also das gegenwärtige und zukünftige Erkenntnisvermögen der Menschheit, in der sie nur eine vorübergehende Erscheinung bilden. Dieses Beispiel kann zur Erläuterung des Folgenden dienen. Die in der Mythenpoesie und Religion allverbreiteten Idealisierungen sind nicht vergleichbar mit der Idealisierung eines Eichbaums oder

---

[1]) Réville, Les réligions des peuples non-civilisés. 2 Bde. Paris 1883. Bd. I. S. 81 f. führt Beispiele von Fetischen an: ein Stein, ein Holzstück, eine Wurzel, eine Muschel, ein Zahn, eine Schachtel, ein Krug, ein Degen, ein Ankerfragment, Schiffstrümmer. Diese Erscheinung der Projektion ist der Phantasiethätigkeit spielender Kinder nahe verwandt. (Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig 1880. S. 24 f.). Der Gegenstand verwandelt sich für den Wilden plötzlich in einen Fetisch, in derselben unreflektierten und überraschenden Weise, in der das Kind ohne Spielkamerad, das einen Genossen sucht, plötzlich in dem längst bekannten, aber unbeachtet gelassenen Stock, Schirm oder Stiefelknecht einen solchen findet, sein eignes Wesen in ihm entdeckt, mit ihm spricht und an seinen Freuden und Leiden ernstlich teilnimmt. Auch der Überdruss des Kindes am Spielzeug und des Wilden am Fetisch, die Leichtigkeit, mit der das poetische Verhältnis gelöst und das Objekt wieder mit nüchternem Blicke angesehen wird, bietet eine treffende Analogie. (Waitz, Anthropologie der Naturvölker. II. 182 f. 184). So leicht wird es Menschen, die noch auf der Stufe stehn, dass sie gern von sich in der dritten Person sprechen und sich gern in tierische und dämonische Masken kleiden, ihres Ich sich zu entäussern und es an leblose Dinge bald zu verleihen, bald zurückzunehmen. Wenn Lippert (Die Religionen der europäischen Kulturvölker. Berlin 1881. S. 303) die von Pausanias 7, 22. 9, 38 erwähnten rohesten griechischen Götterbilder als Beweis für den ursprünglichen Fetischismus der Griechen anführt, so beachtet er, wie es scheint, nicht genug den psychologischen Unterschied, der uns verbietet, die Verehrung der durch Tradition, Kultus und Poesie befestigten, mit festen Namen und Beinamen, Festzeiten und Opfern ausgestatteten griechischen Götter mit dem Kultus zu verwechseln, den ein Neger dem zu seinem Privatgebrauche mit einem namenlosen Dämon ausgestatteten Holzklotze widmet. Zu Orchomenos verehrte man nach Pausanias in den vom Himmel gefallenen Steinen die Chariten; afrikanische Wilde würden in den herrlichsten griechischen Statuen der Charis, wenn sie dieselben erlangen könnten, nur armselige Dämonen verehren. — [2]) Thorpe, Northern Mythology. London 1851. II. 115 ff. — [3]) RV. X. 146.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

eines Olympiasiegers, sondern mit der einer Landschaft. Denn die in ihnen zum Ausdruck gelangenden Ideen sind nicht von aussen gewonnen, durch Induktion, Abstraktion oder durch das, was die offenbarungsgläubigen Inder unter „Schauen“ [1]) verstanden, sondern durch das, was wir unter künstlerischem, dichterischem und poetischem Schauen einzig zu verstehn vermögen, nämlich durch Objektivierung, oder Projektion, nur subjektiv erkennbarer Ideen, welche trotz ihrer subjektiven Natur doch der Willkür dadurch entrückt sind, dass sie nicht individueller Besitz, sondern Gemeingut und Funktion des gesamten Erkenntnisvermögens der Menschheit sind. Nur die brahmanische Form des Offenbarungsglaubens steht der Meinung entgegen, dass für das Menschengeschlecht das Wort gelte: Erquickung hast du nicht gewonnen, wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt. Brahmanen halten noch heute den Veda, mit Einschluss der Accente, für ein offenbartes Buch und finden in ihm, indem sie ihn unhistorisch lesen, eine subjektive Wahrheit, ihre von den religiösen Ideen der vedischen Zeit sehr verschiedene religiöse Idee wieder. Diese Art, ein Buch zu lesen, beruht auf Projektion; ihr Ergebnis ist nicht Verständnis, sondern Idealisierung des Textes. In gleicher Weise lassen mythologische Illusionen eine doppelte Betrachtungsweise zu: die religiöse, welche eine subjektive Wahrheit in ihnen findet, und die wissenschaftliche, welche objektive Wahrheit sucht. Der Unterschied ist derselbe, wie zwischen der Naturbetrachtung des Malers und des Naturforschers. Die Behauptung, dass die eine Betrachtungsweise der Tod der andern sei, wird von Fanatikern zweier Parteien vertreten; die Kluft wird erweitert durch den Vorwurf hier der Geistesschwäche, dort der Gottlosigkeit. Ein Naturforscher mit künstlerischem oder poetischem Sinn kann uns lehren, dass eine Vereinigung beider Betrachtungsweisen möglich ist, welche beide Vorwürfe aufhebt und den Satz widerlegt, dass nur der Irrtum das Leben, und das Wissen der Tod sei.

Ein vergangenes Geschlecht fand sein religiöses Ideal in den aus Metapher und Projektion zusammengesetzten Gebilden der griechischen, römischen, deutschen Mythologie; ein der Vergangenheit angehöriges in apokalyptischen Nebelbildern. Dass die in mythologischen Illusionen anzutreffende subjektive Wahrheit, ihr idealer und göttlicher Gehalt, nirgends seinen Ursprung hat als in dem anbetenden Bewusstsein, zeigt sich bei der Analyse jeder der Idealgestalten, welche die edelsten Stämme des Menschengeschlechts Jahrhunderte lang erquickt haben und den Gegenstand ihrer frühesten Poesien bildeten. Keine von ihnen enthält etwas andres, als was die Seele an sich selbst erfuhr, Edelmut, Hülfsbereitschaft, Gerechtigkeit, und daneben, trotz der Verneinung menschlicher Beschränktheit, manche menschliche Schwäche. Auch war ihr ethischer Gehalt nicht stabil, sondern verschieden nach Zeiten, Gegenden und Individuen; genau so verschieden, wie der ethische Gehalt und das Erkenntnisvermögen der Menschen, die an jene Illusionen glaubten. Beschränkt waren sie, bei ihrer Vielheit, auch durch eine gewisse Einseitigkeit; denn bestimmte Funktionen in der Natur und in der Menschenseele verliehen ihnen einen charakteristischen Typus. Gestalten wie Poseidon, Demeter, Iris, Ares, Aphrodite, Erinnys, deren Beschränktheit dem religiösen Interesse Abbruch thut, dienen durch ihre Mannigfaltigkeit und Definiertheit in hohem Masse dem Interesse der Poesie. Dass solche Beschränktheit ungöttlich ist, ist eine zum Monotheismus drängende Erkenntnis; dieselbe liegt so nahe, dass die Germanen, die Griechen, die Römer und in schwächerem Masse auch die vedischen Inder zur Idee eines obersten Gottes auch ohne massgebende priesterliche Führung gelangt sind. Aber nicht einem Volke als solchem, sondern hervorragenden Führern und Wohlthätern verdankt die Menschheit eine Realisierung der Gottesidee, welche alle die überlieferten, engen Formen sprengt und alle überlieferten Namen verwirft; und nur ein derartiger, hoch idealisierter Gott vermag das Gefühl zu erregen: Namen nennen ihn nicht. Es lässt sich schwer behaupten, dass dies Gefühl heute Gemeingut der Christenheit sei, und noch schwerer, dass es jemals Gemeingut der Menschheit und Ausgangspunkt religiöser Entwicklung gewesen.

Die fortgesetzte ethische Reinigung und Bereicherung mythologischer Illusionen ist eine Idealisierung von Idealen; da Idealisierung hier gleichbedeutend mit Realisierung ist, wird dieser Ausdruck niemanden befremden. Andre Idealisierungen sind von der gläubigen Poesie an historischen Personen vollzogen worden. Die Überlieferungen der deutschen Heldenzeit, z. B. von Theoderich dem Grossen, wurden lange Zeit mit derselben Gläubigkeit aufgenommen, wie heute die Erzählungen aus der israelitischen Urgeschichte. Erst seitdem die klassische Philologie der Kulturgeschichte und Theologie den Begriff des Mythus geliefert hat, ist mancher ohne ausreichenden Grund von Jugend auf daran gewöhnt worden, Namen wie Agamemnon und Diomedes für unhistorisch zu halten; früher war man so frei von solchem Skepticismus, dass ernsthafte Gelehrte das Nibelungenlied als historische Quelle benutzten. Aber bei aller Gläubigkeit hat das die Tradition hegende Volk seine Helden mit der grössten dichterischen Freiheit behandelt. Dietrich von Bern hat in der Sage alle historischen Beziehungen verloren mit Ausnahme der Eroberung von Italien; er ist am Hofe Attilas gedacht worden, der zwei Generationen vor ihm lebte, und als Gegner Ermanrichs, der einhundert

[1]) drç. A. Ludwig, Die Mantralitteratur und das alte Indien. Prag 1878. S. 36 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Berichtigung. Seite 32 Zeile 4 ist statt „poetischem“ zu lesen „prophetischem.“

estattet worden mit den idealen Eigenschaften deutschen Heldensage über menschliches Mass e Bezüge des Gottes Donar auf ihn übertrug. rvierte Wirklichkeit, sondern Projektion des in der Seele des Volkes lebendich lebte auf eine durch den Nebel der Vorzeit hindurchschimmernde Heldengestalt. Wenn man die Helden Homers, der indischen Epen und des persischen Königsbuchs unter den gleichen Gesichtspunkt stellt, darf man ziemlich sicher sein, sie in der richtigen Beleuchtung zu sehn, auch wenn ihre historischen oder mythologischen Beziehungen gleichmässig unsicher bleiben. Mit der Idealisierung nicht nationaler Charaktere, z. B. des Attila bei Germanen, des Artus bei Romanen, des Alexander bei Orientalen, ist die Nationalisierung fremder Götter zu vergleichen; auf die Cyprische Aphrodite und die Ephesische Diana haben Griechen ein griechisches Ideal projiciert. Auch historischen Personen ist in den Religionen ähnliches widerfahren; durch die Zarathustralegende und durch den Buddhaglauben ist auf die historischen Träger dieser Namen ein fast undurchdringlicher mythologischer Nebel projiciert worden. Heilige der katholischen Kirche sind durch Projektion einer mystischen Idee idealisierte historische Personen; je weniger objektiv beglaubigten Inhalt das Bild der Mutter Jesu hat, um so aufnahmefähiger ist dies Gefäss für einen Inhalt, der nur subjektiv beglaubigt ist. So tritt vor die Mutter Gottes von Kevlaar der Kranke und projiciert auf das hohe Frauenbild den Glauben seines Herzens. In der Hand hält er das Wachsherz, das Symbol eines Schmerzes, der nicht mehr auf dieser Erde, sondern nur noch bei der Mutter Gottes Ruhe finden kann. Krank ging er aus seiner Kammer den Weg zur Kapelle, weil sein Glaube ihn lehrte, dass man äusserlich das vollziehen müsse, was in Wahrheit nur innerlich vollzogen werden kann. Verständige Priester schauen ihn mitleidig an, wie er dasteht, in der Hand die Metapher und vor sich die Projektion; sie empfinden, wie er Irrtum und Wahrheit, nichtige Form und ewigen Gehalt der Religion in erschütterndem Gleichnisse darstellt.

Ausser mythologischen und historischen Personen werden von der ältesten, gläubigen Poesie auch Mythen idealisiert. Der Sieg der Lyra über die Flöte wurde mythisch erzählt als Sieg des Apollo über Marsyas. Da man auf den Gott die Idee der Gerechtigkeit projicierte, fragte man nach der Schuld des Marsyas; indem man seinen Tod als Strafe der Überhebung auffasste, gab man jenem Mythus ethischen Gehalt und erhob ihn zu einem Paradigma. Von dem Schicksal der Niobe, deren Kinder den Pfeilen der Lichtgötter erlagen, sagt Welcker, dass der Mythus die Tragödie der Natur in eine menschliche umwandelte; nach dem für Auflösung der Mythen hier angewendeten Schema würde dies heissen: der elementare, d. h. auf einer Metapher beruhende Mythus wurde dadurch idealisiert, dass er aufgefasst wurde als Paradigma für das Schicksal stolzen irdischen Glückes. Eine Zeit, welche neue Gedanken zunächst nur im Bilde, in der Form der Metapher aufzufassen vermochte, hat sicherlich ethische Wahrheiten mit Vorliebe, wenn nicht ausschliesslich, in der Form des Paradigmas angeschaut, die noch heute viel eindringlicher wirkt als die abstrakte Lehre. Die Erzählung von Herkules am Scheidewege ist noch immer lehrreich wie zur Zeit des Prodikos; bedeutungsreicher als der Lehrsatz, dass Stimmengleichheit der Richter den Angeklagten freispricht, ist das Eingreifen der Athene in den Process des Orestes. Es ist daher nicht Zufall, dass unter den Christusreden die Gleichnisse einen so grossen Raum einnehmen. Wenn die griechische Götter- und Heldensage nicht voll gewesen wäre von lehrreichen Paradigmen, so hätte sie nicht den Tragödiendichtern eine unerschöpfliche Fundgrube bieten können; schon dieser Hinweis lässt erkennen, dass das Eingehen auf diesen Gegenstand die Grenzen dieser Abhandlung überschreiten würde. Daher kann hier nur gesagt werden, dass alle Mythen, die sich auf das innere Leben beziehen, auf Projektion beruhen, und dass die Projektion teils als Idealisierung eines Naturmythus auftritt, wie in der Geschichte der Niobe, des Prometheus, des Titanenkampfes, teils als frei erfundenes Paradigma, wie in der Erzählung von dem calculus Minervae. Und da die gesamte nationale Sage sich aus nationalen Idealgestalten und deren mythischen Thaten zusammensetzt, so ergiebt sich am Schlusse, wie zur Probe, eine Wahrheit, die von vornherein feststand, dass nämlich alle volkstümliche Poesie und nicht offenbarte Religion ein Spiegelbild der Volksseele ist. Wäre die Poesie nicht dies, sondern wäre sie nur ein durch die Erinnerung verschöntes Bild der Wirklichkeit, so hätte sie nichts Erhebendes gehabt für eine Zeit, in der die poetischen Stoffe entstanden und so mächtig wirkten, dass sie nicht nur populär, sondern national wurden. Sie hätte keine Zuflucht geboten aus dem Gefühle der beschränkten, lastenden Wirklichkeit in ein freieres Reich der Phantasie, hätte nicht aus dem Staube erhoben zu den Gefilden hoher Ahnen, wäre keine Poesie gewesen. Nicht aus dem Leben des Volkes ist sie geschöpft, sondern aus der Seele des Volkes projiciert; die Dichter machen aufmerksam auf den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit, wenn sie sagen, dass niemand das Geschilderte leisten könne, „wie jetzt die Menschen sind.“ Sie würden ihre Zuhörer durch diesen Hinweis übel erbauen, wenn nicht das, was sie erzählen, den Hörern „aus der Seele gesprochen“ wäre. So aber ist, was sie vortragen, das Ideal ihrer Hörer; der historischen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

eines Olympiasiegers, sondern mit der ein
Ideen sind nicht von aussen gewonnen, du
gläubigen Inder unter „Schauen“ [1]) verstand
und poetischem Schauen einzig zu verstehn
subjektiv erkennbarer Ideen, welche trotz ihrer subjektiven Natur doch der Willkür dadurch entrückt sind, dass sie nicht individueller Besitz, sondern Gemeingut und Funktion des gesamten Erkenntnisvermögens der Menschheit sind. Nur die brahmanische Form des Offenbarungsglaubens steht der Meinung entgegen, dass für das Menschengeschlecht das Wort gelte: Erquickung hast du nicht gewonnen, wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt. Brahmanen halten noch heute den Veda, mit Einschluss der Accente, für ein offenbartes Buch und finden in ihm, indem sie ihn unhistorisch lesen, eine subjektive Wahrheit, ihre von den religiösen Ideen der vedischen Zeit sehr verschiedene religiöse Idee wieder. Diese Art, ein Buch zu lesen, beruht auf Projektion; ihr Ergebnis ist nicht Verständnis, sondern Idealisierung des Textes. In gleicher Weise lassen mythologische Illusionen eine doppelte Betrachtungsweise zu: die religiöse, welche eine subjektive Wahrheit in ihnen findet, und die wissenschaftliche, welche objektive Wahrheit sucht. Der Unterschied ist derselbe, wie zwischen der Naturbetrachtung des Malers und des Naturforschers. Die Behauptung, dass die eine Betrachtungsweise der Tod der andern sei, wird von Fanatikern zweier Parteien vertreten; die Kluft wird erweitert durch den Vorwurf hier der Geistesschwäche, dort der Gottlosigkeit. Ein Naturforscher mit künstlerischem oder poetischem Sinn kann uns lehren, dass eine Vereinigung beider Betrachtungsweisen möglich ist, welche beide Vorwürfe aufhebt und den Satz widerlegt, dass nur der Irrtum das Leben, und das Wissen der Tod sei.

Ein vergangenes Geschlecht fand sein religiöses Ideal in den aus Metapher und Projektion zusammengesetzten Gebilden der griechischen, römischen, deutschen Mythologie; ein der Vergangenheit angehöriges in apokalyptischen Nebelbildern. Dass die in mythologischen Illusionen anzutreffende subjektive Wahrheit, ihr idealer und göttlicher Gehalt, nirgends seinen Ursprung hat als in dem anbetenden Bewusstsein, zeigt sich bei der Analyse jeder der Idealgestalten, welche die edelsten Stämme des Menschengeschlechts Jahrhunderte lang erquickt haben und den Gegenstand ihrer frühesten Poesien bildeten. Keine von ihnen enthält etwas andres, als was die Seele an sich selbst erfuhr, Edelmut, Hülfsbereitschaft, Gerechtigkeit, und daneben, trotz der Verneinung menschlicher Beschränktheit, manche menschliche Schwäche. Auch war ihr ethischer Gehalt nicht stabil, sondern verschieden nach Zeiten, Gegenden und Individuen; genau so verschieden, wie der ethische Gehalt und das Erkenntnisvermögen der Menschen, die an jene Illusionen glaubten. Beschränkt waren sie, bei ihrer Vielheit, auch durch eine gewisse Einseitigkeit; denn bestimmte Funktionen in der Natur und in der Menschenseele verliehen ihnen einen charakteristischen Typus. Gestalten wie Poseidon, Demeter, Iris, Ares, Aphrodite, Erinnys, deren Beschränktheit dem religiösen Interesse Abbruch thut, dienen durch ihre Mannigfaltigkeit und Definiertheit in hohem Masse dem Interesse der Poesie. Dass solche Beschränktheit ungöttlich ist, ist eine zum Monotheismus drängende Erkenntnis; dieselbe liegt so nahe, dass die Germanen, die Griechen, die Römer und in schwächerem Masse auch die vedischen Inder zur Idee eines obersten Gottes auch ohne massgebende priesterliche Führung gelangt sind. Aber nicht einem Volke als solchem, sondern hervorragenden Führern und Wohlthätern verdankt die Menschheit eine Realisierung der Gottesidee, welche alle die überlieferten, engen Formen sprengt und alle überlieferten Namen verwirft; und nur ein derartiger, hoch idealisierter Gott vermag das Gefühl zu erregen: Namen nennen ihn nicht. Es lässt sich schwer behaupten, dass dies Gefühl heute Gemeingut der Christenheit sei, und noch schwerer, dass es jemals Gemeingut der Menschheit und Ausgangspunkt religiöser Entwicklung gewesen.

Die fortgesetzte ethische Reinigung und Bereicherung mythologischer Illusionen ist eine Idealisierung von Idealen; da Idealisierung hier gleichbedeutend mit Realisierung ist, wird dieser Ausdruck niemanden befremden. Andre Idealisierungen sind von der gläubigen Poesie an historischen Personen vollzogen worden. Die Überlieferungen der deutschen Heldenzeit, z. B. von Theoderich dem Grossen, wurden lange Zeit mit derselben Gläubigkeit aufgenommen, wie heute die Erzählungen aus der israelitischen Urgeschichte. Erst seitdem die klassische Philologie der Kulturgeschichte und Theologie den Begriff des Mythus geliefert hat, ist mancher ohne ausreichenden Grund von Jugend auf daran gewöhnt worden, Namen wie Agamemnon und Diomedes für unhistorisch zu halten; früher war man so frei von solchem Skepticismus, dass ernsthafte Gelehrte das Nibelungenlied als historische Quelle benutzten. Aber bei aller Gläubigkeit hat das die Tradition hegende Volk seine Helden mit der grössten dichterischen Freiheit behandelt. Dietrich von Bern hat in der Sage alle historischen Beziehungen verloren mit Ausnahme der Eroberung von Italien; er ist am Hofe Attilas gedacht worden, der zwei Generationen vor ihm lebte, und als Gegner Ermanrichs, der einhundert

[1]) drç. A. Ludwig, Die Mantralitteratur und das alte Indien. Prag 1878. S. 36 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und fünfzig Jahre vor ihm starb. Dafür aber ist er ausgestattet worden mit den idealen Eigenschaften eines germanischen Helden und als mächtigste Gestalt der deutschen Heldensage über menschliches Mass hinausgewachsen, sodass das sinkende Heidentum mythische Bezüge des Gottes Donar auf ihn übertrug. Was die Überlieferung von ihm meldet, ist also nicht konservierte Wirklichkeit, sondern Projektion des in der Seele des Volkes lebenden Ideals auf eine durch den Nebel der Vorzeit hindurchschimmernde Heldengestalt. Wenn man die Helden Homers, der indischen Epen und des persischen Königsbuchs unter den gleichen Gesichtspunkt stellt, darf man ziemlich sicher sein, sie in der richtigen Beleuchtung zu sehn, auch wenn ihre historischen oder mythologischen Beziehungen gleichmässig unsicher bleiben. Mit der Idealisierung nicht nationaler Charaktere, z. B. des Attila bei Germanen, des Artus bei Romanen, des Alexander bei Orientalen, ist die Nationalisierung fremder Götter zu vergleichen; auf die Cyprische Aphrodite und die Ephesische Diana haben Griechen ein griechisches Ideal projiciert. Auch historischen Personen ist in den Religionen ähnliches widerfahren; durch die Zarathustralegende und durch den Buddhaglauben ist auf die historischen Träger dieser Namen ein fast undurchdringlicher mythologischer Nebel projiciert worden. Heilige der katholischen Kirche sind durch Projektion einer mystischen Idee idealisierte historische Personen; je weniger objektiv beglaubigten Inhalt das Bild der Mutter Jesu hat, um so aufnahmefähiger ist dies Gefäss für einen Inhalt, der nur subjektiv beglaubigt ist. So tritt vor die Mutter Gottes von Kevlaar der Kranke und projiciert auf das hohe Frauenbild den Glauben seines Herzens. In der Hand hält er das Wachsherz, das Symbol eines Schmerzes, der nicht mehr auf dieser Erde, sondern nur noch bei der Mutter Gottes Ruhe finden kann. Krank ging er aus seiner Kammer den Weg zur Kapelle, weil sein Glaube ihn lehrte, dass man äusserlich das vollziehen müsse, was in Wahrheit nur innerlich vollzogen werden kann. Verständige Priester schauen ihn mitleidig an, wie er dasteht, in der Hand die Metapher und vor sich die Projektion; sie empfinden, wie er Irrtum und Wahrheit, nichtige Form und ewigen Gehalt der Religion in erschütterndem Gleichnisse darstellt.

Ausser mythologischen und historischen Personen werden von der ältesten, gläubigen Poesie auch Mythen idealisiert. Der Sieg der Lyra über die Flöte wurde mythisch erzählt als Sieg des Apollo über Marsyas. Da man auf den Gott die Idee der Gerechtigkeit projicierte, fragte man nach der Schuld des Marsyas; indem man seinen Tod als Strafe der Überhebung auffasste, gab man jenem Mythus ethischen Gehalt und erhob ihn zu einem Paradigma. Von dem Schicksal der Niobe, deren Kinder den Pfeilen der Lichtgötter erlagen, sagt Welcker, dass der Mythus die Tragödie der Natur in eine menschliche umwandelte; nach dem für Auflösung der Mythen hier angewendeten Schema würde dies heissen: der elementare, d. h. auf einer Metapher beruhende Mythus wurde dadurch idealisiert, dass er aufgefasst wurde als Paradigma für das Schicksal stolzen irdischen Glückes. Eine Zeit, welche neue Gedanken zunächst nur im Bilde, in der Form der Metapher aufzufassen vermochte, hat sicherlich ethische Wahrheiten mit Vorliebe, wenn nicht ausschliesslich, in der Form des Paradigmas angeschaut, die noch heute viel eindringlicher wirkt als die abstrakte Lehre. Die Erzählung von Herkules am Scheidewege ist noch immer lehrreich wie zur Zeit des Prodikos; bedeutungsreicher als der Lehrsatz, dass Stimmengleichheit der Richter den Angeklagten freispricht, ist das Eingreifen der Athene in den Process des Orestes. Es ist daher nicht Zufall, dass unter den Christusreden die Gleichnisse einen so grossen Raum einnehmen. Wenn die griechische Götter- und Heldensage nicht voll gewesen wäre von lehrreichen Paradigmen, so hätte sie nicht den Tragödiendichtern eine unerschöpfliche Fundgrube bieten können; schon dieser Hinweis lässt erkennen, dass das Eingehen auf diesen Gegenstand die Grenzen dieser Abhandlung überschreiten würde. Daher kann hier nur gesagt werden, dass alle Mythen, die sich auf das innere Leben beziehen, auf Projektion beruhen, und dass die Projektion teils als Idealisierung eines Naturmythus auftritt, wie in der Geschichte der Niobe, des Prometheus, des Titanenkampfes, teils als frei erfundenes Paradigma, wie in der Erzählung von dem calculus Minervae. Und da die gesamte nationale Sage sich aus nationalen Idealgestalten und deren mythischen Thaten zusammensetzt, so ergiebt sich am Schlusse, wie zur Probe, eine Wahrheit, die von vornherein feststand, dass nämlich alle volkstümliche Poesie und nicht offenbarte Religion ein Spiegelbild der Volksseele ist. Wäre die Poesie nicht dies, sondern wäre sie nur ein durch die Erinnerung verschöntes Bild der Wirklichkeit, so hätte sie nichts Erhebendes gehabt für eine Zeit, in der die poetischen Stoffe entstanden und so mächtig wirkten, dass sie nicht nur populär, sondern national wurden. Sie hätte keine Zuflucht geboten aus dem Gefühle der beschränkten, lastenden Wirklichkeit in ein freieres Reich der Phantasie, hätte nicht aus dem Staube erhoben zu den Gefilden hoher Ahnen, wäre keine Poesie gewesen. Nicht aus dem Leben des Volkes ist sie geschöpft, sondern aus der Seele des Volkes projiciert; die Dichter machen aufmerksam auf den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit, wenn sie sagen, dass niemand das Geschilderte leisten könne, „wie jetzt die Menschen sind.“ Sie würden ihre Zuhörer durch diesen Hinweis übel erbauen, wenn nicht das, was sie erzählen, den Hörern „aus der Seele gesprochen“ wäre. So aber ist, was sie vortragen, das Ideal ihrer Hörer; der historischen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wirklichkeit zwar nicht gleich, aber ähnlich, wie die Platonische Idee dem Exemplare der Gattung ähnlich ist. Denn der Nationalgeist gleicht einer schöpferisch thätigen, sich selbst zur konkreten Erscheinung herausarbeitenden Idee, die unter der Ungunst der Verhältnisse, in einem spröden Materiale sich nicht zur idealen Wirklichkeit, sondern nur zu einer zufälligen, historischen herauszuarbeiten vermag, während ihr doch ihr eigenes Bild als das Ideal, nach dem sie modelliert, im Spiegel der Poesie gegenübersteht. Diesen Vergleich kann man gelten lassen auch wenn man nicht die Illusion derer teilt, welche in dem Volksgeiste eine instinktiv auf dem richtigen Wege vorwärts drängende Macht sehn, sondern vielmehr der Meinung ist, dass wie alle elementaren Mächte so auch diese nur durch die Concentration und Klarheit des Geistes hochbegabter Individuen dazu angeleitet werden kann, ein segensreiches Gebild zu gestalten. Nicht weil ein gütiges Geschick das hellenische Volk mit der begabtesten Kinderseele ausstattete, sondern weil es ihm zur Entwicklung derselben die bevorzugtesten Geister als Förderer und Lehrer gab, sind die Griechen allein unter allen Völkern dazu gelangt, die aus der eignen Seele auf Erde, Meer und Himmel projicierte Götterwelt fortschreitend mit der eignen Entwicklung ästhetisch und ethisch zu vervollkommnen, die gewonnenen klar definierten und mit den Formen der Schönheit umgossenen Göttertypen in mannigfaltige und bedeutungsvolle Beziehungen zu einander und zur Menschenwelt zu setzen und solches Material in einer Poesie und bildenden Kunst zu verwerten, welche für alle echten Bestrebungen der Nachwelt massgebend geworden ist. Nachdem man seit Hamann und Herder in der Volkspoesie, seit Wolf in der Entstehung des Epos, seit Bopp, Grimm und Humboldt in der Sprachentwicklung einen unbewusst schaffenden Geist erkannt, aber in der Homerischen Frage, der Nibelungenfrage und noch mancher andern näher liegenden Frage der Elementarmacht des Masseninstinkts einen zu grossen Spielraum zugestanden hat, liegt es nahe sich zu erinnern, welcher Anteil an der Kulturentwicklung den Persönlichkeiten zukommt. Wie die Weltgeschichte die Tendenz hat, Zeitströmungen und insbesondre die tiefem Bedürfnis entsprungenen, einer neuen Zeit entgegendrängenden Bestrebungen in Persönlichkeiten zusammenzufassen und erst in diesen zu klarem Selbstbewusstsein und Erfolg, zu ideeller und praktischer Verwirklichung zu bringen, so werden auch in der Kulturgeschichte die epochemachenden Leistungen nicht den Massen, mögen sie auch in diesen noch so wohl vorbereitet sein, sondern den Persönlichkeiten verdankt. Der Gang der Poesie ist der, dass die unbewusst geschaffenen Erzeugnisse der Massen, die oftmals der Vernunft und Schönheit widersprechen, zunächst verarbeitet und veredelt, erst voll verwirklicht und dann überwunden werden durch die freie That geistiger Individuen. In der Menschenseele bekämpfen sich die Empfindungen der Gottähnlichkeit und der Endlichkeit. Jene zeigt sich, wenn die Erkenntnis sich nahe dünkt dem Spiegel ewiger Wahrheit, oder die Phantasie sich mit kühnem Flug und hoffnungsvoll zum Ewigen erweitert; mit der andern fühlt der Mensch sich dem Wurme ähnlich, der im Staube lebt, und den des Wandrers Tritt vernichtet und begräbt. In der letzteren wurzelt der superstitiöse Trieb, welcher Offenbarung und Erlösung von aussen erwartet; in der ersteren der autonome Dünkel, welcher aus der Tiefe des Selbstbewusstseins die Erkenntnis der Ideale zu schöpfen glaubt und in ihnen die Gewähr für einen Zweck des Daseins und die Beruhigung für Leben und Sterben zu finden hofft. Propheten und Dichter treten hier hülfreich ein; die ersteren, indem sie dem superstitiösen Triebe die selbstgeschaffenen, sittlich unvollkommenen Trugbilder, über welche der Masseninstinkt nicht hinauskommt, veredeln oder ihn von denselben ablenken und das Abhängigkeitsgefühl und Abhängigkeitsbedürfnis auf ein den Ideen der Wahrheit, Güte und Schönheit entsprechenderes Gottesideal hinweisen; die letzteren, indem sie Menschheitsideale realisieren, welche denselben Ideen entsprechen und das zu erstrebende Ziel, den Sieg des Vernünftigen und Guten, in Bildern nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus dem Lande der Verheissung anschauen lassen. Wie oben gesagt, sind die höchsten Funktionen des unbewussten Erkenntnisvermögens so wenig wie die Axiome des Denkens von unserem Willen abhängig, sondern drängen sich uns auf mit elementarer Gewalt. Wahren Dichtern oder wahren Propheten steht darum auch der autonomste Dünkel wehrlos gegenüber. Deshalb, und nicht weil die Differenz zwischen seiner empirischen Beschaffenheit und dem Ideale von jedem eines Ideals fähigen Menschen empfunden wird, siegt über uns die nicht aus unserem Bewusstsein geschöpfte Erkenntnis, dass Gott die Liebe, und somit die Gnade und nicht die Rache oberste Instanz ist. Diese Erkenntnis kann nicht verdunkelt werden durch die Einsicht, dass von den beiden Vermögen, welche am meisten dazu angethan sind, den Menschen über sich selbst zu erheben und das Unsterbliche in ihm zu befrein, Poesie und Religion, das eine und vielleicht auch das andre in seinen ersten Anfängen als ein Werk menschlicher Beschränktheit, als ein Symptom unsrer Endlichkeit sich darstellt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wirklichkeit zwar nicht glei dem Exemplare der Gattung ähnlich
ist. Denn der Nationalgeist n selbst zur konkreten Erscheinung
herausarbeitenden Idee, die em spröden Materiale sich nicht zur
idealen Wirklichkeit, sonder rauszuarbeiten vermag, während ihr
doch ihr eigenes Bild als das l der Poesie gegenübersteht. Diesen
Vergleich kann man gelten la rer teilt, welche in dem Volksgeiste
eine instinktiv auf dem richti , sondern vielmehr der Meinung ist,
dass wie alle elementaren Mä ation und Klarheit des Geistes hoch-
begabter Individuen dazu ang ebild zu gestalten. Nicht weil ein
gütiges Geschick das hellenisc usstattete, sondern weil es ihm zur
Entwicklung derselben die be hrer gab, sind die Griechen allein
unter allen Völkern dazu gela eer und Himmel projicierte Götter-
welt fortschreitend mit der eig u vervollkommnen, die gewonnenen
klar definierten und mit den F en in mannigfaltige und bedeutungs-
volle Beziehungen zu einander lches Material in einer Poesie und
bildenden Kunst zu verwerten, Nachwelt massgebend geworden ist.
Nachdem man seit Hamann u in der Entstehung des Epos, seit
Bopp, Grimm und Humboldt in schaffenden Geist erkannt, aber in
der Homerischen Frage, der Nib er liegenden Frage der Elementar-
macht des Masseninstinkts eine liegt es nahe sich zu erinnern,
welcher Anteil an der Kulturentw Vie die Weltgeschichte die Tendenz
hat, Zeitströmungen und insbeso ner neuen Zeit entgegendrängenden
Bestrebungen in Persönlichkeite zu klarem Selbstbewusstsein und
Erfolg, zu ideeller und praktisch auch in der Kulturgeschichte die
epochemachenden Leistungen ni n noch so wohl vorbereitet sein,
sondern den Persönlichkeiten ve dass die unbewusst geschaffenen
Erzeugnisse der Massen, die oft rechen, zunächst verarbeitet und
veredelt, erst voll verwirklicht freie That geistiger Individuen.
In der Menschenseele bekämpfen keit und der Endlichkeit. Jene
zeigt sich, wenn die Erkenntnis s eit, oder die Phantasie sich mit
kühnem Flug und hoffnungsvoll z lt der Mensch sich dem Wurme
ähnlich, der im Staube lebt, und gräbt. In der letzteren wurzelt
der superstitiöse Trieb, welcher Of et; in der ersteren der autonome
Dünkel, welcher aus der Tiefe de eale zu schöpfen glaubt und in
ihnen die Gewähr für einen Zweck en und Sterben zu finden hofft.
Propheten und Dichter treten hier superstitiösen Triebe die selbst-
geschaffenen, sittlich unvollkomme stinkt nicht hinauskommt, ver-
edeln oder ihn von denselben ab Abhängigkeitsbedürfnis auf ein
den Ideen der Wahrheit, Güte un hinweisen; die letzteren, indem
sie Menschheitsideale realisieren, w s zu erstrebende Ziel, den Sieg
des Vernünftigen und Guten, in Bil us dem Lande der Verheissung
anschauen lassen. Wie oben gesag ewussten Erkenntnisvermögens
so wenig wie die Axiome des Den ern drängen sich uns auf mit
elementarer Gewalt. Wahren Dicht auch der autonomste Dünkel
wehrlos gegenüber. Deshalb, und mpirischen Beschaffenheit und
dem Ideale von jedem eines Ideals f er uns die nicht aus unserem
Bewusstsein geschöpfte Erkenntnis, und nicht die Rache oberste
Instanz ist. Diese Erkenntnis kann ht, dass von den beiden Ver-
mögen, welche am meisten dazu ang zu erheben und das Unsterb-
liche in ihm zu befrein, Poesie un das andre in seinen ersten
Anfängen als ein Werk menschlicher Endlichkeit sich darstellt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf