

Zur Geschichte der mythologischen Wissenschaft.¹⁾

Von Dr. R. Fritzsche.

Die Frage nach dem Wesen der Mythologie und die damit zusammenhängende, im Grunde zusammenfallende nach dem Ursprunge der Naturreligionen gehört zu den Fragen, deren Beantwortung den Menschen immer am Herzen liegen wird, solange von den unserer Erkenntnis zugänglichen Objekten der Mensch selbst das interessanteste bleiben wird. Es ist eine kulturgeschichtliche Frage, die bis in die ersten Anfänge der Kultur, ja bis zu den Anfängen des Menschen selbst zurückgreift. Sie bezieht sich auf eine höchst eigentümliche und wunderbare Schöpfung des Menschen, die in die Entwicklung der menschlichen Bildung fördernd und hemmend, stets aber auf das Nachdrücklichste eingegriffen hat und noch immer eingreift. Innerhalb der durch Erfahrung gegebenen objektiven Welt schuf die Phantasie ein eigentümliches Gebiet des Menschlichen, das die Menschen selbst nicht als menschlich erkannten, sondern als übermenschlich, übernatürlich oder göttlich zum Menschlichen in Gegensatz brachten. Dies war die früheste Umgestaltung, die der Mensch mit seiner Umgebung vornahm. Lange ehe die Natur die äusseren Spuren schöpferischer Menschenthätigkeit trug, war sie für das innere Auge verwandelt durch einen übergeworfenen Zauberschleier religiöser Phantasie. Bei Wilden, die noch keinen Baum pflanzen und keine Quelle fassen, trifft der Reisende Bäume und Quellen, die durch Menschen etwas anderes geworden sind, als was sie an sich sind: sie sind heilig. Mit geringen Abänderungen gilt noch heute, was vor achtzehn Jahrhunderten geschrieben wurde: „Man kann wohl Städte finden ohne Mauern, ohne Litteratur, ohne Könige, ohne Häuser, ohne Schatzkammern, ohne Münzen, ohne Theater und Ringschulen; aber eine Stadt ohne Heiligtum und ohne Gottheit, ohne Gebete, ohne Eide, ohne Weissagungen, ohne Opfer zur Erlangung von Gütern und Abwendung von Übeln, eine solche Stadt hat noch niemand gesehen und wird niemand sehn.“²⁾ Nirgends giebt es ein Land, wo nicht Objekte zu finden wären, die durch religiöse Phantasie verwandelt sind; nirgends einen Ort, wo nicht Vorgänge, deren unabwendbare Gesetzmässigkeit die kosmische Dynamik, Physik und Meteorologie erkennt, als freie Thaten eines menschenähnlichen und in menschlicher Weise bestimmbar Willens gedacht, durch Bitten herbeigeführt und abgewendet würden. Allenthalben, wo Menschen sind, ist der sichtbaren Welt eine zweite, unsichtbare und doch von menschenähnlichen Gestalten belebte übergeordnet; eine allumfassende Hypothese, aus der für alle Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens die Erklärungen fliessen. Von allen Menschenschöpfungen ist dies die bei weitem merkwürdigste, folgenreichste und auch älteste nicht nächst, sondern unmittelbar neben der Sprache, mit deren Anfängen die Anfänge mythischen Denkens untrennbar verknüpft sind.

Im Nachstehenden ist der Versuch gemacht, die geschichtliche Entwicklung der Ansichten über Ursprung und Wesen der mythologischen jenseitigen Welt darzustellen, soweit diese Ansichten an der Betrachtung der griechischen und verwandter Mythologien sich entwickelt haben. Ehe diese Ansichten vorgeführt werden, soll jedoch eine kurze Beschreibung des Gegenstandes, auf den sie sich beziehen, versucht werden.

Die Menschen wohnen nach dem Zeugnisse der Sinne in einer eng begrenzten Welt. Erde und Himmel, eine Ebene und eine Kugelfläche, umgrenzen dieselbe den Weisen alter Kulturvölker; Unweisen rückt die Peripherie der durch Erfahrung gegebenen, empirischen Welt in ahnungsvollere Nähe. In drei Beziehungen entsteht der Schein einer engen Begrenztheit der Welt; in Beziehung auf den Raum, die Zeit und die Kausalität. Der Schein räumlicher Begrenztheit ist der Augenschein. Der Schein enger zeitlicher Begrenzung wird hervorgebracht durch die Kürze des Einzellebens, durch nur kurze historische Erinnerung und kurze Sehweite in die Zukunft. Kausalitätsreihen enden dem Unerfahrenen fast unmittelbar im Reiche

¹⁾ Zur Mitteilung gelangen nachstehend nur die ersten Abschnitte der zur Veröffentlichung an anderer Stelle geschriebenen, für diesen Ort zu weitschichtigen Abhandlung. — ²⁾ Plut. adv. Colot. 31.

des Unbekannten. An der Peripherie der Erfahrung, der räumlichen, zeitlichen und kausalen, beginnt die jenseitige Welt der imaginären Thatsachen. In dieser Welt erscheinen lebende Bilder von erkennbarem Ursprunge; Bilder, die sich äusserlich aus dem Formenmateriale der Erfahrungswelt, aus menschlichen und tierischen Formen zusammensetzen, und innerlich ausgestattet sind mit der Psychologie der Menschenbrust. Dem prüfend herantretenden Betrachter stellen sie sich also zunächst, nach ihrer äusseren Erscheinung, dar als Produkte des überwiegend auf dem Gesichtssinne beruhenden Vorstellungsvermögens und gewisser sich auf die allernächstliegende Analogie stützender Urteile, somit als Menschenschöpfungen, die er als solche auch innerlich zu verstehen hoffen darf, da er selbst dem Geiste verwandt ist, der sie hervorgebracht hat. Ihren Erzeugern aber treten sie als Realitäten gegenüber, und zwar als Realitäten von eigentümlichem, jenseitigem oder transcendentem Charakter. Zwar sind die Bewohner himmlischer, unterirdischer und unterseeischer Räume gestaltet wie Menschen und den Bestimmtheiten des Geschlechts und Charakters unterworfen, welche die Persönlichkeit ausmachen; ihre Ausstattung an Kleidung und Rüstung, Waffen und Werkzeug, Ross und Wagen gleicht menschlicher Ausstattung; identisch mit allbekanntem Naturscheinungen ist der physikalische Apparat, mit dem sie ausgestattet sind, z. B. das weisse Licht, in dem Ormuzd und andre Götter thronen; die Götter verhüllende Nebelwolke und Rauchsäule, die Finsternis und Kälte der nordischen, die Feuersglut der südlichen Hölle. Aber der Vorzug, dass sie nicht unter den harten Bedingungen wirklicher Existenz stehn, sondern in der gefälligeren Welt des Traumes bleiben, verleiht ihnen das Immaterielle und Allgegenwärtige des Traumbildes, befreit sie von der Gebundenheit an Ort und Zeit, Mass, Gewicht und Kohäsion. Und bei aller Ungebundenheit sind sie doch das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen. Denn der Umstand, dass sie nicht Gedanken eines Einzelnen, sondern Gedanken einer Gesamtheit sind, verschafft ihnen das, was die Gattung vor dem Individuum voraus hat, den Vorzug unbegrenzter Dauer, und lässt sie in der That geeignet erscheinen, als Träger zu dienen für die höchste Ahnung, die den Menschen vergönnt ist. Mit diesen Vorzügen ausgestattet stehn sie im Hintergrunde der Erscheinungen, verdecken die Kausalitätsreihen und bekleiden sich mit dem Scheine der Macht über die reale Welt. Alles dies wirkt zusammen und verschafft ihnen Macht über die Gemüter der Menschen. Zu den menschenähnlichen Bewohnern jener imaginären Welt gesellen sich Tiergestalten, wie der Sonnenvogel, die Blitzschlange, die Wolkenkühe, die Wellenrosse, und gewisse noch nicht in den Bereich nüchternen Erfahrung aufgenommene Naturkörper; ferner Menschen, welche aus der jenseitigen in die empirische Welt, und umgekehrt, übertraten; Gottgesandte und Göttersöhne, Selige und Heilige. Alle diese haben mehr oder minder Anteil an den geschilderten Vorzügen jenseitiger Wesen. Jene Vorzüge berechtigen, die daran Beteiligten als höhere Wesen zu bezeichnen.

Religion ist, vorläufig und äusserlich betrachtet, das Verhältnis, in dem die Menschen zu höheren Wesen zu stehn glauben; die materielle und historische Seite der Religionen, nämlich die von den Menschen mit Bezug auf dieses Verhältnis behaupteten Thatsachen und Vorgänge, nennen wir objektive Religion. Die Ausdrücke Mythologie und objektive Religion sind synonyme Ausdrücke, aber mit verschiedener Färbung. Bei der Entstehung und inneren Bereicherung der Phantasiebilder des Jenseits ist nicht nur die Phantasie thätig, sondern alle Schwachheit und alle Kraft der Seele. Daher sind sie nicht bedeutungslos wie Fieberträume, sondern mit subjektiver Wahrheit ausgestattet, die auf die Seelen ihrer Erzeuger zurückwirkt. Wenn man sagt: Mythologie ist objektive Religion, so betont man diesen Gehalt an subjektiver Wahrheit, ohne den Mangel an objektiver Wahrheit hervorzuheben; das Umgekehrte geschieht, wenn man sagt: objektive Religion ist Mythologie. Daher ist nur der Ausdruck Mythologie anwendbar, wo die subjektive Wahrheit geschwunden ist, wie in der poetischen Mythologie und Kunstmythologie der Griechen, oder in der römischen Salonmythologie. Wo die subjektive Wahrheit noch die Kraft der Wahrheit hat, wird nur von objektiver Religion gesprochen; zu einer Mythologie bekennt sich niemand. Es giebt aber nur subjektive, nicht objektive Merkmale für diejenigen jenseitigen Wesen und Vorgänge, die nicht in den Bereich der Mythologie gehören. Das Gebiet der Mythologie ist demnach das durch subjektiven Vorbehalt eingeschränkte Gebiet der objektiven Religion.

Mythologisches Material ist somit alles, was über die höheren Wesen, ihre Statistik und Geschichte als thatsächlich ausgesagt wird: ihre Existenz und Vielheit (denn dass es nur ein höheres Wesen giebt, behaupten auch die monotheistischen Religionen nicht), ihre Namen und Beinamen, ihr Geschlecht und Lebensalter (es giebt männliche und weibliche, keine geschlechtslosen Götter; ferner jugendliche, ältere, alte und gestorbene Götter); ihre körperlichen und sonstigen materiellen Attribute, wie Flügel, Hörner, Waffen, Werkzeug, Lieblingstiere; ihr Aufenthalt in, oder ihre Identität mit, Himmelskörpern, Felsen, Ge-

wässern, Pflanzen, Tieren; ihre Verkleidung in Menschen- und Tiergestalt, ihr Erscheinen in Wolken, Nebel, Rauch, Feuer, Wind; Ursprung und Abstammung, Thaten und Schicksale, Charakter und Wirkungskreis; ihre Beziehungen unter einander und vor allem ihre Beziehungen zur Menschenwelt. Denn nur dem Scheine nach leben sie unter sich und für sich, in Wahrheit leben sie für die Menschen, denen sie wie die Schauspieler auf der Bühne beständig das Gesicht zuwenden. Allenthalben auf der Peripherie der Erfahrung treten sie in Beziehung zu den Menschen; am meisten auf der Peripherie der kausalen Erfahrung, denn alle Kausalitätsreihen enden in ihren Händen. Kosmische und physikalische, physiologische und psychologische Vorgänge, die Originalität der Erfinder und Künstler, der Dichter und Propheten, die Werke des Zufalls, kurz alles, was keine bekannte Ursache hat, wird auf die Einwirkung höherer Wesen zurückgeführt. Andere Berührungen mit ihnen finden statt an den Enden der Zeit und an den Enden der Welt. Auf der Peripherie der zeitlichen Erfahrung wohnen die Stammväter, die Götterliebende, die Gestalten der poetischen Heldenzeit, andererseits liegen hier der Weltuntergang und die letzten Dinge; sowohl in Schöpfungsgeschichten und Ursprungsmythen, wie in der Götterdämmerung und apokalyptischen Zukunftsbildern erhebt sich das Diesseits ins Jenseits. Eine Peripherie zeitlicher Erfahrung hat auch das Einzelleben. Während aber bei den meisten Völkern das aus ihrer Mythologie zu erkennende Interesse für Kosmogonie und Theogonie das für die letzten Dinge überwiegt, verhält es sich in Bezug auf das Einzelleben anders. Von den beiden an sich gleichwertigen Fragen Woher und Wohin tritt die erstere gegen die letztere zurück für jeden, der mit sich selbst Mitleid hat und nur einmal zu leben bedauert. Daher findet man selbst in den phantasiärmtesten Mythologien oft ausgebildete Vorstellungen von einem Zustande nach dem Tode; auch ist der Name Jenseits (das prägnante „drüben“, *ἐξεί*) hierfür zuerst verwendet worden. Diesseits und Jenseits berühren sich auch an den Enden der Welt, das heisst an den Grenzen der räumlichen Erfahrung. Daher ragen Bergspitzen an das Jenseits hinan; wie Olymp und Parnass, Alburz und Demavend, so sind zahllose andere Bergspitzen für die umwohnenden Stämme Götterberge¹⁾; wegen der bequemen Nähe des Jenseits findet auch die Erhöhung des Herkules auf dem Berge Oeta statt. Jenseitige Wesen hausen in allen unabharen oder doch schwer erreichbaren Räumen, auch wo sich nicht, wie in vulkanischen Bergen, dämonisches Leben auffallend äussert; in Wüsten und Wäldern, in Klüften und Höhlen (wie Trophonios); in jeder Einöde, unter jedem Wasserspiegel, in jedem nächtlichen Dunkel. Der geographische Horizont grenzte an das Jenseits seit den Zeiten des Odysseus bis in das Zeitalter der Entdeckungen. Die homerischen Äthiopen, wenngleich Nachbarn der Aegypter und Libyer (Od. 4, 84), gehören der Mythologie an, ebenso die Insel Dreispitz. In der Gudrun und im Nibelungenliede sind Irland und Island fast so mythisch wie Zazamanc, Azagouc und Amilê. Indien galt seit Herodot und Ktesias für ein Wunderland; der Alexanderzug legte für das ganze Mittelalter auf den Orient den Zauber des Märchenhaften. Die Kanarischen Inseln wurden von Genuesen entdeckt, welche die Inseln der Glückseligen zu finden hofften, und die Entdecker Floridas badeten in jedem Teiche, weil sie die Quelle ewiger Jugend suchten.²⁾ Kurz es geschieht am räumlichen wie am zeitlichen Horizonte, dass geographische wie historische Thatsachen, vom Dufte der Ferne umwoben und verklärt durch poetische Erinnerung, ins Reich der Mythologie hinüberziehn.

So wohnt in dieser Traum- und Zaubersphäre, wie in Goethes Walpurgisnachtsbildern, das Liebliche und Schreckliche, das Sinnvolle und Abgeschmackte bei einander. Der Dichter hat es in der Hand, den Walpurgisnachtstraum zu unterbrechen und durch aufklärenden Morgenwind das luftige Gesindel zu zerstreuen. Wolkenzug und Nebelflor erhellen sich von oben; Luft im Laub und Wind im Rohr — und alles ist zerstoßen! So frei, wie der Dichter, steht die dichtende Volksseele ihren Erzeugnissen nicht gegenüber. Wie sie ihren Vorrat an Vorstellungen und Begriffen mit seltsamen explosiven und frikativen Klängen und Missklängen verknüpft und so in der Sprache niedergelegt hat, die sie nicht aufgeben kann ohne ihr Denken aufzugeben, so hat sie einen andern ebenso schwer errungenen Reichtum, nämlich alles was sie hat von Ideal und Wahrheit, niedergelegt in jenen seltsamen mythologischen Bildern, in Hieroglyphen, die sie nicht aufgeben kann ohne sich selbst, ihr Fühlen und Wollen, aufzugeben. Nur so erklärt sich die so oft unbegreiflich scheinende Widerstandskraft der barocksten religiösen Illusionen; nur so die Thatsache, dass gerade einige der am höchsten begabten Nationen ihre beste Kraft darauf verwendet haben, die teils durch Beseelung der Natur, teils durch anderweitige Personendichtung gewonnenen mythologischen Bilder zu befestigen und zu Realitäten einer höheren Ordnung zu erheben. Aus naiven

¹⁾ Vgl. v. Andrian, Höhenkultus. R. Beer, Die heiligen Höhen der Griechen und Römer. 1891. — ²⁾ Peschel, Zeitalter der Entdeckungen. 2. A. S. 29. 37. 410.

Illusionen, die von aussen betrachtet Metaphern sind, und von innen betrachtet Projektionen, das heisst Spiegelbilder der Menschenseele,¹⁾ wurde in jahrhundertlangem Ringen, durch fortgesetzte Bereicherung, Reinigung, Idealisierung, die Gottesidee gewonnen, zu der ein Sophokles und ein Plato sich bekennen konnten, die Wahrheit in der seltsamsten Hülle, getragen vom gebrechlichsten Vehikel. Das dunkle Bewusstsein, oder die dämmernde Einsicht, dass die Ursache und der Zweck alles Daseins jenseits der Grenzen jeder möglichen Erfahrung liegen, dass also beide Fragen, Woher und Wohin, uns in der That auf das Jenseits hinweisen, fand einen Anhalt an den jenseitigen Männer- und Frauengestalten, die von der Volksseele auf die Peripherie der Erfahrung projiziert und zur Befriedigung des Kausalitätstriebes benutzt wurden. Der Trieb zum Idealen ferner, der Drang zum Wahren, Guten und Schönen, also der uns eingeborene auf Vollkommenheit gerichtete Wille, der so sehr den Kern unseres Wesens ausmacht, dass jeder andern Seelenfunktion, auch dem Intellekt, ihm gegenüber nur die Rolle eines Gehülfen zukommt, dieser Trieb fand Anhalt und Ermutigung in der Anschauung eben jener so menschenähnlichen und doch so überlegenen, ins Jenseits hineingeschauten göttlichen Heldengestalten, wie z. B. des starken, mutigen Siegers im Gewitterkampfe und des milden, regen- und segenspendenden Befreiers der Wolkenkühe. Denn in Bezug auf Kraft und Leistungen wurden jene jenseitigen Helden als proportioniert zu den kosmischen, meteorologischen und geophysischen Verhältnissen vorgestellt, in welche sie als Träger der Aktion hineingestellt wurden; und in gleichem Verhältnisse sind die Einzelheiten ihrer Psychologie vergrössert, obwohl unter diesen selbstverständlich kein einziger Charakterzug vorkommt und vorkommen kann, der nicht in den grossen und guten, kleinlichen und schlechten Charakterzügen der jene Projektionen erzeugenden Menschen sein Vorbild fände. Das Volk stattete die überlegenen Gestalten des Jenseits aus mit dem Superlativ von 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 Mythos 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. Die so erzeugten entwicklungsfähigen Illusionen, die Embryonen zukünftiger völkererziehender Ideale, wurden von den grossen Lehrern und Erziehern der Völker, von den Propheten, Dichtern und echten Philosophen nicht mit ödem, sterilem Aufklärungseifer bekämpft und mit bilderstürmerischer Kurzsichtigkeit zerstört, sondern bestätigt, gepflegt, gereinigt und veredelt, sodass sie dem Ideale und der Wahrheit näher und immer näher kamen. Von verschiedenen Ausgangspunkten und auf verschiedenen Wegen hat dieser Idealisierungsprozess hier, da und dort zu merkwürdig übereinstimmenden Resultaten geführt.

Aber nicht nur, wenn wir die Mythologie in ihrem Verhältnisse zur Religion ansehen, dürfen wir ihren Entwicklungsgang als ein Stück der Erziehung des Menschengeschlechts (im Sinne Lessings) betrachten, sondern auch in einigen ihrer Beziehungen zur Sage. Sagen sind historische Erinnerungen, die durch einen Zusatz von volkstümlichem Glauben verändert worden sind. Geschichtliche Thaten werden zur Einkleidung einer volkstümlichen Idee benutzt und in diesem Sinne abgeändert. Ein germanischer Held, wie der Gotenkönig Theodorich, wird zum Träger der im Volke lebenden Idee germanischen Heldentums gemacht; nach Massgabe dieser Idee gestalten sich die Aussagen über seinen Charakter und seine Thaten. Aus einer historischen Figur wird er so zu einer Figur der Heldensage; er wird sagenhaft oder mythisch, vielleicht sogar im engeren Sinne mythologisch. Denn er ist zum Träger einer Idee, zu einem Ideale geworden. Als solches überragt er die Wirklichkeit, die niemals Ideale realisiert; seine Erscheinung hat etwas Uebermenschliches, Uebernatürliches, und so liegt es nahe, ihn zu den jenseitigen übermenschlichen Wesen in besondere Beziehungen zu setzen. Dies ist dem Theodorich nicht geschehen, aber anderwärts ist es geschehen. Der Begründer des Buddhismus ist als Reformator eine historische, als Held der religiösen Sage, oder Legende, eine mythische, und als Gegenstand des Kultus eine mythologische Person. Mit der grössten Leichtigkeit wurden bei den Griechen historische Personen nach ihrem Tode zu Heroen erhoben und durch Heiligtümer und Opfer geehrt. Dies geschah dem Miltiades in der Chersones, dem Brasidas in Amphipolis, dem Feldherrn Aristoteles in Cyrene, dem Könige Gelon in Syrakus, dem Tyrannen Theron in Agrigent, und vielen anderen. Häufiger freilich kommt der umgekehrte Vorgang vor, dass höhere Wesen zu diesseitigen Wesen werden, sodass die Mythologie herüberreicht ins Gebiet der Sage.

¹⁾ Was zur Erläuterung dieser Ansicht in der Beilage zum Chemnitzer Gymnasialprogramm 1885 (Über die Anfänge der Poesie) gesagt worden ist, kann hier nicht wiederholt werden.

Historische Personen werden von der Poesie mit mythologischen zusammen auf einer Bühne gruppiert, auf der auch für menschliche Dinge andre als die gewöhnlichen Massstäbe gelten. Der Zuschauer vergisst leicht, von welcher Seite her die Helden aufgetreten sind, und dann möchte Pallas Athene ihm wie dem Diomedes den Schleier von den Augen nehmen, damit er Götter und Menschen unterscheide. Dass die homerische Helena aus der Mythologie in die Heldensage übergetreten ist, ist in den homerischen Gedichten vergessen; in Sparta genoss sie göttliche Verehrung. Ob ein homerischer Held in der Geschichte oder in der Mythologie seinen Ursprung hat, ist aus Homer selbst schwer zu beantworten. Die Brynhild der Edda ist mythologischer als die Brunhild des Nibelungenlieds. Der Dschemschid des persischen Königsbuches ist der „strahlende Jima“ des Zendavesta; seine mythologischen Beziehungen sind verloren wie die des Helden Feridun (Thraëtaona), während Sohak (Dahâka) mythologischer geblieben ist. Denn wie in der Vergötterung von Menschen, so giebt es auch in der Vermenschlichung von Göttern verschiedene Stufen. Asklepios erscheint in späterer Zeit wieder im Besitze des göttlichen Charakters, den er bei Homer verloren hat.

So kommt es, dass unser Sprachgebrauch dem Begriffe der Mythologie einen verschiedenen Umfang giebt, je nachdem die Heldensage mit Einschluss der mythischen und halbmythischen Geschichte mit darunter begriffen wird oder nicht. Jakob Grimm schrieb eine Deutsche Mythologie im engem Sinne des Wortes, sodass er dem Werke ähnliche Grenzen steckte wie Welcker seiner Griechischen Götterlehre; durch Wilhelm Grimms Deutsche Heldensage und Müllers Mythologie der deutschen Heldensage wird jenes Werk zu einer deutschen Mythologie im weiteren Sinne ergänzt. In Griechenland reicht die mythische Geschichte bis an die Anfänge der beglaubigten Geschichte heran, mit denen sie in so unmerklicher Weise zusammenfließt, dass eine Grenze zwischen beiden nicht ohne Willkür gesetzt werden kann. In Britannien folgt sogar auf die Periode der römischen Invasion, welche im hellen Lichte der Geschichte vor uns liegt, nach dem Abzuge der Römer eine zweite mythische, gewissermassen prähistorische Zeit. Die Ufer Britanniens, sagt Macaulay, wurden von den Byzantinern mit ähnlichem Grauen angesehen, wie die Meerenge der Scylla und die Stadt der Lästrygonischen Menschenfresser von den Joniern der homerischen Zeit. An der Küste Britanniens war nach Prokop der Erdboden mit Schlangen bedeckt und die Luft unathembar und tödlich. Um Mitternacht liessen sich die Geister der Toten von der fränkischen Küste in diese Einöde hinübersetzen. Das Boot sank unter ihrer Last; der Schiffer hörte ihre Stimmen, aber ihre Gestalten blieben unsichtbar. So schildert ein Zeitgenosse Belisars den Bewohnern Konstantinopels das Land, in welchem vor zwei Jahrhunderten ihr Kaiser Konstantin aus der Hand der Legionen den kaiserlichen Purpur entgegengenommen hatte. Hengist und Horsa, Vortigern und Rowena sind sagenhafte Namen; erst allmählich beginnt es in der Geschichte Britanniens wieder zu tagen.

Auch durch ihre engen Beziehungen zur Poesie und zur bildenden Kunst ist die Mythologie mit zahlreichen Gestalten bereichert worden, welche von Anfang an ohne religiöses Interesse waren, während andre unter den Händen der Dichter und Künstler ihre religiöse Bedeutsamkeit einbüssten. Volkspoesie und Kunstpoesie, Malerei und Plastik hatten an dem mythologischen Bilderreichtume ein stoffliches Interesse, welches vielfach einer rein geistigen Auffassung der Götter hinderlich wurde. Ein ähnliches Interesse, und insofern schädliche Wirkung, hat übrigens auch der Kultus. Durch die Dichter und Künstler wurden die mythologischen Figuren schärfer individualisiert und in ihrer göttlichen Natur beschränkt, denn jede nähere Bestimmung ist zugleich eine Verneinung. Homers Tendenz, Göttliches zu vermenschlichen und so die neben den troischen Ereignissen sich im Himmel abspielende Parallelaktion mit jenen Ereignissen kommensurabel zu machen, ist wohl echt dichterisch, aber nicht religiös. Ein tiefer angelegtes religiöses Bewusstsein sammelt sich und konzentriert die mythologischen Projektionen; es erkennt zum Beispiel, dass Themis, Nemesis, Dike, Nike, Adrastea nur Teile der Einen göttlichen Weltregierung, Funktionen Eines Gottes sind. Die Dichter und Künstler haben ein Interesse an der Bewahrung und Vermehrung des figurenreichen Details und kommen damit der Zerstreuung der Menge entgegen. Was durch das Ueberwiegen des ästhetischen über das religiöse Interesse geschaffen oder konserviert wurde, gehört nur in soweit der gleichzeitigen Religion an, als die Griechen selbst es davon nicht getrennt zu halten wussten.

Nach allen diesen Richtungen erscheint unsere vorläufige, rein formale Begriffsbestimmung zu eng, das Gebiet der Mythologie viel umfassender, als das der objektiven Religion. Und dazu kommt nun noch, dass die Trennung der Welt in ein Diesseits und Jenseits, und die Unterscheidung diesseitiger und jenseitiger Wesen, eine moderne, reflektierte Unterscheidung ist, die den mythologisch denkenden Menschen lange Zeit durchaus fremd war. Alle Objekte der realen Welt können ebenso, wie die wesen-

losesten Illusionen, mit mythologischen Augen angesehen werden. Also ist Mythologie im Grunde nicht ein bestimmter, gegebener Stoff, sondern eine bestimmte Art, die Dinge anzusehn; eine eigentümliche Weltanschauung, von der zunächst das wenigstens feststeht, dass sie, ohne vernunftwidrig zu sein, doch das Gegenteil von nüchterner, exakter, rein verstandesmässiger Weltanschauung ist. Aufgabe der Mythologie als Wissenschaft ist es daher, diese eigentümliche Weltanschauung zu verstehen, die lange Zeit in der Welt die einzig herrschende gewesen ist. Nachdem wir ihr entwachsen sind, stehen wir ihr als einem Probleme gegenüber und finden es schwierig, den Zustand zu verstehen, der den Menschen von Hause aus der natürliche war. So stellen wir denn die Frage: Wie ist die Mythologie entstanden? während es im Grunde näher liegt zu fragen: wie sind wir die Mythologie losgeworden, und wie ist die wissenschaftliche Denkweise entstanden? Aus dem Traume der mythologischen Weltansicht erwachte die Welt in dem griechischen Philosophen Thales, der zuerst nach der natürlichen Ursache der Dinge fragte und so die Welt aus dem Bereiche des Glaubens in den der wissenschaftlichen Forschung führte. Sein Nachfolger Xenophanes sprach die richtige Einsicht aus, dass die Menschen ihre mythologischen Götter sich zum Ebenbilde geschaffen haben, und dass deshalb die der Aethiopier schwarz und plattnasig, die der Thracier rothaarig und blauäugig seien. Er bemerkte auch, dass die Götter nicht nur in Gestalt und Sprache menschenähnlich seien, sondern auch innerlich, in Bezug auf ihre Psychologie (*αἰσθησις*). Die Kämpfe der Titanen, Giganten und Kentauren nannte er Erfindungen der Vorzeit. Es war überhaupt natürlich, dass die ersten Versuche einer autonomen Weiterklärung von Protesten begleitet waren gegen die überlieferte Anschauung, an deren Stelle sie treten sollten; diese Proteste wurden zu einer Zeit, da in den Kolonien grössere Gedankenfreiheit herrschte als in Athen, dort mit grossem Nachdruck im Namen der Sittlichkeit, Schönheit und Wahrheit erhoben. In Athen hingegen blieb es noch lange Zeit gefährlich, wie die Prozesse des Sokrates und Protagoras zeigen, eine derartige Kritik der Ueberlieferung zu unternehmen. Denn selbstverständlich hat die Frage nach dem Ursprunge gewisser religiöser Vorstellungen ein aktuelles Interesse, welches das nur theoretische, auf Wahrheit gerichtete Interesse weit überwiegt, solange als die Beantwortung jener Frage für die unmittelbare Gegenwart praktische Konsequenzen nach sich zieht. Wer nicht mit Schiller in der heiligen Ordnung die segensreiche Himmelstochter erkennt, die das Gleiche frei und leicht und freudig bindet, der wird umso mehr die Thatsache respektieren, dass von jeher die Menschen sich durch diejenigen Einrichtungen am leichtesten und freudigsten binden liessen, die auf ihre natürliche religiöse Gebundenheit begründet waren. Nicht ohne Schuld kam daher seit des Propheten Samuel Zeiten in Gefahr, wer diese Gebundenheit zu lockern schien; auch bei den Griechen, bei denen mythologische Vorstellungen in Frage gestellt wurden lange ehe das aktuelle Interesse daran erloschen war. Daher wurde in Athen nach Plutarch¹⁾ noch bei Gelegenheit der Mondfinsternis vom 27. Aug. 413 v. Chr. „nur in engerem Kreise und mit Vorsicht“ über die Lehren des Anaxagoras gesprochen, „der zuerst deutlich und mutig über Bestrahlung und Beschattung des Mondes geschrieben hatte.“ Plutarch fügt hinzu, dass die physikalische Naturerklärung misslieblich war, weil sie durch den Nachweis der Notwendigkeit der Erscheinungen göttliches Wirken aufzuheben schien.²⁾ Das Psephisma des Diopieithes gegen die Physiker und Meteorologen wurde kurz vor Beginn des peloponnesischen Krieges gegen den Willen des Perikles angenommen;³⁾ Anaxagoras musste infolgedessen in die Verbannung gehn, weil er nicht nur Blitz und Donner⁴⁾ und Wunder und Vorbedeutungen, z. B. den Meteorstein von Aegospotamos,⁵⁾ natürlich erklärte, sondern auch die Sonne für eine glühende Steinmasse hielt und den Mond für eine zweite Erde mit Bergen und tiefen Thälern.⁶⁾ Die Lampsakener, zu denen er flüchtete, ehrten ihn nach Aelian auf mythologische Weise, nämlich durch Errichtung von Altären der Vernunft (*Νοῦς*) und der Wahrheit (*Ἀλήθεια*).⁷⁾ Gleich ihm wurde sein Zeitgenosse Hippo, ein Physiker und nach dem Zeugnisse des Aristoteles ein Vertreter des aufgeklärten Unverstandes,⁸⁾ gottlos genannt; ein Wort, dessen Sinn zu allen Zeiten sehr übereinstimmend festgestanden hat. Der Sophist Protagoras wurde 411 v. Chr. aus Athen verbannt und seine Bücher verbrannte man auf dem Markte, weil er geschrieben hatte: „über die Götter kann ich nichts wissen, weder ob sie sind noch ob sie nicht sind.“⁹⁾ Physikalische Naturerklärung wurde Sokrates mit Unrecht vorgeworfen; aber im Dialog Euthyphro deutet Plato an, dass es seinem Lehrer verübelt wurde, wenn derselbe sich über die von Dichtern erzählten, auf Tempelwände gemalten und auf den Peplos der Athene gestickten

¹⁾ Plut. Nic. 23. — ²⁾ Anaximenes war der erste, der den Regen nicht als Werk des Zeus ansah, sondern natürlich erklärte. Plut. mor. 894 A. — ³⁾ Plut. Pericl. 32. — ⁴⁾ Diog. La. II. 9. — ⁵⁾ Diog. La. II. 11. — ⁶⁾ Diog. La. II. 8. Plat. ap. 26 D. Xen. mem. IV 7, 7. Die Anklage lautete, wie die des Sokrates, auf Asebeia. — ⁷⁾ Ael. v. h. VIII. 19. — ⁸⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen I⁴ 234, 5. — ⁹⁾ Diog. La. IX. 51. Cic. n. d. I 23, 63.

Götterkämpfe aussprach.¹⁾ Die Komiker Kratinos und Aristophanes brachten den Unglauben der Naturforscher auf die Bühne.²⁾ Treffend sagt Plutarch, dass es erst dem Einflusse Platos gelang, das Vorurteil der Athener zu überwinden und den Wissenschaften den Weg zu Allen zu bahnen, da eine philosophisch-religiöse Grundanschauung die Macht habe, auch die Naturwissenschaft zu verklären und in versöhnendem Lichte zu zeigen.³⁾ Erst als die politische Freiheit den Untergang der politischen Macht verschuldet hatte, gewannen so die Athener die nicht minder gefährliche religiöse Gedanken- und Redefreiheit, obwohl dieselbe längst vorbereitet war durch die beständig wachsende Freiheit, mit der die Mythen und mythologischen Personen in der Poesie und Kunst behandelt wurden. Plato und Isokrates sprachen sich gegen die sittlich und aesthetisch anstössigen Mythen aus, welche als Denkmäler einer überwundenen Kulturstufe in eine Welt von feinerer Empfindung herüberreichten; Euripides brachte Anschauungen des Anaxagoras auf die Bühne, und Epikur durfte sagen, gottlos sei nicht wer die Volksgötter leugne, sondern wer die Meinungen des Volkes den Göttern anhefte.

So wurde die Auflösung der Mythologie von Angehörigen desselben Volkes vollzogen, dem wir die bei weitem entwickeltste und schönste aller Mythologien verdanken. Die griechische Mythologie ist die Krone aller Mythologien und das Paradigma, an dem die Menschen zuerst versucht haben, das Wesen der Mythologie überhaupt zu verstehen. An ihr ist zuerst der Begriff des Mythos gefunden worden, eine wesentliche Errungenschaft, die die Kulturgeschichte und Theologie der klassischen Altertumswissenschaft zu verdanken haben. Die Geschichte der hierauf bezüglichen Studien ist die eines langen und vielfach verschlungenen, unter vielen Verirrungen sich der richtigen Einsicht nähernden historischen Prozesses, der, ähnlich wie die auch im übrigen vielfach vergleichbare Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, an den Betrachter besonders oft die Anforderung stellt, schier unbegreifliche Meinungen entweder zu entschuldigen, oder, was mit entschuldigen gleichbedeutend ist, sie zu verstehn. Eine eingehende, nicht nur den äusseren Gang verfolgende, sondern die inneren Zusammenhänge suchende Betrachtungsweise wäre daher diesem Gegenstande wohl zu wünschen.

Die Anfänge der neueren Mythologie. Als nach dem Untergange der antiken Welt die klassischen Studien zuerst im fränkischen Reiche wieder eine Stätte gefunden hatten, verbreiteten sich mythologische Kenntnisse zunächst durch die Lektüre des Virgil und Ovid, insbesondere der Heroiden und der Metamorphosen⁴⁾. Die Mythen wurden in den Klosterschulen nach dem Muster des Macrobius und Fulgentius allegorisch erklärt als willkürlich erfundene Einkleidungen philosophischer Ideen⁵⁾; die Götter betrachtete man nach dem Beispiele massgebender Kirchenschriftsteller⁶⁾ als Dämonen oder als mächtige und böse Menschen der Vorzeit. „Warum berichten wir nicht die Thaten derer, die mit Christo lebten,“ fragt Ermenrich von Ellwangen⁷⁾, „da wir doch lesen, wie eifrig die Thaten böser Menschen gepriesen werden, die längst tot und beim Teufel in der Hölle begraben sind? Denn was sind Jupiter und Mars anders gewesen, als sehr böse Menschen (homines pessimi), was anders der h. Columban und der h. Gallus, als sehr gute Menschen?“ Bei solchen Anschauungen musste es anstössig erscheinen, wenn die Nachahmer jener klassischen Muster neben den Helden der Legende auch heidnische Götter in lateinischen Versen besangen⁸⁾. Daher schrieb Peter von Blois⁹⁾, selbst ein Kenner römischer Litteratur und Mythologie, an seinen Freund, den Magister Petrus: „Dich hat die Schulwissenschaft zu den höchsten Titeln erhoben, und da du andern ein Vorbild der Tugend und Spiegel der Sittlichkeit hättest sein sollen, bist du durch närrische Possen und fabelhafte Dichtungen ein Fallstrick des Verderbens geworden. Welcher Wahnsinn ist es, von Herkules und von Jupiter Fabelhaftes zu singen! Was gehen dich Jupiter und Herkules an? Gegen das Verbot des Gesetzes willst du einen Hain der Abgötterei neben den Altar des Herrn pflanzen. Wehe! Der Fürst dieser Welt war vertrieben, aber wir haben ihn zurückgeführt mit Sirengesang und rhythmischen Faselien¹⁰⁾.“ Nichtsdestoweniger aber veranlasste die Lektüre römischer Dichter und deren

¹⁾ Plat. Euthyphr. 6A. — ²⁾ Kratinos stellte in den Panopten die Naturforschung Hippo's an den Pranger; in den Wolken V. 368 ff. verspottet Aristophanes die natürliche Erklärung des Regens, des Donners und des Blitzes. — ³⁾ Plut. Nic. 23. — ⁴⁾ K. Bartsch, Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter. Quedlinburg und Leipzig 1861. (Bibliothek der gesamten deutschen Nationallitteratur Bd. 38.) Einleitung S. I f. XI f. Dadurch wurde die gewöhnliche Ansicht berichtigt, nach der Jupiter und Apollo für Götzen der Sarazenen galten. Ebd. S. XLVI. — ⁵⁾ Theodulfus (Poet. lat. ed. Dümmler I 543 s.) De libris quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum a philosophis mystice pertractentur. Bursian, Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland I S. 25. — ⁶⁾ Der Verfasser der Clementinen, Justinus Martyr, Tatian und Epiphanius sahen in den Heidengöttern Dämonen, Athenagoras, Eusebius, Augustinus u. a. Menschen. Emeric-David, Jupiter I p. XIX. — ⁷⁾ Epistola ad Grimoldum abbatem, ex cod. St. Galli ed. Dümmler. Halle 1873. S. 34. Bursian, a. a. O. I S. 26. — ⁸⁾ Landau, Boccaccio S. 53. 61. — ⁹⁾ Petrus Blesensis († 1198) Ep. 76. Petersen in Ersch und Gruber's Allg. Encyclopädie I Sect. 82. T. S. 25. — ¹⁰⁾ Charakteristisch ist, dass noch Boccaccio in dem Buche De genealogia deorum (lib. 14) es geboten findet, sich ausführlich zu rechtfertigen, dass er als Christ sich mit den verführerischen heidnischen Fabeln beschäftigt, und seine Rechtgläubigkeit gegen Verdacht sicherzustellen.

Nachahmung eine eingehendere Beschäftigung mit mythologischen Gegenständen, Verbreitung und Studium der alten Mythographen und selbständige mythologische Arbeiten, die teils Darstellung des mythischen Stoffes zum Handgebrauche bei poetischen Übungen bezweckten, wie des Mönches Albericus Poetarium sive de imaginibus deorum aus dem Anfange des 13. Jhd.¹⁾, teils allegorische, christlich-moralische Auslegung desselben, wie die Arbeiten des Johannes Gualensis (13. Jhd.), Robert Holkot, Petrus Berchorius, Thomas Walensis (14. Jhd.²⁾ Alle diese Bücher traten jedoch zurück gegen des Giovanni Boccaccio (1313—1375) *De genealogia deorum libri quindecim*, die erste umfassendere mythologische Kompilation, die teilweise auf des Paulus Saluccius (Perusinus) Auszügen aus griechischen Schriftstellern beruhte und zwei Jahrhunderte lang, zuerst handschriftlich, seit 1472 im Druck verbreitet, viel bewundert und viel benutzt wurde; eine Materialsammlung mit beigefügten teils moralischen, teils historischen oder physikalischen Deutungen. Kompilatorisch ist gleichfalls des Gregorius Gyraldus (Giraldi) 1548 erschienene *De diis gentium varia et multiplex historia*. Diese reiche, in siebzehn Bücher geordnete Sammlung von Citaten aus griechischen und römischen Schriftstellern, welche die Ansicht der Alten von den Göttern, die einzelnen Gottheiten und den Kultus erläutern, ist das erste Werk, durch das die Wiederherstellung der Wissenschaften auch in der Mythologie zum Ausdruck kam. Die erste selbständige systematische Bearbeitung hingegen seit dem Beginne der Renaissance erfuhr die Mythologie durch Natalis Comes (Noel Conti) in dem Werke *Mythologiae sive explanationis fabularum libri decem*. Venetiis 1568, welches hundert Jahre lang das Hauptwerk über griechische Mythologie gewesen ist. In diesem Buche wird zum ersten Male die Mythologie nach einem einheitlichen, und zwar dem allegorischen Prinzip erklärt, als bewusste Einkleidung philosophischer Gedanken³⁾. Natalis Comes ist der erste einer langen, bis auf Gottfried Hermann herabreichenden Reihe von Gelehrten, die teils im Hinblick auf den religiösen und sittlichen Gehalt griechischer Mythen, teils weil die Anfänge der Spekulation wie bei allen Völkern, so bei den Griechen religiös sind, in den Irrtum verfielen, im Mythos, aus dessen Fesseln die Philosophie sich hervorringt, seien die Anfänge der Spekulation zu suchen. Gegenüber dieser Übereinstimmung in der Grundansicht, dass reflektierende Vernunft die Quelle und philosophische Erkenntnis der Inhalt des Mythos sei, ist es unwesentlich, ob die im Mythos eingekleidete Weisheit aus Ägypten abgeleitet wird (Natalis Comes), etwa durch Vermittelung der Juden (Fr. Bacon 1609) oder der griechischen Mysterien (Warburton 1737), oder ob der Mythos nach Form und Inhalt als Werk des Homer (H. Alexander 1616) oder des Orpheus (A. Ch. Eschenbach 1702) gilt. Die allegorische Richtung sieht in Dionysos die Leidenschaft, in Narcissus die Eigenliebe, in der Sphinx die Wissenschaft verkörpert (Bacon); in den Arbeiten des Herkules und in den Leiden des Odysseus erkennt sie die durch Prüfungen zum Siege gehende Tugend, in den Mythen von Kirke und von den Sirenen die Täuschung derer, die das Glück in sinnlichen Freuden suchen (Eschenbach); die Geschichte des Dädalus soll lehren, dass der Mittelweg der beste ist, die der Medea, dass Elend denjenigen erwartet, der sein Glück zu machen wähnt indem er Heimat und Eltern verlässt (Natalis Comes). Die halb menschliche, halb tierische Gestalt der Sirenen bedeutet die doppelte Natur der Seele; die Vielköpfigkeit des Cerberus, dass aus der Habsucht viele Laster entspringen (ders.). Perseus, der personifizierte Krieg, greift von den drei Gorgonen nur die sterbliche an; dies heisst: andre als Erfolg versprechende Kriege soll man nicht führen (Bacon). Zweimal ist diese Erklärungsart besonders beliebt gewesen: zuerst im Zeitalter der italienischen Humanisten, (besonders unter dem Einflusse des Marsilius Ficinus und der Platonischen Akademie in Florenz; Lobeck, *Aglaoph.* 407), in deren philosophisch heidnischen Gesichtskreise der Israelitismus zurücktrat und die deshalb den Ursprung fremder Religionen ohne Rücksicht auf israelitische Ueberlieferungen zu erklären suchten, und später im Aufklärungszeitalter, als man in ähnlicher Weise auch die christlichen Dogmen und Historien auflöste und sich an einer paränetischen Deutung genügen liess. Zwischen der Zeit der Humanisten und dem Aufklärungszeitalter liegt, der Gegensatz zu beiden, das eiserne Zeitalter der lutherischen Orthodoxie, das in der mythologischen Wissenschaft die biblische Richtung und deren Hauptvertreter G. J. Vossius zu Ansehen brachte. Zwar war Vossius nicht der erste von denen, die zum Verständnis des griechischen Mythos den hebrä-

¹⁾ Petersen a. a. O. S. 24. — ²⁾ Warton *History of English Poetry* I S. CXLIX. CCLX. Der letzte Vertreter dieser christlich-moralischen Tendenz ist Lorichius, der Kommentator von Wickram. Bartsch S. CXXXI. — ³⁾ Am Anfange seines Werkes (S. 1) spricht Natalis Comes sein Princip folgendermassen aus: *Universa philosophiae praecepta sub his ipsis fabulis antiquitus continebantur quippe cum non ita multis annis ante Aristotelis et Platonis et ceterorum philosophorum tempora omnia philosophiae dogmata non aperte, sed obscure sub quibusdam integumentis traderentur. Graeci enim cum occultam philosophandi rationem ab Aegyptiis in patriam adduxissent, ne res admirabiles in vulgus ederentur, quod illis male perceptis ab religione et ab omni probitate plerumque id facile desciscat, et ipsi per fabulas philosophari clam coeperunt.* Die in der Mythologie enthaltenen philosophischen Erkenntnisse sind nach Natalis Comes teils physisch, teils ethisch; im zehnten Buche giebt er über dieselben eine gedrängte Übersicht.

ischen als Schlüssel benutzten und daher in der griechischen Religion entstellte Offenbarung, in der Mythengeschichte entstellte israelitische Urgeschichte sahen¹⁾, wohl aber der bei weitem gelehrteste und gründlichste, und deshalb blieb sein umfangreiches Werk *De theologia gentili et physiologia Christiana* (1642), welches sich über alle damals bekannten Religionen verbreitet und von umfassendstem Quellenstudium zeugt, das Hauptwerk dieser Richtung. Den Ursprung des Heidentums setzt Vossius erst in die Zeit nach Noah, dessen Nachkommen sich in zwei Zweige spalteten: das auserwählte Volk und die Heiden. Die letzteren versündigten sich unter dem Einflusse des Teufels teils durch Unglauben (irreligiositate), teils durch Abgötterei (superstitione); Röm. I 19. Abgötterei entstand, indem man statt des Schöpfers die Kreatur anbetete (Röm. I 23, 25), Menschen, Tiere und leblose Wesen, oder neben dem Schöpfer die guten Engel, den Teufel und die abgefallenen Engel zu Göttern erhob. Vergötterte Menschen sind z. B. Aidoneus (ein König der Molosser, der die Jungfrau Persephone raubte), Hephästos (Tubalkain), Ares (Nimrod), Dionysos (Noah); aus dem Teufel gestaltete man Ahriman und Typhon; die meisten Götter jedoch haben ihren Ursprung in der Verehrung der leblosen Schöpfung, des Himmels, der Gestirne und der Elemente, sowie der Tiere, Pflanzen und Fossilien. Dieses Werk, wie es durchaus dem Zeitgeiste entsprach, gab seinerseits für viele kleinere mythologische Schriften den Ton an²⁾, deren Verfasser im Polytheismus teils mit Vossius Teufelswerk sehn (J. Mirus: *Fabeln, welche der leidige Satan aus denen Schriften altes und neues Testamentes gemacht*. Leipzig 1720), teils Missverständnis oder Entstellung zum Zwecke der Verschönerung (Tournemine 1702). Wenn auch nur wenige Anhänger dieses Glaubens so weit gehn, in der griechischen Mythologie entstelltes Christentum zu sehn, so suchen doch die meisten nicht nur Spuren der Uroffenbarung, sondern auch ein Stück israelitischer Urgeschichte in heidnischen Ueberlieferungen wiederzufinden; daher vergleichen sie die Sündflut mit der Deukalionischen Flut, Moses mit Musaeus (Steuchus) oder mit Orpheus, Zoroaster, Confucius (Huetius), das Abenteuer Bellerophons mit der Geschichte des Uria, Iphigenia mit Jephthas Tochter (Tournemine), Abraham und Isaak mit Hyrieus und Orion (J. G. Michaelis 1722), oder mit Athamas und Phrixos (M. J. Moneta 1733). Diese Art von Mythenbehandlung blühte, ohne Frucht zu tragen, gegen hundert Jahre³⁾; die Grundanschauung des G. J. Vossius, dass das Heidentum unter den Kindern Noahs entstand durch Verdunkelung ursprünglicher Erkenntnis, ist nicht überwunden, denn es giebt einen Standpunkt, auf dem sie die einzig mögliche ist⁴⁾. Diejenigen, denen weder die unsicheren, meist zugleich physischen und ethischen Deutungen des *Natalis Comes*, noch der Standpunkt des G. J. Vossius einleuchtete, huldigten meist der von Johannes Clericus (1695⁵⁾) erneuerten euhemeristischen Richtung, die nicht nur durch Mythologen des Altertums und Kirchenväter empfohlen war, sondern auch vielfach durch Thatsachen augenscheinlich bestätigt wurde. Wie die Römer ihre Kaiser vergötterten, so haben die Griechen historische Personen, wie Miltiades und Brasidas, Gelon von Syrakus und Theron von Agrigent, zu Heroen erhoben⁶⁾; eponyme Heroen von Städten und Landschaften erklärt die Sage selbst für alte Könige, und die Nachrichten von deren Wanderungen und Kolonisationen sind historisch nicht unglaubwürdig, öfters erweislich richtig. Daher fand eine Erklärungsmethode, die ein Hauptproblem, den Ursprung der Vielgötterei, durch die Annahme einer Vergötterung hervorragender Menschen ansprechend erklärte, nicht nur in dem vergangenen Jahrhundert Beifall, welches des Abbé A. Banier Werk *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*⁷⁾

¹⁾ Seine Vorläufer sind Augustinus Steuchus (1540) und E. Gulchard (1666), ein eifriger Gesinnungsgenosse ist der französische Bischof P. D. Huetius (1679); die Voraussetzungen des G. J. Vossius teilt auch der englische Deist Herbert of Cherbury (1663), der jedoch Priestertrag für den Grund der mythologischen Verirrungen hält. Pfeilerer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. 2. A. I. Bd. 1883. S. 108 ff. — ²⁾ Die Mythologie der Holländer schloss sich meist an G. J. Vossius an; z. B. J. Lomeier, *Epimenides sive de veterum gentiliū illustrationibus syntagma* (1700) cap. 2: *fabulosa gentiliū heroum historia sacrae historiae corruptela est*. Preller in *Paulys Realencyclopaedie* V. 351. — ³⁾ Lauer, *System der griechischen Mythologie* S. 138. — ⁴⁾ Noch 1876 erschien bei Trübner in London ein Buch von K. M. Banerjea: *The Aryan Witness, or the testimony of Aryan scriptures in corroboration of biblical history and the rudiments of Christian doctrine*. Auf dem Standpunkte des G. J. Vossius stehen auch F. Leitschuh, *Die Entstehung der Mythologie und die Entwicklung der griechischen Religion nach Hesiods Theogonie*. Würzburg 1867, und Ch. Pesch, S. J., *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums*. Freiburg i. B. 1886. — ⁵⁾ Begründer des neueren Euhemerismus ist Joannes Clericus (Petersen a. a. O. S. 29), der diese Ansicht zuerst ausspricht in seiner *Ars critica* Pars II. Sect. I. Cap. III. § 4: *Romulus homo fuerat, immo et reliqui omnes dii, ut fatebantur ipsi initiorum epoptae*. Er stützt diese Erklärung a. a. O. § 5 f. durch den Hinweis darauf, dass die Wörter *θεός* und *deus* öfters übertragen gebraucht werden, wie Cic. de orat. II. 42 *vide quam sim in isto genere deus*, und folgert daraus, dass jene Wörter ursprünglich nicht eine unsterbliche, sondern nur eine hervorragende Natur bezeichneten. In einer Anmerkung zu Hesiods *Theogonie* V. 144 übersetzt er *θεός* (von *θεοποιία*) mit *admirabilis, θηπιός*. (Hesiodus ex rec. Graevii. Amstelod. 1701. p. 26). — ⁶⁾ Miltiades: Hdt. VI 38. Brasidas: Thuc. V 11, 1. Gelon: Diod. XI 38. Theron: Diod. XI 53. — ⁷⁾ Unter diesem Titel Paris 1728—40, 8 Bde.; zuerst 1710 unter dem Titel *Explication historique des fables par Mr. l'Abbé B.*; übersetzt von J. A. Schlegel und J. M. Schröckh, 1754 bis 1766. In Bezug auf geographische und andre tatsächliche Angaben, die er seinen Erklärungen zu Grunde legt, verfährt der französische Abbé nach Art seiner Landsleute im grossen Stile. So behauptet er Bd. VII S. 133, um die alternierende Unsterblichkeit der Dioskuren zu erklären, dass von den Sternen α und β Geminorum sich jeweilig nur einer über dem Horizonte befinde: *parce que l'une se cache sous l'horison lorsque l'autre parait*.

durch grosse Verbreitung und Anerkennung auszeichnete, sondern bis in neuere Zeit namentlich bei den Franzosen. Nach dieser Auffassung ist Zeus ein alter König von Kreta, wo er begraben liegt, und Demeter Königin des Kornlandes Sicilien (Banier), oder Uranos Kronos Zeus sind Könige von Thessalien (Clericus), Fürsten des keltischen Urvolks (Pezron 1702); Prometheus ist ein König, der Schmiedewerkstätten errichtete (Clericus); Endymion und Phaethon sind Astronomen, von denen jener den Mond, dieser die Sonne beobachtete, während Aeolus der erste Meteorolog war (Ph. Caesius 1662). Der Stier, der die Europa raubte, war ein Schiff dieses Namens, ebenso der Pegasus, der Adler des Ganymed, der Widder des Phrixus, Arions rettender Delphin. Die Meinung, dass die Heroengeschichte beglaubigte Menschengeschichte sei, wurde noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts in Deutschland von J. Ch. Gatterer vertreten, in Frankreich noch in diesem Jahrhundert von E. Clavier (1809), R. Rochette (1815), L. Ch. F. Petit-Radell (1827¹); nach Tylor²) trifft man sie noch heute in englischen Schulhandbüchern. Und doch nennt Eckermann³) diese die tadelnswerteste aller mythologischen Deutungsarten, nicht mit Unrecht, wie es scheint, wenn man erwägt, dass sie nicht nur durchaus antireligiös ist, sondern auch von der Erkenntnis der mythologischen Trugbilder gerade dadurch am weitesten abgelenkt hat, dass sie in gewissem Sinne an dieselben glaubte. Andererseits aber ist anzuerkennen, dass die euhemeristische Richtung an den historischen Bestandteilen der griechischen Mythologie eine ebenso gute Stütze hatte, wie die allegorische an deren ethischem Gehalte, sodass beide mit gleichem Recht und Unrecht neben der biblischen Richtung stehen. Diese Anerkennung wird man denjenigen Bestrebungen versagen müssen, welche sich als die phantastischen Richtungen zusammenfassen lassen, da sie mit Willkür Astronomie, Meteorologie, Alchemie, Schifffahrt in die Mythologie hineinbringen. Man erkennt noch den Zusammenhang mit den die Zeit bewegenden Fragen, wenn während des Streites um das Kopernikanische System die schon vorher vereinzelt gewagte astronomische Deutung in die Mythologie breiten Eingang fand durch des Ph. Caesius *Coelum astronomico-poeticum sive mythologicum stellarum fixarum* (1662⁴), oder wenn Jakob Tollius (kein Pseudonym) in seinen *Fortuita* (1687) behauptete, Alchemie sei der Inhalt der Mythologie, Peleus bedeute Säure, Thetis Alkali, ihr Sohn Achill den Stein der Weisen⁵). Neben diesen aber stehen noch andre phantastische Systeme, für die es schwer fällt anderswo die Erklärung zu finden als in der freien Selbstbestimmung ihrer Urheber⁶). Dass die geschilderten Hauptrichtungen der Mythendeutung während des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts im ganzen gleicher Gunst sich erfreuten, erkennt man aus der nicht geringen Zahl mythologischer Werke gemischten Systems⁷), in denen ethische und physische Allegorien, biblische und physikalische Deutungen in der Art des G. J. Vossius, euhemeristische und astronomische Erklärungen friedlich neben einander stehen. Unter ihnen ist bemerkenswert die erste deutsch geschriebene Mythologie: Heydenweldt und irer Götter anfängcklicher Ursprung durch was Verwähnungen den selben etwas vermeynter macht zugemessen, umb dero willen sie von den alten verehret worden. Durch Johann Herold beschrieben und ins teutsch zusammengebracht. Basel 1654⁸). Alle diese Richtungen, die in sofern etwas Gemeinsames haben, als sie in der mythischen Form absichtliche oder unabsichtliche Verdunkelung alter religiöser, philosophischer oder historischer Wahrheit sehn, sind wenn nicht überwunden, so doch veraltet dadurch, dass die Religionsphilosophie das Interesse an dem Probleme der Mythologie vertiefte.

Das Aufklärungszeitalter und die Sturm- und Drangperiode. Das nur kuriose und antiquarische Interesse an der Mythologie, welches der älteren Zeit eigentümlich ist, vertiefte sich zu einem religionsphilosophischen erst im Aufklärungszeitalter, hauptsächlich unter dem Einflusse des englischen Deismus und David Humes. Eine Religionsphilosophie, die nicht von einem gegebenen dogmatischen Systeme abhängig ist, war eine der Vorbedingungen, ohne welche eine wissenschaftliche Mythologie und Religionswissenschaft überhaupt nicht möglich war. Was bis dahin versucht wurde, entstand unter dem Drucke der Bedingungen des scholastischen Denkens und war deshalb mit Notwendigkeit, wie das scho-

¹) Petersen a. a. O. S. 47. — ²) Anfänge der Kultur I S. 275. — ³) Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie I S. 8. — ⁴) Die astronomische Theorie fand viele Anhänger, welche die Kenntnis der himmlischen Zeichen teils von Adam (Caesius), teils aus Asien (N. A. Pluche, *Histoire du ciel*, 1739), teils von Phoenicern und Aegyptern ableiteten und dazu die Hieroglyphen herbeizogen (Ch. F. Dupuis, *Origine de tous les cultes*, 1795; C. F. Dornedden, *Amenophis*, 1794). Petersen a. a. O. S. 37 ff. Diese Ansicht wurde später von G. Seyffarth erneuert (1843). — ⁵) Petersen S. 33. Die Meinung, dass Chemie der Inhalt der Mythologie sei, vertritt auch J. S. C. Schweigger, *Über die älteste Physik und den Ursprung des Heidentums*. Nürnberg 1821, 1823. Einleitung in die Mythologie auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft. Halle 1836. — ⁶) H. v. Hohenburg (1626) sieht Schiffe in Cyklopen und Drachen, Götterpferden und Wagen, und in Zeus den Magnetstein, in Hera die Magnetnadel, in des Aeolus Schlauch die Windrose. Petersen S. 33. T. Pownall (1782) löst fast die ganze Mythologie in ein Handels- und Schifffahrtssystem, die Reisejournale alter Seefahrer, auf. Lauer a. a. O. S. 138. — ⁷) Petersen S. 41 ff. — ⁸) Ebd. S. 43. —

lastische Denken selbst, ergebnislos. Seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, in einer Zeit, wo in Deutschland gegenüber dem Andringen der lutherischen Orthodoxie der Spenerische Pietismus eine Zuflucht bot, wurde in England durch Herbert von Cherbury, Th. Hobbes, J. Locke u. a. die Gedankenwelt des Mittelalters soweit überwunden, dass ein so selbständig in den Gegenstand eindringendes und mit solcher Selbständigkeit in die Irre gehendes Buch möglich wurde wie Humes *Natürliche Geschichte der Religion* (*The natural history of religion*. 1755). Hier waltet ein durchaus anderer Sinn, als in den bisher genannten Werken, die wir insgesamt als mittelalterlich bezeichnen dürfen, wenn die Ansicht zulässig ist, dass auf einigen Gebieten das Mittelalter weiter herabreiche als in den historischen Handbüchern steht. Offenbarung ist nach Hume nicht Quelle der Religion, und ebensowenig das rationelle Vermögen des Menschen, die Vernunft; sondern sie entspringt irrationalen Kräften, dem Gemüte, das in Affekten, der Phantasie, die in Fiktionen sich äussert. Vernunft, die in der Welt ein harmonisches Ganzes sieht, muss zum Monotheismus führen, zur Vernunftreligion der Deisten; diese aber ist keineswegs die älteste Religionsform, sondern, wie die Geschichte lehrt, der Polytheismus. In diesem spiegelt sich nicht die Einheit der Welt, sondern ihre Verschiedenheit und Zerrissenheit, der Kampf der Naturkräfte und der Wechsel der menschlichen Schicksale. Diesen gegenüber steht der Verstand ratlos, während das Gemüt zwischen Furcht und Hoffnung schwebt. Hoffnung, Furcht und Schwäche führen dazu, unsichtbaren Mächten zu huldigen; die Furchtsamen und Schwachen, die Frauen sind noch heute am meisten zur Superstition geneigt. Darum sagt Hume: *primus in orbe deos fecit timor*.¹⁾ Die Furcht schuf Götter mit Hilfe der Phantasie, menschenähnlich, da Menschen stets geneigt sind, auf andre Wesen die Eigenschaften zu übertragen, deren sie sich bewusst sind. So erschien jedes Naturereignis beherrscht von einem menschenähnlichen Wesen, das mächtiger war als Menschen, aber keineswegs allmächtig, und noch weniger sittlich vollkommen. Aus diesem Polytheismus erhob sich der Monotheismus nicht durch vernünftige Überlegung, sondern infolge krassester Selbstsucht, indem ein Volk, das sich selbst für das auserwählte hielt, so auch seinen Stammesgott über die Götter der Bruderstämme erhob, ihm schmeichelte und ihn immer höher hinaufpries, bis er der Einzige und Unendliche war. Dies war aber ein Wendepunkt. Der Unendliche war nicht mehr, was ein volkstümlicher Gott sein muss, anschaulich und vertraulich; deshalb wurden Mittelwesen nötig, die den Menschen näher stehn, und dies führte zum christlichen Polytheismus und Bilderdienst, der der heidnischen Mythologie zwar nicht unähnlich ist, durch kirchliche Verfolgungssucht aber heidnische Roheit übertroffen hat. So bewegt sich die Religion zwischen Polytheismus und Monotheismus hin und her und bewirkt bald Gutes, bald Böses; der Verständige thut wohl, sich mit ihrer volkmässigen Form nicht zu befassen, sondern die verschiedenen Superstitionen gegen einander wüten zu lassen und inzwischen in das ruhigere, obschon dunklere Gebiet der Philosophie zu entschlüpfen. Hume hat die Religionsansicht des englischen Deismus am klarsten ausgesprochen; seinen Einfluss in Deutschland bezeugt nicht nur das Aufklärungszeitalter, sondern auch Herder und noch die rationalistische Religionsbetrachtung Gottfried Hermanns. Sein Grundgedanke, dass der Anfang des Menschengeschlechts ein Phantasien und Affekten preisgegebener Naturzustand, und Polytheismus der Anfang der Religion gewesen sei, bestimmte die Anschauungen des Mythologen C. Meiners²⁾, der nach dem Erscheinen von Ch. de Brosses' Buch *Du culte des dieux fétiches* (1760)³⁾ und auf Grund der Nachrichten über amerikanische und australische Wilde den Anfangszustand näher als rohen Fetischismus bezeichnete, dem gegenüber der Sternendienst und der Animismus, die Verehrung der Vorfahren und Vergötterung von Toten und Lebenden, eine höhere Entwicklungsstufe darstellt. Im übrigen jedoch hat die deistische und rationalistische Religionsphilosophie zu geschichtlicher Betrachtung der Religion nicht anzuregen vermocht. Der Grundzug des Aufklärungszeitalters war Missachtung des historisch Gegebenen und Konventionellen zu Gunsten des rein Menschlichen. Der gesunde Menschenverstand suchte Befreiung, in der Wissenschaft vom Banne der Autorität, in der Religion von den Fesseln der protestantischen Scholastik, im socialen Leben von den Traditionen eines Zeitalters der verletzenden Vorrechte. Hieraus erklärt sich der dem Zeitalter eigentümliche Mangel an geschichtlichem Sinne; man bekämpfte wie im Despotismus und in Standesvorrechten, so im Aberglauben, in der Orthodoxie und im Mysticismus das der Aufklärung Unerträgliche und betrachtete den Mythos nur mit philosophischer Einsicht als das schädliche Hindernis der Wahrheit, nicht mit historischem Verständ-

¹⁾ Statius, *Thebais* III 661. — ²⁾ Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker. (1774.) Grundriss der Geschichte aller Religionen (1785). Kritische Geschichte aller Religionen (1806—7). — ³⁾ De Brosses nahm einen durch die Sündflut und die Sprachverwirrung hervorgerufenen wilden Urzustand an. *Dieux fétiches* S. 15.

nisse als deren poetisches Surrogat und Vehikel. So begreift es sich, dass ein Mann wie H. S. Reimarus,¹⁾ ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter, der mit nicht geringerem Wahrheitssinne und nicht minder folgerichtigerem Denken, als D. F. Strauss, an einen mythisch aussehenden Stoff herantrat, in diesem gar nichts anderes zu finden wusste, als ein Gewebe unheilvollen, auf Jahrhunderte das Erkenntnisvermögen der Menschheit lähmenden Irrtums und Betrugs. Nichts zeigt so deutlich, wie der Unterschied der Anschauungen eines Reimarus und eines Strauss, wie weit die Zeit Voltaires noch vom Verständnis des Mythos entfernt war. An Stelle des Voltairekultus musste die Verehrung Rousseaus treten, die französischen Parkanlagen mussten den englischen weichen, ehe in der Auffassung der Religionsgeschichte eine Wendung zum Besseren eintrat.

Es war eine merkwürdige Fügung, dass der unhistorischste der Aufklärungshelden, J. J. Rousseau, berufen war ein tieferes Verständnis historischer Erscheinungen wenigstens mittelbar anzubahnen. Von der Unnatur einer entarteten Bildung rief er die Menschen zurück in ein erträumtes Paradies der Natürlichkeit und Ursprünglichkeit. Seine Tendenz war eine politische, sein Ziel demokratische Freiheit und Gleichheit, seine Doktrin wurde massgebend für Robespierre. Deutschland empfand seinen Einfluss zunächst in der Litteratur. Lessing und Kant, Herder und Goethe fühlten sich angezogen von einer neuen Welt von Bildern und Gedanken; der junge Schiller feierte das Grabmal Rousseaus in einem seiner unerhörtesten Gedichte. Vor allem bezeugt seine Einwirkung die Sturm- und Drangperiode,²⁾ die aus den engen Gedankenkreisen der Aufklärung in die Bildung des neunzehnten Jahrhunderts hinüberleitete. Die deutschen Dichter wurden des neuen Evangeliums Bekenner; Herder vertrat es in der Poesie und in der Wissenschaft. Goethe sagt im zehnten Buche von Wahrheit und Dichtung über die persönlichen Einwirkungen Herders: „Ich ward mit der Poesie von einer ganz andern Seite, in einem andern Sinne bekannt, als bisher, und zwar in einem solchen, der mir mehr zusagte. Die hebräische Dichtkunst, die er nach seinem Vorgänger Lowth³⁾ geistreich behandelte, die Volkspoesie, deren Ueberlieferungen im Elsass aufzusuchen er uns antrieb, die ältesten Urkunden als Poesie gaben das Zeugnis, dass die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privaterbeil einiger feinen, gebildeten Männer.“ In dem Fragment »Von Entstehung und Fortpflanzung der ersten Religionsbegriffe« (1768) giebt Herder selbst von seiner neuen Betrachtungsweise Rechenschaft. »Der Denkart der Nationen bin ich nachgeschlichen, und was ich ohne System und Grübeleien herausgebracht, ist, dass jede sich Urkunden bildete nach der Religion ihres Landes, nach der Tradition ihrer Väter und nach den Begriffen der Nation; dass diese Urkunden in einer dichterischen Sprache, in dichterischen Einkleidungen und in dichterischem Rhythmus erschienen: also mythologische Nationalgesänge vom Ursprung ihrer ältesten Merkwürdigkeiten. Und solche Gesänge hat jede Nation des Altertums gehabt, die sich ohne fremde Beihülfe auf dem Pfad ihrer eignen Kultur nur etwas über die Barbarei hinaufgebildet. Wo nur Reste oder Nachrichten sind, da sind auch die Ruinen solcher Urkunden; die Edda, die Kosmogonien oder Theogonien und Heldengesänge der ältesten Griechen, die Nachrichten von Indianern, Spaniern, Galliern, Deutschen und von Allem, was Barbar hiess, Alles ist Eine gesamte Stimme, ein einziger Laut von solchen poetischen Urkunden voriger Zeiten. Wer Iselins Geschichte der Menschheit in einem so merkwürdigen Zeitpunkt beleben wollte, der bringe alle diese Nationalsagen und mythischen Einkleidungen und Fragmente von Urkunden in die nackte dürftige menschliche Seele zurück, die sie auf solchem Wege zu bilden anfing, und mit allgemeinen Aussichten über Völker und Zeiten sammle er so aus der Barbarei einen Geist urkundlicher Traditionen und mythologischer Gesänge, wie Montesquieu einen Geist der Gesetze sammelte.« So kam Herder zu dem Satze: die Mythologie der alten Völker ist in Wahrheit ihre höchste poetische Leistung. Bei solchen Anschauungen über das Wesen der Poesie und des Mythos konnte Herder in den Ansichten des Rationalismus, in denen er aufgewachsen war, keine Befriedigung finden. Wie dieser stellte er den Inhalt der Bibel gleich dem aller andern Religionsbücher unter den mythologischen Gesichtspunkt; aber wo der Rationalismus Priestertrug sah, erkannte Herder »Lokaldichtungen« und »Nationalmärchen«. Daher sei es nicht genug, den Irrtum religiöser Meinungen bemerkt und kalt widerlegt zu haben; es entstehe vielmehr die weitere Aufgabe, seine Möglichkeit und Entstehungsart zu erklären. Man bedürfe einer Geschichte der Religionen, welche alle Religionen zuerst als Phänomene der Natur betrachte. Die erste Stufe der Religion sei, wie Hume erkannt, die Religion der Furcht und des Aberglaubens. Unwissende Barbaren sind bei

¹⁾ E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1875. S. 243 ff. — ²⁾ H. Hettner, Geschichte der deutschen Litteratur im 18. Jhd. 3. Aufl. III. Buch, 1. Abteilung. S. 4 ff. — ³⁾ De sacra poësie Hebraeorum (1753).

jeder neuen Erscheinung ein Raub der Verwunderung, der Furcht und des Entsetzens; sie ersinnen sich ein Pantheon fürchterlicher oder die Furcht abwehrender, für oder gegen die Menschen wirkender Götter. Die zweite Stufe ist die der ruhigen Frage nach dem Ursprunge der Dinge; ihre Religion ist Kosmogonie, historisch-physische Philosophie, die Quelle zur Beantwortung der Mund der Väter, die Tradition, die Mythe. Überall wurden die theologisch-philosophisch-historischen Nationaltraditionen in eine sinnliche, bildervolle Sprache eingekleidet, die Einbildungskraft des Volkes zu erfüllen, seine Neigungen zu lenken, sein Ohr zu vergnügen. Sie wurden Gedichte. Nach solchen Ausserungen Herders und nach seinen Versicherungen, das, was die Gegenwart für sinnlosen Aberglauben halte, sei einst Ausdruck des lebendigsten religiösen Bewusstseins gewesen, befremdet es, dass er bei der Behandlung der alt- und neutestamentlichen Erzählungen in Einzelnen so wenig Gebrauch macht von dem aufgestellten Grundsatz, die Religionen als »Phänomene der Natur« zu erklären, vielmehr statt poetisch-religiöser Sage fast allenthalben Gedichte findet. »Das ganze Stück ist offenbar nichts als Gedicht, morgenländisches Gedicht, — ein uraltes, orientalisches, poetisches National- und Popularstück.«¹⁾ Diese Worte beziehen sich auf den mosaischen Schöpfungsbericht, enthalten aber im allgemeinen das Prinzip der Herderschen Mythendeutung. Treffend sagt daher sein Biograph Haym, dass ihm im neuen wie im alten Testamente der kritische Mittelbegriff zwischen Poesie und Glauben fehle, der Begriff des Mythos.²⁾ Dieser Begriff ist erst spät gefunden worden, nach Erfahrungen, an denen die Einwirkung der Romantik wesentlichen Anteil hatte; es gehört zur Interpretation älterer mythologischer Schriften, dass man dessen eingedenk ist. Herders bahnbrechendes Verdienst wird dadurch nicht geschmälert; gleichwie seine Preisschrift über den Ursprung der Sprache (1770) ein Markstein ist in der Geschichte der neueren Sprachwissenschaft, so bilden seine *Archaeologie des Morgenlandes* (1769), *Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden* (1771), *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774) und seine Schrift *Vom Geist der ebräischen Poesie* (1782) den Ausgangspunkt historischer Religionsbetrachtung, »den ersten wirksamen Anfang jener scharfschneidigen Betrachtung der Religionsgeschichte als menschlicher Mythenbildung, welche für unser Jahrhundert so wichtig geworden ist.«³⁾

Die wichtigste Wirkung der Schriften Humes und Herders war, dass in weiten Kreisen sich die Ueberzeugung verbreitete, dass die Entstehung der Religion ebensowenig wie die der Sprache auf unmittelbarer göttlicher Eingebung, sondern auf menschlicher Naturnotwendigkeit beruhe. Gleichzeitig mit diesen Anregungen zu tieferer Erfassung der Probleme der Sprach- und Religionsgeschichte kam in den Betrieben der Altertumsstudien ein neuer Geist. Seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts war die Begeisterung erloschen, mit der die klassischen Studien und die Werke der grossen Humanisten als Hebel der kirchlichen Reform begrüsst worden waren. Der Einfluss der Humanisten auf das öffentliche Leben, und die praktische Bedeutung der Altertumswissenschaft als Erzieherin der Nation, waren verloren gegangen, als auf der einen Seite dogmatisch-theologisches, auf der andern grammatisches und antiquarisches Interesse immer einseitiger in den Vordergrund trat. Neben der senilen protestantischen Scholastik stand das Greisenalter des deutschen Humanismus; seit die akademische Zunft von der herrschenden Wissenschaft pedantisches Buchstabenwesen erlernt hatte, waren die geistigen Führer der Nation im allgemeinen nicht mehr, wie im Reformationszeitalter, an den Universitäten zu suchen. Wie unter den Philosophen Wolff und Leibnitz, so bezeichnen unter den Philologen Klotz und Lessing den Unterschied der akademischen und der ausserakademischen Wissenschaft. Da war es folgenreich, dass akademische Lehrer wie Gottsched und Heyne mit dem öffentlichen Leben wieder Fühlung suchten und unter Verzicht auf Bildung einer Schule im akademischen Sinne sich unmittelbar an den gebildeten Teil der Nation wendeten. Indem Heyne aus den Schranken der Zunft und des grammatisch-antiquarischen Wesens heraustrat, gab er den ersten Anstoss zu jener erneuten Wechselwirkung zwischen den Altertumsstudien und dem Leben der Gegenwart, welche unter dem mächtigeren Einflusse F. A. Wolfs zu einer Verjüngung und Wiedergeburt der Philologie führte. Daher datiert von dem Auftreten Heynes und Wolfs ein neuer Aufschwung auch der mythologischen Wissenschaft.

Wer sich nicht nur an die äussere Geschichte der wissenschaftlichen Mythologie halten will, darf daher zur Betrachtung der mit Heyne anhebenden Entwicklung nicht übergehen, ohne auch des Einflusses F. A. Wolfs zu gedenken, der die Aufgabe der Philologie erfasste nicht nur als Bewahrung der litterarischen Schätze des Altertums, auch nicht nur als logische und aesthetische Bildung des Geistes,

¹⁾ *Archaeologie des Morgenlandes* (1769) S. 32, 34 (Ausg. v. Suphan, Bd. 6). — ²⁾ Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. Bd. II (1877) S. 639. Pfeleiderer, *Religionsphilosophie* I S. 210. — ³⁾ Hettner a. a. O. S. 63.

sondern als „Erkenntnis der altertümlichen Menschheit selbst“; der nicht den Philologen holländischer Schule sich geistesverwandt fühlte, sondern Goethe, dem er seine Encyclopädie zueignete als dem Erkennen und Darsteller des griechischen Geistes. Durch zweierlei hat Wolf auf den Aufschwung der mythologischen Wissenschaft nachhaltig, wenn auch nur mittelbar, eingewirkt. Erstens dadurch, dass er zuerst die klassische Philologie von anderen Studien in wissenschaftlicher Selbständigkeit abgrenzte, indem er als ihren Zweck die lebendige Erkenntnis und Reproduktion des gesamten klassischen Altertums bezeichnete und jeder philologischen Tätigkeit, sprachlichen, litterarischen, antiquarischen und mythologischen Studien, in einem geordneten Systeme ihren Platz anwies, mit solcher Wirkung, dass Hunderte fortan sich als Mitarbeiter an seinem Werke fühlten, manche als Kärner nicht ohne Dünkel, andre als Bauleute, als Meister, selbst das Heroengeschlecht der Philologie, die Meister grossen Stils. Zweitens dadurch, dass er selbst den ersten Schritt dazu that, die von ihm scheinbar so wohl befestigte und von Vielen so streng bewahrte Abgeschlossenheit dieses stolzen Baues zu zerstören, indem er in seinen Prolegomenen zu Homer zum ersten Male ein Problem, und zwar eins der grössten Probleme, der klassischen Philologie aufstellte und durchleuchtete, welches mit den Mitteln der klassischen Philologie allein nicht zu lösen war. Die Frage nach der Entstehung des Volksepos und nach den Anfängen der Poesie griff weit über die von Wolf definierten Grenzen der Philologie hinaus; einerseits musste das Material zu ihrem Studium auf einem weiteren Gebiete als dem der klassischen Philologie gesucht werden, andererseits wurde die Auffassung der Poesie und Mythengeschichte aller Völker durch sie vertieft und verändert. Schon 1816 wurde K. Lachmann, indem er Wolfs Problem auf den deutschen Heldengesang übertrug, der Germanistik zugeführt. So musste die klassische Philologie hier, wie später in der Grammatik und Mythologie, neuerdings auch in der Archäologie, in einem Punkte von fundamentaler Wichtigkeit ihre Isolierung aufgeben, nachdem merkwürdiger Weise derselbe Mann, der zuerst die klassische Philologie definierte, den Anstoss gab, ihre Definition als abgeschlossene Wissenschaft zu zerstören.

Heyne. Voss und die ältere Symbolik. Buttmann. Ch. G. Heyne (1729—1812; seit 1763 Professor in Göttingen) erfuhr vor allem den Einfluss Winckelmanns, der als Begründer der Kunstwissenschaft des Altertums nicht nur eine neue Seite abgewann, sondern ihr Verständnis überhaupt vertiefte. Aber auch dem Einflusse Herders zeigte sich Heyne, der funfzehn Jahre ältere und schon selbständige Gelehrte, zugänglich. Er war der erste Philolog, der das Bedürfnis empfand und bethätigte, das Altertum in allen seinen Lebensäusserungen zu umfassen; der Schöpfer einer Wissenschaft der Realphilologie, deren Disciplinen er teils neu einführte, teils zuerst über das Niveau holländischen Sammlerfleisses emporhob¹⁾. Indem er in Vorlesungen und Schriften²⁾ von 1763—1807 die Mythologie zuerst als einen Teil der Realphilologie selbständig aufzufassen und darzustellen versuchte, hat er zu mythologischen Studien neu angeregt und auf dieselben so eingewirkt, dass er als Begründer der neueren wissenschaftlichen Behandlung der griechischen Mythologie bezeichnet werden muss³⁾. Die spätere Zeit freilich unterschied Heynes Verdienste um seine Zeit von seinem absoluten Werte. Er hatte in der Mythologie treffliche Gedanken, aber sie stehen einigermassen isoliert, so dass es scheint, er habe selbst nichts rechtes damit anzufangen gewusst; auch hat er keine zusammenhängende Darstellung seiner Anschauungen, überhaupt nie etwas Ganzes geliefert, sodass Lauer⁴⁾ urteilt, er sei sich selbst nicht recht klar gewesen über seine Ansicht über Ursprung und Inhalt der Mythen. Er gab zu, dass manche griechische Mythen von Aegyptern, Phoeniciern, Thrakern, Phrygern entlehnt, zum Teil von Kolonisten, wie Kadmos, Danaos, Kekrops zu den höhlenbewohnenden und eichelessenden Pelasgern importiert sein möchten, die Hauptmasse aber, so behauptete er mit Recht, sei nicht aus der Fremde eingeführt, sondern Erzeugnis einer frühen Entwicklungsstufe des griechischen Geistes. Es herrsche darin eine eigentümliche Art des Gedankenausdrucks, die Bildersprache (*sermo symbolicus*) oder Mythensprache (*sermo mythicus*),

¹⁾ W. Herbst, J. H. Voss. 1872. I. Bd. S. 69 f. — ²⁾ In den *Commentationes soc. reg. sc. Gotting. T. VII p. 3—46* (*Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata; De Graecorum origine e septentrionali plaga repetenda suspiciones; Musarum religio ejusque origines et causae*); T. XIV p. 107—157 (*De fide historica aetatis mythicae commentatio; Historiae scribendae inter Graecos primordia; De opinionibus per mythos traditis tanquam altero secundum historicum mythorum genere; De mythorum poeticorum natura origine et causis; De Homerorum mythorum natura origine et causis*); T. XVI p. 285—323 (*Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata*). Diese Schriften sind nebst den Abhandlungen *Prolegendur nonnulla ad quaestionem de causis fabularum seu mythorum veterum physicae* (Programm v. J. 1764) und *De Hercule musageta nominisque causis* wieder abgedruckt in Heynes *Opuscula academica* (12 Bde. Göttingen 1785—1810). — ³⁾ Bursian, *Geschichte der klassischen Philologie I* S. 484. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* S. 317. Eekermann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte I* S. 15. — ⁴⁾ *System der griech. Mythologie* S. 138. Eine auf der Lektüre des Meisten, was Heyne über Mythologie geschrieben hat, beruhende Darstellung seiner Ansichten giebt O. Müller a. a. O. S. 317 ff. Ausführlicher, jedoch minder charakteristisch sind die Auszüge bei Heeren, Ch. G. Heyne biographisch dargestellt (1833) und in Sybels *Mythologie der Ilias* (1877).

die nicht auf Willkür beruhe, sondern einer frühen Zeit, die manche Gedanken nicht anders als bildlich ausdrücken konnte, notwendig war¹⁾. Bei der Armut der Sprache (*sermonis egestas et infantia*), infolge deren der Geist sich eingeengt und gepresst fühlte, konnte das, wofür die eigentlichen Ausdrücke fehlten, nicht anders als in Gleichnissen (*per rerum jam tum notarum similitudines*) ausgedrückt werden; Ursache und Wirkung durch Zeugung und Geburt (dadurch kamen die *concupitus deorum* in die Mythologie), Verschiedenheit und Gegensatz durch Kampf und Krieg. Es liegt somit im Wesen der Bildersprache, dass Beziehungen als Handlungen, Gedanken als Erzählungen erscheinen; die mythische Erzählung ist das Gewand nicht nur dunkler historischer Erinnerungen (historische Mythen), sondern auch der Gedanken einer früheren Menschheit (Philosopheme, philosophische Mythen), die entsprechend dem niederen Bildungsstande nur roh sein konnten und daher eine subtile und geistreiche Deutung nicht vertragen. Der Inhalt der Mythen ist demnach „*quae aut majores aut ipsi de eventis naturae et hominum, adeoque de rebus physicis, historicis, ethicis seu visa et audita, seu cogitata et opinata animis conceperant*“; bei manchen Mythen ist es unklar, ob sie Geschehenes oder Gedachtes ausdrücken, bei vielen ist beides gemischt. Am ältesten sind diejenigen philosophischen Mythen, welche Meinungen der Menschen über physische Vorgänge wiedergeben; für diese „Philosopheme“ vor allem gilt es, die rechte symbolische Deutung zu finden (z. B. des Zeus goldne Kette II. VIII 19 ist Symbol der Elemente; seine zwei Ambosse II. XV 19 sind zwei Dunstmassen aus Land und Meer). Manche dieser Allegorien waren personifizierend; z. B. die Sonne wurde allegorisch gefasst als der goldhaarige Pfeilschütz Apollo, dessen Haare, Pfeile und Goldschwert Lichtstrahlen bedeuten, der Mond als Artemis. Jede allegorische Person heisst *θεός*; aus physischen und theognischen Mythen ging Götterdienst und Religion hervor, als man das ursprünglich bildlich Gemeinte wörtlich nahm²⁾. Während es vor Heyne in den mythologischen Büchern nicht üblich war Griechisches und Römisches streng zu sondern, hat Heyne nicht nur dies gethan, sondern auch zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass man die aus den Zeiten von Homer bis Aratus, Eratosthenes und Hyginus überlieferten Mythen nicht als gleichartigen Stoff, als Bestandteile eines dogmatischen Systems der Griechen (wie es G. J. Vossius in Anlehnung an die christliche Dogmatik dargestellt hatte) betrachten dürfe, sondern die Mythologie verschiedener Stämme und verschiedener Zeitalter unterscheiden müsse. Auf die Unterschiede in der Mythologie der griechischen Stämme wies er hin in seiner Ausgabe des Apollodor, und in seinen Vorlesungen führte er den Gedanken aus: „Wenn die Mythologie recht sollte behandelt werden, so müsse man nicht alle Zeitalter, alle Arten von Dichtern, mit den Erklärungen und Träumen der Grammatiker, in Eines werfen, noch weniger nach dem Gebrauch der neueren mythologischen Werke Erklärungshypothesen einer fremden Art beimischen; sondern erst die Mythologie der ältern Zeiten, insonderheit Homers, ausziehen und abhandeln; dann könne man zu den Fabeln der Lyriker und der Tragiker fortgehn, und so endlich Licht und Ordnung in eine Art der Kenntnisse bringen, welche gemeinlich ein verworrenes Chaos aus ganz heterogenen Teilen ist“³⁾. Hieraus erhellt, dass Heyne vom Ursprunge und Wesen der griechischen Mythologie im Grunde richtigere Vorstellungen hatte als einige von denen, die nach ihm auftraten; er irrte jedoch (und damit blieb er hinter Hume zurück) wie die meisten seiner Vorgänger darin, dass er annahm, die Schöpfer der Mythen und mythologischen Figuren hätten ein Bewusstsein von der nur symbolischen Bedeutung der Fabeln und der Nichtwirklichkeit der allegorischen Personen gehabt, und nur Missverständnis und der Einfluss der Dichter habe letzteren zu voller Realität verholfen. Hiergegen, sowie gegen die von Heyne gewagten Deutungen einiger Symbole, richtete sich der erbitterte Gegensatz des Antisymbolikers Voss.

J. H. Voss (1751—1826) war durch einen geringfügigen Anlass aus einem begeisterten Schüler Heynes zu dessen erbittertem Gegner geworden.⁴⁾ Zu den homerischen Realien, insbesondere Geographie und Mythologie, hatten ihn seine Homerstudien hingeführt; hier fühlte er sich Heyne mehr als gewachsen, da er auf engerem Gebiete als dieser um so gründlicher sich festgesetzt hatte. Gelegenheit zu einem Angriffe bot ihm das aus Heynes Vorlesungen hervorgegangene und durch ein Vorwort von diesem empfohlene Handbuch der griechischen Mythologie von M. G. Hermann⁵⁾, welches den Heyneschen Ge-

¹⁾ O. Müller a. a. O. S. 320: „Der Hauptsatz der ganzen Forschung, wie ich glaube.“ Lauer a. a. O. S. 139: „Hierin bestand ein grosser Fortschritt, wenn Heyne im Stande gewesen wäre diesen Gedanken fruchtbar anzuwenden. Aber das war er nicht, und so kann man ihm eigentlich wenig Einfluss auf Behandlung der Mythen einräumen.“ — ²⁾ Aus der (inhaltsreichsten) Abhandlung *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio: De fide historica aetatis mythicae* S. 107 ff.; *De opinionibus per mythos traditis* S. 143, 148; Exkurs zu II. VIII. XXIII. — ³⁾ Aus Heynes Vorrede zu M. G. Hermanns Handbuch der griechischen Mythologie. Bd. I. S. 1 f. — ⁴⁾ Den Anlass erzählt Voss in der Antisymbolik Bd. II S. 7, die tiefer liegenden Gründe erörtert W. Herbst, J. H. Voss. Bd. I S. 73 ff. — ⁵⁾ 3 Bde. 1787—95. Nach Voss, Antisymbolik I 5 „ein in Heynes orakelnden Lehrstunden nachgeschriebenes Kollegienheft.“

danken einer Unterscheidung verschiedener Zeitalter in der Mythologie zu verwirklichen bestimmt war und deshalb im ersten Bande die Mythologie Homers und Hesiods, im zweiten die der Lyriker, im dritten die astronomischen Mythen darstellte (die Mythologie der Tragiker ist nicht erschienen). In der Vorrede¹⁾ sagt Heyne sehr zutreffend, die Mythologie sei von besonderem Werte als Überbleibsel der ältesten Vorstellungenarten und Ausdrücke, unschätzbar für den Geschichtsforscher und Philosophen, der die ersten Keime menschlicher Begriffe und Vorstellungenarten, insonderheit sittlicher und religiöser Art, aufsuche. Im Bunde mit dem neu erweckten Studium der ausländischen Völkerkunde vermöge sie den Gesichtskreis derer zu erweitern, die den Menschen nur aus einem Zeitraume und aus einem Himmelsstriche kennen, und eine freiere Auffassung der Religion zu erzeugen. Die Arbeit Hermanns freilich macht den Eindruck, als sei derselbe zur Ausführung des Heyneschen Programms nicht hinreichend vorbereitet gewesen. Sein Buch besteht aus lauter einzelnen, meist kurzen Artikeln (z. B. »Semele, Tochter des Cadmus, gebar dem Jupiter den fröhlichen Bacchus. Beide wurden unter die Götter versetzt«), zu denen hie und da Anmerkungen die symbolische Deutung geben (z. B.: »Die Fabel vom Tantalus ist moralisch und drückte ursprünglich die Thorheiten des Geizes aus, den mitten im Überfluss alle Güter gleichsam zu fliehen scheinen.« »Die Cyclophen waren anfänglich nichts anderes als der personifizierte Blitz, das zeigen die Namen ganz einleuchtend.«²⁾ Dieses Buch bekämpfte Voss aufs heftigste und so, dass er für die Fehler des Schülers den Lehrer verantwortlich machte. Er wollte einem Heyne das werden, was Lessing einem Klotz gewesen war; daher schrieb er »Mythologische Briefe«³⁾ nach dem Muster der »Briefe antiquarischen Inhalts«, in schneidigem Konversationstone, aber ohne Lessingsche Freiheit und Leichtigkeit, da »alles gefärbt ist durch die trübende Brille des bittersten, jedes Mass und jede Gerechtigkeit überschreitenden Gegensatzes.«⁴⁾ In positiver Weise handeln die Briefe fast nur von Nebenfragen, über die äussere Erscheinung der Götter bei Dichtern, ihre Beflügelung und Flügellosigkeit, über gehörnte, geschwänzte und androgynne Götter.⁵⁾ Während Heyne mit Winckelmann der Meinung war, die ältesten Griechen hätten die Gottheiten geflügelt gedacht, zeigte Voss, dass die Götter Homers auf schwebenden Goldsohlen in unermesslichen Luftschritten oder mit erzfüssigen Götterrossen in metallenen Luftwagen Himmel und Meer durchheilen. Ebenso wird Heynes Ansicht, die ältesten hellenischen Götter seien sämtlich gehörnt und geschwänzt, zum teil halbtierisch und androgyn gewesen, widerlegt und der spätere Ursprung jener Vorstellungen nachgewiesen. Seine Ansicht über die Hauptfrage nach dem Wesen und der Deutung des Mythos hat Voss weder in dem Kampfe gegen die ältere (Heynesche) noch in dem gegen die jüngere (Creuzersche) Symbolik klar und bündig vorgelegt. Der polemische Drang war in ihm so heftig, dass er in sieben Bänden mythologischer Schriften, durch die er falsche Prinzipien der Mythendeutung bekämpfte, nicht dazu kam, sein eigenes Prinzip klar zu entwickeln; jedoch lässt er seine Grundansicht in der folgenden Schilderung wenigstens ahnen. »Sobald der Mensch von der nährenden Eichel zur Eiche emporsah, und woher die, und er selbst, der Essende, entstanden sei, nachdachte; drängte sich ihm die sinnliche Vorstellung auf: Alles entstand aus Erde, Wasser und Luft. Woher diese denn? Aus der Sonderung einer unförmlichen gewirrten Masse von rohen Urstoffen, um deren Entstehung er so wenig, als um einen anfangslosen Sonderer, sich bekümmerte. So wirksame Wesen, dachte er ferner, müssen in sich eine Urkraft und davon abhängige Kräfte enthalten;⁶⁾ und diese inwohnenden Geister bildeten sich ihm als Personen in Menschengestalt. Daher die Gottheiten Gaa, Uranos, Pontos samt ihren Zeugungen und Sippschaften, und der Altvater Chaos: aus dessen wüstem Tumult, durch den befreundeten Eros, zuerst die Erd feste als eine Scheibe über den Tartaros, samt dem inwendigen Erebus und Schattenreiche, sich formte, dann die Erde von selbst die wölbende Himmels feste und die Gebirge erhob, und um die Mitte zur Fassung des inneren Meers sich senkte. Zu diesen göttlichen Fabelpersonen der Weltentstehung gesellten sich andere der Erdkunde und der Sittlichkeit: wie im Westen am Eingang des Erebus und des Tartaros der Herrscher des umkreisenden Weltstromes Okeanos, und die Begriffe Nacht, Tod und Schlaf,

¹⁾ Bd. I S. 3 f. — ²⁾ Semele: Bd. I S. 143. Tantalus: I 245. Cyclophen: I 26. — ³⁾ 2 Bde. Königsberg 1794. 2. Aufl. 3 Bde. Stuttgart. 1827. Als 4. und 5. Band erschienenen Mythologische Forschungen aus dem Nachlass des J. H. Voss zusammengestellt und herausgegeben von H. G. Brzoska. 2 Bde. Leipzig 1834. — ⁴⁾ W. Herbst, J. H. Voss. I. Bd. S. 68. II. Bd. I. Abt. S. 201 f. — ⁵⁾ Die erst nach Vossens Tode erschienenen Bände enthalten: Bd. 3: Über den Ursprung mystischer Tempellehren; Kekrops; Über die Hekate; Dalos und Ortigia; Nachtrag zu den Forschungen über Okeanos, Dalos und Ortigia; Über die Rechtschreibung griechischer Worte im Deutschen; Handels-, Gedanken- und Priesterverkehr; Bd. 4: Weinerfindung am Nysa in Thrakien; Nysa aus Thrakien versetzt; Nysa nach Indien versetzt; Bd. 5: Bacchischer Dionysos; Bacchos-Osiris; Des Dionysischen Weins Ausbreitung in Westgriechen. — ⁶⁾ So abstrakte Gedanken hatte Heyne besonnener Weise jenem Zeitalter nicht zugetraut; er sagte: der hervorbrechende, sich hindurchringende Geist fühlte sich gleichsam eingengt und gepresst und suchte in Ermanglung eigentlicher Ausdrücke nach äussern Bildern umher (N. comment. VIII 38).

Träume, Schicksale, Krankheiten und Plagen, als Personen gedacht; am östlichen Ende hinter Kolchis die Gottheiten des Lichts und der Sonne, die Kinder des Uranos und der Gaea, von dem Alleinherrscher Uranos zurückgesetzt, kamen durch den jüngsten Kronos, der seinen Vater zu entmannen sich erkühnte, zu Ämtern der Weltherrschaft, und wurden von dem zürnenden Vater Titanen, oder Ausstrecker, genannt. Aber Kronos, unter welchem die goldene Zeit blühte, ward wiederum seiner Misshandlungen wegen von dem aufrührerischen Sohne Zeus überwunden und mit den meisten der Titanen in den Tartaros verstossen: nur dem friedlichen Okeanos, dem Helios, der Eos und Selene blieb ihre Würde; in der andern Ämter teilten sich Zeus Brüder und Kinder, dass Zeus für Kronos Herrscher der Luft, Poseidon statt des Pontos Meerherrscher, und Aides an des Erebos Stelle König des Schattenreichs ward. Die selbigen, von Hesiodus und anderen mit wenigen Abweichungen erzählten Weltfabeln des Altertums waren fast alle vor Homer im Umlauf. Wer nun jene ältesten Erzählungen, weil Gegenstände der Natur und der Sittlichkeit als handelnde Personen auftreten, allegorische nennen will, der mag es; nur dass er nicht jede einzelne Handlung, die sie als Personen ausüben, aus den Eigenschaften des Grundwesens deutele. Viel weniger noch ist solches bei den jüngeren, aus vergötterten Vorfahren der verschiedenen Stämme allmählich erhöhten, Besitznehmern der alten Naturwürden erlaubt. Am allerwenigstens finde der Unflug statt, dass man Umdeutungen nachhomerischer Jahrhunderte einmenge« (als solche Umdeutung bezeichnet Voss die Auffassung der goldenen Haare Apollons als Strahlenhaare).¹⁾ »Weltweisheit und Priesterschaft schoben mit Wohlwollen jene, diese mit List, den altväterischen Bildern der Anbetung einen vernunftmässigeren Sinn unter«²⁾; »allenthalben leuchtet es entgegen, dass Homer göttlicher sei als seine Götter.«³⁾ Homer milderte die Roheit der altväterischen Ideale; grössere Umgestaltungen aber erfuhr die Religion in der nachhomerischen Zeit. Bei Hesiod und im Hymnus an Demeter finden sich »Laute der mosaischen Lehre von Weltaufschöpfung, von Sündflut, vom Lichtglanz der Gottheiten, von der Menschen Ursprung aus Thon«⁴⁾, welche durch Phoenicier den Griechen zukamen. Zwischen Hesiod und den Tragikern »wimmelt es von Neuerungen. Durch Irren, durch kühnere Fahrten und Landhandel, wurden neue Küsten, Meerbuchten, Reiche mit neuen Volkssagen bekannt. Der Welt Enden zogen sich zurück. Die alten Weltwanderer; die Argonauten, Jo, Herakles, Dionysos und die Helden von Troja, wurden neue Wege zu neuen Abenteuern geführt und mit neuen Wanderern vermehrt. Geselliger Umgang mit Fremden mischte Götter und Gebräuche. Rohe Stammgötter wurden durch Zufall zu Volksgöttern. Bildner änderten die Gestalt, Weltweise den Charakter der Götter. Sie fühlten in sich selbst eine erhabnere Gottheit als die Dämonen der Altväter; sie lehrten Vertrautere frei, das Volk durch Umdeutung, nicht ohne Gefahr. Der Ton der Zeit ward täglich verändert.«⁵⁾ Hier hat Voss gegenüber der unzulänglichen Heyneschen Stufenreihe der homerischen, lyrischen und tragischen Mythologie ein verbessertes Programm entworfen, nach welchem E. R. Lange⁶⁾ die Entwicklung der griechischen Religion darzustellen unternahm. Ein Rückschritt gegenüber Heyne ist es aber offenbar, dass er der symbolischen Ansicht nichts besseres entgegensetzen hat, als was O. Müller⁷⁾ aus allem als Vossens Grundansicht auszieht: »Griechenlands Mythen, die kosmogonischen ausgenommen, sind ursprünglich Erzählungen wirklicher Thaten von allerlei rohen, unsittlichen, aber von ihrer noch roheren Zeit hochgeachteten Stammanführern, die man hernach zum Teil für Götter ansah. Es ist thöricht, darin eine Bedeutung zu suchen; das Ursprüngliche ist ein Faktum, an welches sich hernach willkürliche Dichtung anreihete, welche auch aus jenen rohen Stammgötzen nach und nach hervorbildete, was ihr beliebte und die Zeit forderte.« Daher ergibt sich über Vossens Bedeutung für die Mythologie ein sehr verschiedenes Urteil, je nachdem man das Deutungsprinzip oder die historische Kritik ins Auge fasst. Während Lauer⁸⁾ urteilt, Voss sei überhaupt kein Mytholog, und es verlohne sich nicht, auf seine Ansichten näher einzugehen, verlangt L. Friedländer⁹⁾ geradezu eine Umkehr zu dem von Voss eingeschlagenen Wege, zu seiner *ars nesciendi* und wahrhaft kritischen Behandlung der Geschichte der Mythen.

Herders Untersuchungen über den hebräischen Mythos und Vossens Streit gegen Heyne bestimmten zum Teil die mythologischen Studien Ph. K. Buttmanns (1764—1829), die 1794—1823 in einer Reihe von Abhandlungen, 1828 in einer Gesamtausgabe erschienen¹⁰⁾. Die meisten jener Aufsätze

¹⁾ Mythologische Briefe P. S. 14—16. Nach dieser Auffassung sind also Chaos und Pontos uralte Götter, Zeus und Poseidon vergötterte Menschen. — ²⁾ Mythol. Briefe P. 16. — ³⁾ Ebd. P. 22. — ⁴⁾ Antisymbolik I 175. — ⁵⁾ Mythol. Briefe P. 45 f. — ⁶⁾ Einleitung in das Studium der griechischen Mythologie. Berlin 1825. Ähnlich dem Vossischen Enhemerismus ist der C. W. Göttlings (Das System der alten Mythologie der Griechen. Hermes Bd. 29 (1827) S. 241. Ges. Abh. Bd. I (1851) S. 170). — ⁷⁾ O. Müller, Prolegomena S. 325 f. — ⁸⁾ System der griechischen Mythologie S. 144. — ⁹⁾ In Fleckeisens Jahrbüchern 1873 S. 312. — ¹⁰⁾ Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altertums. 2 Bde. Berlin 1828—29.

behandeln einzelne Götter und Mythen¹⁾; auf die durch Heyne angeregten Fragen bezieht sich die Abhandlung über die philosophische Deutung der griechischen Gottheiten, insbesondere von Apollon und Artemis (1803)²⁾, in der gegen Voss die Ansicht verteidigt wird, dass wenn nicht alle, so doch die meisten griechischen Götter Personifikationen physischer und intellektueller Gegenstände seien. Andre Arbeiten zeigen den Einfluss Herders: Älteste Urkunde des Morgenländers (1803), über die beiden ersten Mythen der mosaischen Urgeschichte (1804), über die mythische Periode von Kain bis zur Sündflut (1811), über den Mythos der Sündflut (1812), über den Mythos von Noahs Söhnen (1817)³⁾. Buttmann lebte in einer Zeit, in der eine historische Betrachtungsweise der israelitischen Geschichte und Litteratur zuerst angebahnt wurde. Die freien Gedanken Herders und die kritischen Leistungen De Wettes wirkten mächtig auf seinen Wahrheitssinn; daher beteiligte er sich mit lebhaftem Interesse an Forschungen, die in W. Vatke's *Biblischer Theologie* (1835) einen vorläufigen Abschluss fanden ehe der Bann der neuerstarkten Orthodoxie sie traf, der die alttestamentliche Religionswissenschaft hinter den übrigen, mächtig fortschreitenden historischen Disziplinen rückständig erhielt, bis er durch Reuss, Graf, Kuenen und Wellhausen gebrochen wurde. Die Erörterung derartiger Fragen durch einsichtige Bibelforscher, die wie De Wette und Buttmann kritischen Sinn mit Ehrfurcht vor den heiligen Urkunden verbanden, förderte sehr die (von Otfried Müller zuerst klar ausgesprochene) Ueberzeugung, dass die Mythen nicht willkürlich erfundene Erzählungen, sondern die notwendige Ausdrucksform einer zu andern als mythischem Denken noch nicht vorbereiteten Zeit seien. Buttmann besass feinen Sinn für Unterscheidung des Mythischen und Historischen; nach seines Zeitgenossen O. Müllers Zeugnis verdankte man es ihm besonders, dass auch in der griechischen Mythologie das Mythische als wesentlich verschieden vom Historischen anerkannt und der historische Aberglaube der Zeiten Gatterers völlig gestürzt wurde⁴⁾. In der Einleitung der Abhandlung Ueber den Mythos von Noahs Söhnen (1817) erörtert er die Erspriesslichkeit „vergleichender Blicke“ zwischen alttestamentlichen und griechischen Mythen⁵⁾; er empfiehlt die Vergleichung zunächst zur Gewinnung von Analogien, sodann aber auch, weil ihm zuerst der Gedanke an die Möglichkeit einer vergleichenden Mythologie aufging. Denn die Entstehungszeit der Mythen liegt nach Buttmann im ganzen im höhern, ja im höchsten Altertume, zum teil noch vor der besondern Entwicklung der einzelnen Völker; sie sind Erzeugnisse einer einfachen, nichts absichtlich erdichtenden, sondern bloss anschauenden, lernenden und bildlich wieder vortragenden Vorzeit. Zahllose Mythen schwärmten umher und verbanden sich endlich so, dass allmählich einer vom andern ursächlich abhing und nur hie und da Lücken blieben, welche von Dichtern ausgefüllt wurden⁶⁾. Erst als schon Verfassungen und Künste, und vor allen die Dichtkunst, sich hervorgebildet hatten, ergriffen Männer, die sich als Weise im Volke fühlten, Meister des Gesanges und Gesetzgeber, den so geschaffenen Mythos, die „echte Sage“, benutzten ihn zu ihren Zwecken und bildeten ihn fort, nicht als absichtliche Erfinder und Erdichter, sondern überzeugt, dass das, was ihnen als wahr und schön erschien, eine Eingebung der Götter sei. Daher ist der Mythos nicht in seiner ersten Gestalt und Einfachheit auf uns gekommen, sondern national, griechisch oder hebräisch gefärbt. Das Ideal von wissenschaftlicher Behandlung der Mythologie ist, die Mythen den Verfassern zu entreissen, bei welchen wir sie finden, und aus inneren Spuren die echte Sage wieder herzustellen. Denn nur diese echte Sage hat hohes Interesse, weil sie nicht Erfindung eines einzelnen Dichters ist, sondern das allmählich entstehende, von Mund zu Mund sich fortbildende Erzeugnis der Weiseren im Volke von den ältesten Zeiten und den frühesten Wohnsitzen her.⁷⁾ Bei dieser Grundansicht verglich Buttmann die Namen der hebräischen und der griechischen Mythe, z. B. Japhet und Japetos, in andrem Sinne, als dies früher von den Anhängern der biblischen Richtung geschehen war; er verglich sie so wie wir Zeus mit dem indischen Djaus vergleichen. Die Silbe Ja in Jao, Jahve, Jovis, Janus ist der Name des Himmelsgottes der Urzeit, petos, petor, pater heisst Vater; Ja-petos und Ja-phet ist also ursprünglich Gott, Vater des Menschengeschlechts.⁸⁾ Bei dem Versuche der Wiedergewinnung der alten Mythen muss man, nach Buttmann, sich hüten jede mythologische Dichtung in der Mythologie begründen zu wollen. Nur nach den grösseren hervorstechenden Punkten hat man zu forschen und unter den kleineren nur nach denen, die Spuren eines zerrissenen Zusammenhangs zu tragen scheinen. Was sich auf diesem Wege nicht darbietet, überlasse man der Dunkelheit, worin so vieles ruht und so vieles ewig

¹⁾ Dione 1794, Pandora 1802, Herakles 1810, Mythos von den ältesten Menschengeschlechtern 1814, Kronos 1814, Janus 1816, Virbius und Hippolytos 1818—19, Die Masen 1819, Mythische Verbindungen von Griechenland und Asien 1819, Die Myniae 1820, Lerna 1821, Korythia und Baptae 1822—23, Die Aleuaden 1823. — ²⁾ *Mythologus* I 1 f. — ³⁾ Ebd. I S. 63—234. — ⁴⁾ O. Müller, *Protegomena* S. 329. — ⁵⁾ *Mythologus* I 215 f. — ⁶⁾ Ebd. II 34. — ⁷⁾ Ebd. I 215 f. — ⁸⁾ Ebd. I 224. —

ruhen wird.¹⁾ Einiges in der Mythologie ist historisch, aber es ist kein Zweifel, dass was überhaupt mit einiger Sicherheit als historisch aus ihr entnommen werden kann, nur das Ethnographische und Geographische im grossen ist; wenn man nur keine chronologischen, am allerwenigsten synchronistische Bestimmungen verlangt.²⁾ Umgekehrt ist ein grosser Teil angeblicher Geschichte, der ein ganz historisches Gepräge trägt, rein mythisch; bis zum Heraklidenzuge giebt es nicht Eine deutlich historische Person, die Erzählung vom Heraklidenzuge selbst ist epischen Ursprungs, Fabelsage, wie alles, was über Agis und Eurypon hinaufreicht. Zwischen der Rückkehr der Herakliden und Pisistratus treffen wir einige historische Gestalten, die in den halb mythischen Anfängen der eigentlichen Geschichte hin und her schwanken.³⁾ Die ganze ältere griechische Geschichte bis gegen die Zeiten des Pisistratus ist nur ein wissenschaftliches Produkt, gezogen aus wenig Monumenten und viel Sagen und Epopöen, mit einer Kritik, die wir nicht mehr zu revidieren vermögen.⁴⁾

Heyne, Voss und Buttmann berichtigen und ergänzen sich gegenseitig so, dass aus dem Gewirr der Meinungen eine gesunde Ansicht der Mythologie sich abklären konnte, wäre nicht durch den Aufschwung der ägyptischen und indischen Studien neuer, trübender Gährungsstoff zugesetzt worden.

¹⁾ Mythologus II 35. — ²⁾ Ebd. II 259. — ³⁾ Ebd. II 260—267. — ⁴⁾ Ebd. II 210. —

Zum Euler'schen Theorem der Polyedrometrie.¹⁾

Von Max Raschig.

Spätere Untersuchungen des nach Euler benannten Theorems der Polyedrometrie haben gezeigt, dass man unter Polyedern, auf welche jenes Theorem sich bezieht, kurz sogenannten Euler'schen Polyedern, solche durchaus ebenflächig begrenzte Körper verstehen darf, deren einfach zusammenhängende Oberfläche durch Schnitte entlang sämtlicher Kanten in einer Reihe von Vielecken zerfällt, welche selbst einfach zusammenhängende Flächenstücke²⁾ sind. Bezeichnet bei einem so definierten Euler'schen Polyeder f die Anzahl der Flächen, k die Anzahl der Kanten und e die Anzahl der Ecken, so besteht nach Euler zwischen diesen Zahlen die Relation:

$$e + f = k + 2.$$

Von einer Erörterung der zahlreichen Beweise dieses Satzes³⁾, wie sie unter andern von Cauchy⁴⁾ Gergonne und M. L'huillier,⁵⁾ in den weiterhin erwähnten Abhandlungen geliefert worden sind, soll hier abgesehen, dagegen zu den gleichzeitig von den genannten und späteren Autoren gelieferten Erweiterungen des Satzes d. i. Untersuchungen von solchen Polyedern, welche ausserhalb des Bereichs der Euler'schen Polyeder stehen würden, einige Anmerkungen gemacht werden, die vor allem den Zweck haben bemerkenswerte Erweiterungen des Satzes durch Gergonne und L'huillier teils gegen spätere Einwürfe zu verteidigen, teils die Berechtigung solcher Erweiterungen zu prüfen.

¹⁾ Euler, Mémoires de Petersbourg pour 1752 et 1753, imprimés en 1758. — ²⁾ Riemann, Inauguraldiss. Göttingen 1851. S. 9—12. — ³⁾ Von den vielen Beweisen des Satzes haben die synthetisch vom Vierflächner, Zerlegung in Pyramiden u. s. w. ausgehenden vielleicht den Vorzug grösserer Anschaulichkeit, während der obigen Definition am besten entsprechend eine Form des Beweises wie die von Baltzer (Elem. 2. Bd. § 7. 1) gewählte bleiben dürfte, sofern sie allein auf die Zerlegung der polyedrischen Oberfläche Bezug nimmt. — ⁴⁾ Cauchy, Journal de l'école polytechn. Tome IX (1813) I^{er} Mémoire en 1811. Cauchy leidet hier im zweiten Teil das Euler'sche Theorem aus allgemeineren Sätzen durch Specialisierung ab. — ⁵⁾ M. L'huillier, Ann. d. math. pures et appliquées par J. D. Gergonne. Tome III 1812/13. „Mémoire sur la polyedrometrie contenant une démonstration directe du théorème d'Euler sur les polyèdres et un examen des diverses exceptions, auxquelles ce théorème est assujéti.“ Extrait par M. Gergonne. Der erste Teil des hier erwähnten Berichts Gergonne's über L'huillier's Arbeit erörtert den Euler'schen Satz selbst, bez. solche Beweise desselben, welche zeigen, dass er nicht nur für konvexe Polyeder, sondern auch für solche Polyeder gilt, die in eine Summe von Pyramiden mit gemeinsamer Spitze zerlegbar sind, d. i. einen Punkt im Innern besitzen, von dem aus Strahlen nach den Ecken die Oberfläche nur einmal treffen. Er meint dann auch den M. Legendre'schen Beweis an elementarem Gange zu übertreffen, indem er, während Legendre entsprechende sphärische Polygone heranzieht, ein transparentes Polyeder zunächst in seiner Ansicht in der Ebene untersucht. Dieser Beweis hat die engste Verwandtschaft mit einem der erwähnten Cauchy'schen Beweise, auf den er schliesslich selbst verweist.