

Wundt, Wilhelm (1913): Elemente der Völkerpsychologie

Einleitung.

Ein Philosoph und Sprachforscher, Lazarus und Steinthal, dürfen das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, in diesem Sinne in dem Namen Völkerpsychologie ein Wort für das neue Gebiet eingeführt zu haben. Alle Erscheinungen, mit denen sich die Geisteswissenschaften beschäftigen, sind ja in der Tat Erzeugnisse der Volksgemeinschaft. So ist die Sprache nicht das zufällige Werk eines Einzelnen, sondern das Volk hat sie geschaffen, und es gibt im allgemeinen ebensoviele besondere Sprachen, als es ursprünglich gesonderte Völker gibt.

Ähnlich verhält es sich mit den Anfängen der Kunst, der Mythologie und Sitte. Die früher sogenannten Naturreligionen, wie die griechische, römische, germanische, sind in Wahrheit Volksreligionen; jede von ihnen ist nicht in allem Einzelnen, aber in ihrem ganzen Zusammenhang Eigentum einer Volksgemeinschaft.

So dürfen wir denn heute wohl die Völkerpsychologie als einen Teil der Psychologie betrachten, über dessen Berechtigung und Aufgabe kein Zweifel mehr bestehen kann. Diese Aufgabe ist uns in allen den geistigen Erzeugnissen gegeben, die aus der Gemeinschaft des menschlichen Lebens hervorgehen, und die nicht aus den Eigenschaften des einzelnen Bewußtseins allein zu erklären sind, weil sie die Wechselwirkung vieler voraussetzen. In der Tat wird uns dieses Merkmal im folgenden überall als das Kriterium des Völkerpsychologischen begegnen. Nie kann eine Sprache von einem Individuum geschaffen werden.

Eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens kann uns das individuelle Bewußtsein überhaupt nicht liefern, steht doch dieses unter den Einflüssen einer Vorgeschichte, über die es selbst uns keine Aufschlüsse geben kann. Darum ist es auch irrig, wenn man meint, die Psychologie des Kindes könne diese letzten Probleme der Psychogenese lösen.

Das Kind des Kulturvolkes ist von Einflüssen umgeben, die sich niemals von dem sondern lassen, was spontan im Bewußtsein des Kindes selbst entsteht. Dagegen führt uns die Völkerpsychologie in der Betrachtung der verschiedenen Stufen geistiger Entwicklung, die die Menschheit noch heute bietet, den Weg einer wahren Psychogenese.

Sie zeigt uns hier in sich abgeschlossene primitive Zustände, von denen aus sich durch eine nahezu kontinuierliche Reihe von Zwischenstufen die Brücke schlagen läßt zu den verwickelteren und höheren Kulturen. So ist die Völkerpsychologie im eminenten Sinne des Wortes Entwicklungspsychologie.

Oder bei der „Sozialpsychologie“ wird man zunächst an die moderne Soziologie erinnert, die sich auch in ihren psychologischen Betrachtungen im allgemeinen nur auf dem Boden modernen Kulturlebens bewegt. In der Gesamtentwicklung des geistigen Lebens aber — das ist das Entscheidende — ist das Volk der Haupteinheitsbegriff, an den sich alle andern angliedern. Innerhalb des Volkes stehen Familien, Klassen, Sippen und Gruppen. Aus dem Begriff „Volk“ sind diese einzelnen Gemeinschaften nicht ausgeschlossen, sondern sie sind in ihm eingeschlossen, indem das Wort eben das Volkstum als den für die grundlegenden Schöpfungen der Gemeinschaft entscheidenden Hauptbegriff herausgreift.

Wir wollen sie das totemistische nennen. Schon dieser Name zeigt, daß es sich hier um die Entdeckung einer versunkenen Welt handelt. Denn das einer entlegenen amerikanischen Sprache entlehnte Wort „Totem“ beweist durch seinen Ursprung bereits, daß in unseren europäischen Kultursprachen keines zu finden war, das die Eigenart dieser Periode auch nur annähernd bezeichnen könnte.

Will man den Begriff des Totemismus möglichst kurz definieren, so läßt er sich wohl als eine Vorstellungswelt bezeichnen, innerhalb deren das Tier zum Menschen die entgegengesetzte Stellung einnimmt wie in der heutigen Kultur. Im totemistischen Zeitalter herrscht nicht der Mensch über das Tier, sondern das Tier über den Menschen. Es erregt durch sein Tun und Treiben, Erstaunen, Furcht und Verehrung. Die Seelen Verstorbener wohnen in ihm: so wird es zum Ahnen des Menschen. Sein Fleisch ist den Angehörigen der Sippe, die sich nach ihm nennt, verboten, oder es wandelt sich wohl auch umgekehrt bei feierlichen Anlässen der Genuß des Totemtiers in eine heiligende Kulthandlung um.

Doch hieran schließt sich endlich eine vierte Periode. Der nationale Staat und die nationale Religion bilden keine dauernden Schranken für das Streben des menschlichen Geistes. Die nationalen erweitern sich zu humanen Verbänden. So beginnt eine Entwicklung, in der wir heute noch stehen. Sie läßt sich darum auch nur als eine werdende bezeichnen. Nur einer Entwicklung zur Humanität, nicht der Humanität, können wir reden. Sie beginnt aber in dem Augenblick, wo die Schranken fallen, die vor allem die religiösen Anschauungen der Völker trennen. Darum ist es eines der bedeutsamsten Symptome der Geistesgeschichte, daß sich vornehmlich In der Religion jene Erweiterung über den engeren Volkskreis vollzieht.

Erstes Kapitel. Der primitive Mensch.

1. Die Entdeckung des primitiven Menschen.

Wer ist der primitive Mensch? Wo ist er zu finden? Welches sind seine Eigenschaften? Das sind die wichtigen Fragen, die uns hier zunächst entgegentreten. Aber es sind Fragen, auf die man merkwürdigerweise bis auf kurz zurückliegende Zeit nicht etwa in Tatsachen der Erfahrung, der Geschichte, der Völkerkunde, sondern auf rein spekulativem Wege die Antwort gesucht hat. Dies geschah zumeist auf Grund von Betrachtungen, die nicht der primitiven Kultur selbst zugewandt waren, sondern von der heutigen, vom gegenwärtigen Menschen ausgingen. So war es vor allem der abstrakte Gegensatz von Kultur und Natur, auf Grund dessen die Philosophie und selbst die Anthropologie den Naturmenschen konstruierte.

Nicht ihn zu finden, zu beobachten bemühte man sich, sondern zu erfinden.

So ist es denn lediglich der Gegensatz zum Kulturmenschen, der das Bild des Naturmenschen hier gestaltet. Er ist der Mensch, der aller Güter der Kultur bar ist. Das ist das negative Kriterium des Primitiven, das sich die Philosophie der Aufklärung mit ihrer Selbstüberschätzung der Güter der Kultur gebildet hat.

Der primitive Mensch ist der Wilde; der Wilde ist aber im wesentlichen ein Tier mit einigen wenigen menschlichen Eigenschaften, mit der Sprache und mit einem kleinen Anteil von Vernunft ausgestattet, gerade groß genug, um ihm aus diesem bejammernswerten Dasein herauszuhelfen.

Der Mensch im Naturzustand, sagt Thomas Hobbes, ist für den Menschen ein Wolf. Er lebt unter seinesgleichen wie ein Tier unter Tieren im Kampf um die Existenz. Es ist der Kontrast der wilden Natur zur friedlichen Kultur, des geordneten Staates zur ungeordneten Herde oder Horde, der dieses Bild geschaffen hat.

Und nicht minder ist die Aristotelische Theorie vom allmählichen Hervorwachsen der umfassenderen Verbände bis zum Staate herauf eine Fiktion, bei der das dem Philosophen in seiner eigenen Gegenwart gegebene Nebeneinander der sozialen Bildungen willkürlich in ein Nacheinander verwandelt wurde. Dem entspricht denn auch, daß diese philosophische Hypothese, genau so wie die ihr entsprechende Legende von der Urfamilie, den Menschen der Urzeit mit den gleichen Eigenschaften ausgestattet annimmt wie den der Jetztzeit, daß sie also auf die Frage nach der Natur dieses primitiven Menschen überhaupt keine Antwort gibt.

2. Die äußere Kultur des primitiven Menschen.

Als konstanten Begleiter hat der primitive Mensch ein einziges Haustier, ohne Zweifel das älteste, das es gibt, den Hund. Er ist bis heute unter allen Haustieren dem Menschen am treuesten geblieben. Noch der moderne Großstadtbewohner hat in der Regel, sofern er überhaupt ein Haustier besitzt, den Hund, und schon dem Primitiven ist er ein treuer Genosse. Darüber wie dieses erste Haustier entstand, schwebt aber ein Dunkel. Die naive Meinung geht wohl dahin, der Mensch habe das Bedürfnis nach einem solchen Genossen empfunden und darum den Hund domestiziert. Wenn man jedoch die verwilderten Hunde in den Straßen Konstantinopels oder den nächsten Verwandten des Hundes, den Wolf, betrachtet, so wird man schwerlich annehmen können, der Wunsch, diese Tiere sich anzufreunden, sei jemals bei dem Menschen besonders rege gewesen.

Nach einer andern verbreiteten Version soll das Bedürfnis, den Hund zum Gehilfen bei der Jagd abzurichten, zu seiner Zähmung geführt haben. Auch dies ist aber eine jener rationalistischen Hypothesen, die auf der Voraussetzung beruhen, der Mensch handle überall nur nach vorbedachtem Plan, er wisse also im voraus schon, daß der Hund ein vortreffliches und besonders zur Hilfe bei der Jagd geeignetes Haustier sein werde. Da diese Eigenschaften des Hundes erst vorhanden waren und darum auch erst bekannt sein konnten, nachdem er domestiziert war, so ist offenbar diese Hypothese hinfällig. Wie sind also der Hund und der Mensch in den Uranfängen der Gesellschaft zusammen gekommen? Die Antwort auf diese Frage gibt, wie ich meine, die Höhle, diese ursprüngliche Zuflucht vor Regen und Sturm. Sie ist, wie für den Menschen, so auch eine Zuflucht für das Tier, namentlich für den Hund. So hat sie denn diese ihre Bewohner zu Genossen gemacht. Daneben mag noch die Feuerbereitung, nachdem der Mensch sie gelernt hatte, das Tier an das wärmende Feuer gelockt haben.

Nachdem auf solche Weise der Hund erst der Gefährte des Menschen geworden war, begleitete er ihn bei seinen Handlungen und Tätigkeiten, unter anderem auch bei der Jagd, und da mußte sich dann freilich in ihm der Trieb des fleischfressenden Tieres regen: wie der Mensch, so jagte auch er. Die Dressur bestand daher durchaus nicht darin, daß der Mensch den Hund anleitete das Wild zu jagen; das tut er von selbst, wie man auch bei solchen Hunden sehen kann, die keine spezifischen Jagdhunde sind. Die Dressur bestand vielmehr darin, daß man es dem Hunde abgewöhnte, das erbeutete Fleisch selbst zu fressen.

Der primitive Mensch ist relativ primitiv insofern, als zwar verschiedene Anfänge der Kultur bei ihm zu finden sind, aber nach jeder Richtung eben nur Anfänge, die sich durchaus an die Natur, an die von ihr direkt gebotenen Hilfsmittel anlehnen. Gerade in diesen Anfängen schon unterscheidet sich jedoch der primitive Mensch vom Tier. Er hat Anfänge einer Wohnung, einer Kleidung, obgleich er in beiden Beziehungen entweder bloß die Hilfsmittel benutzt, die ihm die Natur bietet, oder indem er diese Hilfsmittel teils nachahmt, teils verbindet, wie bei dem aus Blätterwerk gebildeten Windschirm oder bei der wohl die höchste Leistung dieser Stufe bezeichnenden Waffe, Bogen und Pfeil. Doch alles dies sind Anfänge, die auch schon die Anlagen zu höheren Bildungen in sich tragen.

4. Die primitive Gesellschaft.

Man kann also zusammenfassend sagen: die soziale Organisation der Primitiven, wo sie unberührt ist von den Einflüssen in der Kultur höher stehender Völker, besteht in einer festgegründeten, wahrscheinlich schon aus dem vormenschlichen, etwa dem der heutigen Anthropoiden ähnlichen Dasein herübergebrachten Monogamie in der Form der Einzelehe und in dürftigen Anfängen sozialer Verbände. Die Gesamtheit solcher Stämme lebt noch dauernd im Zustande der Horde, wenn wir mit diesem Namen den unorganisierten Volksstamm im Gegensatz zum organisierten bezeichnen.

Durch einen merkwürdigen Bedeutungswandel ist übrigens dieses Wort in den Besitz seines heutigen Begriffs gelangt. Man nimmt an, es entstamme einem mongolischen Idiom, aus dem es zuerst ins Russische und dann in andere europäische Sprachen eingedrungen sei. Bei den Tataren wurde eine Abteilung von Kriegern als „Horda“ bezeichnet. Zunächst in dieser Bedeutung aufgenommen, hat das Wort in Deutschland, wie es scheint, erst zu Anfang des 18. Jahrhunderts seine heutige Bedeutung angenommen. In Erinnerung an die „Goldene Horde“ der Tataren verstand man unter einer Horde eine besonders gefürchtete Abteilung von Kriegern. Die wilde Gewalt jener asiatischen Horden, der Schrecken, den sie verbreiteten, bewirkte dann später die Ausdehnung des Begriffs auf alle möglichen unorganisierten wilden und zügellosen Menschenmassen.

5. Die Anfänge der Sprache.

Mindestens von gleichem Interesse ist aber die Frage für den Psychologen. Ist doch die Sprache an das Denken gebunden. Aus den sprachlichen Erscheinungen dürfen wir daher zweifellos auf die allgemeinsten Eigenschaften des Denkens Rückschlüsse ziehen. Wo dort so fundamentale Unterschiede vorhanden sind wie etwa zwischen dem Chinesischen und den indogermanischen Sprachen, da dürfen wir zwar keineswegs von vornherein auf quantitative Unterschiede der geistigen Kultur schließen, wohl aber auf abweichende Richtungen und Formen des Denkens. Diese wirken dann in ihrem unablässigen Wandel auf die Sprache zurück, ebenso wie die letztere ihrerseits wieder die geistigen Eigenschaften beeinflusst. Wir können nicht annehmen, daß sich unsere Vorfahren in althochdeutscher oder gar in urgermanischer Zeit genau in den gleichen Formen des Denkens bewegt haben wie wir heute, und in geringerem Grade vollziehen sich solche Veränderungen sicherlich schon innerhalb weit kleinerer Zeiträume.

Wie erklärt sich diese merkwürdige Tatsache? Daß jene Stämme früher eigene Sprachen besaßen, ist kaum zu bezweifeln. Sind sie doch nach ihrem physischen Bau eine durchaus eigenartige Rasse. Nach allen ihren Eigenschaften kann ihnen aber unmöglich die Sprache gefehlt haben, ehe sie mit den später gekommenen Einwanderern in Berührung traten. Wie kommt es daher, daß diese Völker ihre ursprüngliche Sprache allem Anscheine nach verloren haben? Man kann darauf kurz antworten: es hat sich eben hier ereignet, was sich, wenn wir das bekannte Prinzip des Kampfes ums Dasein auf das geistige Gebiet anwenden, überall zu ereignen pflegt: die mächtigere Rasse hat mit ihrer wichtigsten geistigen Schöpfung, der Sprache, die der schwächeren verdrängt. wahrscheinlich sehr dürftig angelegte Sprache erlag einer höher entwickelten.

Diese Auskunft scheint auf den ersten Blick mit dem, was wir über das Leben dieser primitiven Stämme wissen, im Widerspruch zu stehen. Wie ängstlich schließen sie sich ab gegen ihre Umwohner! Ist doch der sprechendste Beleg hierfür jener geheime Tauschhandel, bei dem der Primitive womöglich des Nachts aus dem Walde heraustritt, an einem gewohnheitsmäßig diesem Zwecke bestimmten Platz das erjagte Wild niederlegt, um in der nächsten Nacht wiederzukommen und abzuholen, was ihm die umwohnenden kultivierteren Stämme dafür bieten: eiserne Werkzeuge und Waffen, Bekleidungsstoffe und vor allem Schmuckgegenstände.

7. Die Urformen des Zauber- und Dämonenglaubens.

Bei der Betrachtung der primitiven Mythenbildung stoßen wir sofort auf eine alte Streitfrage der Mythologen, Ethnologen und Religionsforscher: wo und wann beginnt die Religion? Hat es doch auch die Religion überall mit Übersinnlichem zu tun. Wenn also schon der primitive Mensch in gewissen seiner Vorstellungen zu der sinnlichen Welt, in der er lebt, und deren Eindrücke er noch nicht einmal zu abstrakten Begriffen verarbeitet hat, ein übersinnliches hinzufügt, ohne sich freilich selbst dieser übersinnlichen Natur bewußt zu sein, so liegt es nahe zu fragen: Ist hier schon Religion vorhanden, oder handelt es sich vielleicht höchstens um eine Anlage, einen Keim zu ihrer künftigen Entwicklung? Und wenn letzteres zutreffen sollte: wo beginnt überhaupt die Religion?

9. Die intellektuellen und moralischen Eigenschaften des Primitiven.

Zu einer allgemeinen Beurteilung der geistigen Eigenschaften einer Rasse oder eines Stammes genügt nicht die Beobachtung eines einzelnen Individuums oder mehrerer Individuen, sondern ein Urteil kann sich nur auf die Gesamtheit der geistigen Kulturmerkmale gründen, die Sprache, die Sitte, den Mythos, die Kunst. Aber um außerdem zu einer Schätzung der geistigen Anlagen eines Volkes oder Stammes zu gelangen, müssen wir die geistige Betätigung des einzelnen Menschen hinzunehmen. Denn bei der geistigen Anlage kommt ja nicht bloß das wirklich Erreichte, sondern auch das möglicherweise Erreichbare in Betracht; und hier ist wieder der Standpunkt ein verschiedener, je nachdem es sich, wenn wir uns auf die beiden wichtigsten, für alles andere maßgebenden Richtungen beschränken, um eine intellektuelle oder um eine moralische Beurteilung handelt. Beide Eigenschaften, die intellektuellen — diese im weitesten Sinne genommen — wie die sittlichen sind aber nicht bloß von eminenter Wichtigkeit, sondern sie gehen auch erfahrungsgemäß keineswegs einander parallel. Für die Würdigung der geistigen Entwicklung überhaupt und des Verhältnisses jener ihrer Faktoren sind daher die Anfangszustände menschlicher Kultur von besonderer Bedeutung.

Wenn wir nun die allgemeinen Kulturzustände des primitiven Menschen betrachten, so liegt es angesichts der überaus dürftigen äußeren Hilfsmittel dieser Kultur und im Hinblick auf den Mangel jeglichen Antriebs zu ihrer Vervollkommnung nahe anzunehmen, daß auch die intellektuellen Fähigkeiten dieser Stämme auf einer sehr niedrigen Stufe der Entwicklung stehen geblieben seien. Wie hätte — so hat man in der Tat gefragt — der Buschmann seit Jahrzehnten auf die Feuerwaffe verzichten können, die ihm ebensogut zugänglich wäre wie seinen Nachbarstämmen, wenn er nicht eine niedrigere Intelligenz besäße? Noch mehr gilt das von den Negritos der Philippinen oder den Weddas auf Ceylon. Wie sollten sie, inmitten höher kultivierter Stämme lebend, jahrzehntelang auf der gleichen Stufe verblieben sein, wären nicht ihre geistigen Anlagen wesentlich beschränkter als die ihrer Nachbarn?

Doch wir müssen zwei Momente ins Auge fassen, die bei dieser Frage entscheidend sind. Das erste ist die Bedürfnislosigkeit des Primitiven, die allerdings durch den verhältnismäßig geringen Verkehr mit den Nachbarvölkern noch unterstützt worden ist. Dazu kommt, daß bis auf die neueste Zeit (diese hat auch hier manches zu verändern begonnen) der Primitive der Tropen in seinen Wäldern Wild und pflanzliche Nahrung genug sowie die Bekleidungs- und Schmuckmittel, an die er gewöhnt ist, in Fülle vorfindet, so daß ihn nichts veranlaßt, über diese einfachen Mittel der Bedürfnisbefriedigung hinaus zu streben. Der hervorstechendste Charakterzug des Primitiven ist — darin sind vor allem die Erforscher der primitiv gebliebenen Stämme auf Malakka und Ceylon einig — die Zufriedenheit. Er strebt nicht weiter, weil er alles was er begehrt in seiner Umgebung vorfindet oder in altüberlieferter Weise aus dem Material, das ihm zu Gebote steht, herzustellen weiß.

Darum verachten die Senoi und Semang nicht minder wie die Weddas die Mischlingsstämme, die sich dort durch die Verbindung mit Malayen, hier mit Singhalesen und TAMILIEN gebildet haben, als Abtrünnige, und sie halten um so fester an dem, was sie von ihren Vätern überkommen haben. Zu dieser Bedürfnislosigkeit tritt das durch die lange Isolierung bewirkte Beharren der Zustände. Je länger sich ein Komplex von Sitten und Gewohnheiten bei einem Volke eingebürgert hat, um so schwerer wird er beseitigt. Dann müssen erst gewaltige Stürme, Kämpfe und Wanderungen eintreten, um eine Wandlung hervorzubringen. Wir werden bald sehen, wie sehr alle eingreifenderen Veränderungen der Kultur von Mischungen, Wanderungen und Kämpfen ausgehen. Die heute noch annähernd primitiv gebliebenen Stämme führen aber seit unvordenklicher Zeit ein kampfloses Dasein. Der einzelne erlegt wohl gelegentlich den einzelnen, wenn er seine Ehe stört oder in sein Jagdgebiet eindringt; sonst aber kennt der Primitive, so lange er sich nicht gegen Eingewanderte wehren muß, die Waffe nur als Mittel zur Jagd.

Das alte Bild des Krieges aller mit allen, das dereinst Thomas Hobbes vom Naturzustand entworfen, wir können es umkehren: der Naturzustand ist ein Friedenszustand, so lange er nicht durch äußere Störungen, unter denen die Berührung mit einer höheren Kultur in erster Linie steht, aufgehoben wird. Mehr aber als der reifen Kultur fällt der Naturmensch der Barbarei der Halbkultur zum Opfer; und diese kann freilich, wo einmal der Kampf um den Besitz des Bodens und seine Subsistenzmittel entbrannt ist, noch weit über die ihr gewöhnlich gezogene Grenze emporreichen.

Der Vernichtungskampf gegen die rote Rasse ist von den frommen Puritanern Neu-Englands mit etwas anderen, aber darum kaum besseren Waffen geführt worden, als heute von den Hottentotten und Hereros gegen die Buschmänner oder von den Monbutus gegen die Negritos Zentralafrikas.

Jene Bedingungen eines in unvordenkliche Zeiten zurückreichenden Beharrens auf gleicher Stufe, die den primitiven Zustand kennzeichnen, und in denen die Gleichförmigkeit begründet ist, in der er uns in weit voneinander abliegenden Erdgebieten begegnet, schließen aber noch keineswegs ein, daß innerhalb des engen Gesichtskreises, der die Welt des Primitiven ausmacht, seine Intelligenz geringer wäre als die des Kulturmenschen. Vergegenwärtigt man sich die Mittel, die jener anzuwenden weiß, um das Wild zu erspähen, zu erjagen oder ihm Fallen zu stellen, so zeugt das von ebensoviel Beobachtungsgabe wie Überlegung. So gräbt der Buschmann, um größeres Wild zu fangen, große Löcher in die Erde mit einer Scheidewand in der Mitte, die er mit Strauchwerk bedeckt. Sobald das Tier hineinstürzt, bewirkt die Scheidewand, daß es sich unmöglich herausarbeiten kann, da zwei Beine rechts, zwei links sich befinden. Kleinere Tiere werden durch Fallen und Schlingen, ähnlich den unter uns üblichen gefangen.

Zweites Kapitel. Das totemistische Zeitalter.

3. Die totemistische Stammesgliederung.

Dennoch ist das allgemeinste Merkmal totemistischer Kultur, die Form der Stammesgliederung, mit geringen Unterschieden hier wie dort das nämliche, nur daß die Verhältnisse in Australien im ganzen noch auf einer ursprünglicheren Stufe stehen geblieben sind, wie sich vor allem darin zu erkennen gibt, daß hier das Totemtier die Bedeutung eines Kultobjektes besitzt, während es in Amerika und besonders bei den in dieser Beziehung am genauesten erforschten atlantischen Stämmen sichtlich zu einem bloßen Wappensymbol geworden ist. Wir können dieses Verhältnis vielleicht kurz in den Worten ausdrücken: in Australien bedeuten die Totemnamen Gruppen von Kultgenossen innerhalb eines Clans, in Amerika sind sie selbst Clanbezeichnungen, die aber als solche der kultischen Bedeutung entbehren.

Die hier vertretene Auffassung unterscheidet sich also von der geläufigen dadurch, daß sie den Totemnamen auf beiden Stufen der Entwicklung eine abweichende Bedeutung beilegt. Dort, bei den Australiern, betrachten wir sie als Namen von Kultgruppen, hier, in Amerika, wo der eigentliche Totemkult zurückgedrängt oder verschwunden ist, als bloße Clansnamen. Die Ausbreitung der Totembezeichnungen über das gesamte Clansystem erscheint dann aber im letzteren Fall nicht etwa als das Symptom eines ausgebildeteren, sondern vielmehr als das eines im Rückgang begriffenen Totemismus, bei dem das Totemtier aus dem Kultobjekt, das es dereinst auch hier war, zu einem bloßen Wappenzeichen geworden ist.

8. Die Entwicklungsformen des Totemglaubens.

Ferner kann die Totemvorstellung an die Geburt eines Menschen gebunden sein, indem die Empfängnis als ein Akt angesehen wird, bei dem der Totemahne als magisches Wesen in den Keim übergehe. Diese eigentümliche Form des Totemglaubens pflegt man den „Empfängnistotemismus“ zu nennen. Dabei ist das Kind entweder nicht bloß von seinem Vater, sondern zugleich von dem Totemahnen gezeugt; oder es besteht die Vorstellung, der Vater habe überhaupt mit der Zeugung nichts zu tun, das Kind sei also ein unmittelbares Erzeugnis der Mutter und des Totemahnen.

So dürfen wir denn wohl annehmen, daß, nachdem Gruppen in der primitiven Horde entstanden waren, diese Gruppen sofort durch kultische Beziehungen aneinander gekettet wurden, daher, wie die australischen Verhältnisse zeigen, die Entstehung der Totems als Kultgenossenschaften mindestens so alt, wenn nicht älter ist als die Stammesgliederung.

Anders verhält es sich mit den viel merkwürdigeren, aber auch selteneren Formen des Empfängnis- und des Geschlechtstotemismus. Unter ihnen kann der erstere als eine Modifikation des individuellen Totemismus angesehen werden, insofern er sich auf die Zeugung des einzelnen bezieht. Zugleich bildet er aber eine Art Zwischenstufe zwischen dem Stammes- und dem individuellen Totemismus. Eine Frau empfängt das Totem des Kindes bei einer bestimmten Gelegenheit, deren sie sich meist bewußt ist. Bei den Aranda kann diese Empfängnis an jeder beliebigen Stelle erfolgen; bei den Warramunga begibt sich die Frau an einen gewissen Platz, den Totemplatz, wo die Geister der Ahnen hausen. Entweder bei Tage, besonders aber bei Nacht und im Schlafe geht dann der Geist des Ahnen in sie über.

Das Wort „Geist“, mit dem englische Autoren die Sache bezeichnen, ist hier freilich keine zutreffende Übersetzung, weil sie leicht eine falsche Vorstellung erwecken kann. Der deutsche Missionar Strehlow hat darum wohl besser das Wort durch „Keim“ übersetzt. Der Keim des Kindes geht in den Leib der Mutter über, unabhängig von der väterlichen Zeugung, oder diese ist nur ein begleitender, nicht wesentlicher Akt.

Auf den Banksinseln findet sich ferner der Empfängnistotemismus merkwürdigerweise ohne eine Spur von Stammestotemismus. Dabei ist zugleich die Form der Empfängnis des Totemahnen eine andere: die Frau ißt vom Fleisch des Totemtiers ihres Mannes, das in diesem Fall, da der Stammestotemismus fehlt, individuelles Schutztotem ist. Der Empfängnistotemismus bildet also hier den besonderen Fall, wofür das Essen des Totems nicht, wie gewöhnlich, verboten ist, sondern eher, ähnlich wie auch anderwärts, eine Art kultischer Handlung darstellt.

Auf Grund der primitiven Natur dieser Vorstellungen, besonders in solchen Fällen, wo an eine nur durch den Totemahnen unter Ausschluß des Gatten vermittelte Empfängnis geglaubt wird, wie bei den Aranda, hat man diese Stämme zuweilen für die primitivsten gehalten.

Von anderer Seite wurden umgekehrt diese Vorstellungen überhaupt für unmöglich erklärt, da den gleichen Menschen doch der Vorgang der Zeugung bei den Tieren wohl bekannt sein müsse. Aber ein Beweis liegt hierin nicht, und wenn berichtet wird, daß die älteren Männer des Stammes selbst nicht mehr an diese magische Zeugung, namentlich als eine ausschließliche glauben, während dagegen die jungen Männer und besonders die Kinder noch in diesem Glauben erzogen werden, so darf man hier wohl an unseren Kinderglauben von dem Storch, der die kleinen Kinder bringt, erinnern. Warum soll bei den Australiern nicht ähnliches Vorkommen und wohl noch etwas über das Kindesalter hinaus seine Geltung behaupten?

Bei diesen der Vermehrung der Nährpflanzen und Jagdtiere bestimmten Zeremonien der Australier tritt nun noch eine dritte Form von Totemobjekten in die Erscheinung, die sich darin von den beiden vorigen Klassen unterscheiden, daß sie nicht als selbständige Totemwesen, wohl aber als Träger der gleichen magischen Kräfte gelten, die den Tier- und Pflanzentotems eigen sind. Wir können sie im Unterschied von diesen kurz als die leblosen Totem bezeichnen. Es sind Steine oder Hölzer, die als magische Objekte bei den australischen Intichiumfesten, dann aber auch bei dem Empfängnistotemismus unter dem schon oben erwähnten Namen der „Churingas“ zur Anwendung kommen, ihr Unterschied von den lebenden Totems tritt darin hervor, daß die letzteren an sich schon mit magischen Eigenschaften begabt sind, während diese den leblosen Objekten durchweg erst von lebenden Zauberwesen, von den menschen- oder tierähnlichen Ahnen der Vorzeit mitgeteilt wurden. Diese haben sie dann den späteren Geschlechtern hinterlassen, um damit Zauber zu üben.

So nehmen die Churingas zwischen Zauberwesen und Zaubergeräten eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Sie werden sorgsam aufbewahrt, weil sie eben als Vermächtnisse der Ahnen gelten, und sie bergen zugleich, wie ihre Verwendung beim Empfängnistotemismus verrät, selbst die dämonische Macht des Ahnen in sich. Mitbestimmend bei ihrer Wahl ist wohl meist die Verwunderung, welche die oft auffallende Form dieser Objekte hervorruft. In den Gegenstand selbst verlegt wird diese Verwunderung zur wunderwirkenden Kraft. Nachdem dieser Prozeß einmal eingeleitet ist, wirkt dann nicht minder der Wunsch, solche zauberischen Hilfsmittel zu gewinnen, bei der Wahl mit, und er vermag schließlich, wie die weit verbreiteten Erscheinungen analoger Art zeigen, für sich allein das Objekt zum Träger magischer Kräfte zu stempeln. So sind es diese leblosen Träger eines auf die Totemahnen zurückgehenden Zaubers, in denen das Totemobjekt in den sogenannten Fetisch übergeht.

Diese Theorie ist nicht so wunderbar, wie sie scheinen kann. Sie entspricht in der Tat insofern der Anschauung des Primitiven, als Name und Gegenstand für ihn eng verbunden sind. Wie sich der Naturmensch gelegentlich fürchtet, wenn er abgezeichnet wird, weil er meint, ein Teil seiner Seele werde in der Mappe des Zeichners hinweggetragen, so ist dem Primitiven sein Name ein Stück seiner selbst. Aber daß aus einer derartigen, immerhin nur gelegentlichen Tatsache eine so weit verbreitete und so weit verzweigte Erscheinung wie der Totemismus entsprungen sei, hat von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Auch finden sich in einem der Hauptgebiete des Stammestotemismus, in den östlichen Ländern Nordamerikas, z. B. bei den Irokesen, sehr ausgeprägte Eigennamen. Diese Namen sind aber nie Totemund sie sind im allgemeinen auch keine Tiernamen, sondern sie sind manchmal von Blumen genommen, obgleich Pflanzentotems in Amerika nicht existieren, oder sie sind verschönernde Beinamen, wie sie noch innerhalb der höheren Kulturen verkommen; auch findet sich keine Spur davon, daß diese Namen jemals in Totemnamen übergegangen sind.

In diesem Zusammenhang bezeichnet nun aber das totemistische Zeitalter zugleich einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Seelenvorstellungen. Beim primitiven Menschen ist noch diejenige die vor-, ursprünglich vielleicht die alleinherrschende, die wir kurz die „Körperseele“ genannt haben (S. 82). Die Seele bleibt beim Tode im Körper, darum flieht der Primitive entsetzt den Leichnam. Schon hier finden sich freilich in einzelnen Fällen Spuren eines Übergangs der Vorstellungen. Die Seele kann als dämonisches Wesen auch außerhalb des Körpers Wirkungen ausüben. Doch diese Vorstellungen bleiben im allgemeinen noch schwankend und unbestimmt. Da tritt, wohl nicht minder wie die sonstigen Änderungen der Kultur an den im Gefolge der Wanderungen der Stämme entstehenden Kampf und Krieg gebunden, ein Wandel ein. der, wie wir vermuten dürfen, Kämpfen sich bietenden eindrucksvollen Schauspiel eines plötzlichen Todes ausgeht.

Die grübelnde Kasuistik der Priester hat bis ins einzelne vorgeschrieben, was der Israelit essen darf und was für ihn tabu ist. Aber dieses Tabu hat für den Israeliten nicht die Bedeutung des Heiligen, sondern des Unreinen. Das ursprüngliche Tabu des Essens vom Fleische eines Tieres hatte in der totemistischen Periode dem heiligen Tiere gegolten. Das ist das Tabu in seiner ursprünglichen Form. Der Australier scheut sich, von dem Fleische seines Totemtiers zu essen, nicht weil es unrein ist, sondern weil er eine dämonische Rache fürchtet, wenn er das Schutztier seiner Gruppe verzehrt. Im Priesterkodex hat sich dieses Heilige ganz und gar in das Unreine umgewandelt, welches den befleckt, der von ihm ißt.

So kann man sich denn bei der Aufzählung der Tiere, die nach dem Priesterkodex tabu sind, nicht des Eindrucks erwehren, daß diese unreinen Tiere diejenigen sind, die eine frühere Kultur des gleichen Volkes als Seelen- und Totemtiere für heilig hielt, so daß diese Speiseverbote mit der gegen falsche Götzendienste eifernden Predigt auf gleicher Linie stehen. falsche Götzendienste eifernden Predigt auf gleicher Linie stehen. Alles das ist ja der Kult einer früheren Zeit. Ebenso gehört dahin das Verbot, das Blut der Tiere zugleich mit dem Fleische zu genießen. Auch hier schimmert der weit verbreitete und sicherlich dereinst auch bei den Israeliten geltende Glaube durch, daß man in dem Blut die seelische Kraft der Tiere sich aneignen könne. Kehrt doch das Priestergesetz das Motiv dieses Genusses direkt in sein Gegenteil um. Denn es heißt ausdrücklich im Im Blut ist das Leben; ihr sollt aber mit dem Fleische nicht zugleich das Leben zerstören“.

Das Wort „Lustratio“, mit dem die Römer diese Riten bezeichneten, ist eigentlich zutreffender als das deutsche Wort „Reinigung“. weil es nicht bloß, wie dieses, auf nur eine Seite dieser Gebräuche hinweist. Dazu kommt, daß der Gedanke der Reinigung nicht einmal der primäre ist, gerade so wie ja auch der Begriff des Unreinen in der Entwicklung des Tabu nicht der ursprüngliche sein kann. Dagegen entspricht die Vorstellung, daß durch die Berührung eines Gegenstandes oder durch den Genuß einer Nahrung, z. B. eines bestimmten Tieres, eine dämonische Wirkung auf den Menschen entstehen könne, durchaus jenem primitiven Denken, wie es in der Furcht vor der Leiche, vor der Krankheit und in andern ähnlichen Erscheinungen sich äußert. Von dem Dämon, der in dem gemiedenen Gegenstand verborgen ist, gilt es sich zu befreien. Dieser Trieb ist ein so unwiderstehlicher, daß, wo immer befreien. Dieser Trieb ist ein so unwiderstehlicher, daß, wo immer die Vorstellung des Tabu sich regt auch die der Lustration oder der zauberischen Gegenwirkung gegen dessen Macht wirksam wird.

Bei der Männerweihe der Australier müssen die Jünglinge bald in die dichteste Nähe des Feuers treten, bald über dasselbe hinüberspringen. Auf diese Weise werden sie gegen künftige Anfechtungen gefeilt. Doch dieser Feuerzauber reicht noch bis in spätere Zeiten. Ein Überlebenssolcher Art ist das noch heute in vielen Gegenden Europas bestehende Johannisfeuer, das in Süddeutschland nach seinem Ursprung häufig noch „Sonnwendfeuer“ genannt wird. Auch hier springen die jungen Burschen und Mädchen über das Feuer, der Gefahr des Anbrennens sich aussetzend, und es besteht der Glaube, wenn man sich in diesem Moment etwas wünsche, so treffe das ein. Wieder ist also, wie schon bei der australischen Männerweihe, diese Lustration durch Feuer ein auf die Zukunft gerichteter Zauber.

Weit verbreiteter als das Feuer ist aber das Wasser als Lustrationsmittel. Es hat überall die Herrschaft erlangt und zugleich in höherem Grad die ursprüngliche Bedeutung bewahrt. Dabei vereinigt es von frühe an die beiden Eigenschaften der Beseitigung einer Befleckung, die durch die Verletzung eines Tabugebotes verursacht ist, oder in weiterer Übertragung der Reinigung von einer Schuld, und des Schutzmittels gegen künftige Befleckung und Schuld. Schon in den Anfängen der Tabugebräuche ist so das Bad, die Abwaschung, ein allgemein gebrauchtes Mittel der Reinigung. Dagegen dient die Besprengung mit Wasser, die noch in den christlichen Kultus hereinreicht, hauptsächlich der Reinigung für die Zukunft. Bei den sogenannten Jordanfesten der griechisch-katholischen Kirche wird zuerst durch den Zauber des Priesters ein beliebiges Wasser in Jordanwasser umgewandelt. Mit diesem besprengt, vertraut dann der Gläubige darauf, daß er im Lauf des nächsten Jahres keine Sünde tun werde.

11. Der Seelenglaube im totemistischen Zeitalter.

Aber so zweifellos der Seelenglaube ein wichtiger Faktor des mythologischen und religiösen Denkens ist, so ist er doch nur ein Faktor neben andern. Gerade als solcher bedarf er jedoch in seinen eigenen Bedingungen einer gesonderten Betrachtung, weil nur diese uns zugleich das Verständnis seines Zusammenhangs mit den sonstigen Faktoren des mythologischen Denkens vermitteln kann. Und hier, inmitten des totemistischen Gedankenkreises, wo uns die Wandlungen der Seelenvorstellungen in besonders ausgeprägter Form begegnen, ist vor allem der Ort dieser allgemeinen Zusammenhänge zu gedenken. Gehört doch dieser Zeit allem Anschein nach der wichtigste Vorgang an, der in der Entwicklung des Seelenglaubens überhaupt eingetreten ist: die Unterscheidung der an den Körper gebundenen Seele, die wir um dieser bleibenden Gebundenheit willen kurz die Körperseele nennen, und einer aus dem Körper entweichenden Seele, die unabhängig von ihm ihr Dasein weiter führen kann, daher sie denn auch — diese Vorstellung ist besonders der totemistischen Zeit eigen — in andern lebenden Wesen, vorzugsweise in Tieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Gegenständen verkörpert werden kann. Wir nennen diese Seele die Psyche, die Hauch- oder Schattenseele. Hauchseele ist sie, weil der Hauch des Atems vielleicht der erste Anlaß dieser Vorstellungen ist, Schattenseele, da namentlich das Traumbild die weitere Form eines schattenhaften, sichtbaren, aber nicht tastbaren Abbildes des Menschen gestaltet hat. Als flüchtiges, rasch erscheinendes und wieder verschwindendes Gebilde ist die Schattenseele eine Abart der Hauchseele. Beide gehen leicht ineinander über und werden daher als eine und dieselbe Psyche angesehen.

Man darf vermuten, daß die Scheidung jener beiden Hauptformen der Seele, der Körper- und der Hauch- oder Schattenseele, eng gebunden ist an die veränderte Kultur der totemistischen Zeit. Der primitive Mensch flieht den Leichnam, ja schon den Kranken, wenn er sieht, daß sich diesem der Tod naht. Der Leichnam bleibt liegen, selbst der Todkranke wird in hilflosem Zustande zurückgelassen, und der Weiterlebende meidet die Stätten, wo der Tod gewaltet hat. Das wird anders in einem mit Kampf und Tod, vor allem mit dem plötzlichen Tod durch die Waffe vertraut gewordenen Zeitalter, wie es sich uns schon bei den Eingeborenen Australiens in der Bewaffnung mit Speer und Schild zu erkennen gibt. Der Kämpfer, der getroffen von der tödlichen Waffe erliegt, dessen Blut fließt, und der umgeben von seinen Mitkämpfern verscheidet: er bietet ein ganz anderes Bild als jener einsam Sterbende der primitivsten Zeit, vor dessen Anblick die Überlebenden fliehen.

Zu den ursprünglichen Vorstellungen von der im Körper verborgenen und nach dem Tode in der Umgebung als unsichtbarer Dämon umgehenden Seele tritt so eine weitere Reihe. Jetzt sieht man im Blut die Seele den Körper verlassen. Plötzlicher aber entweicht sie noch in dem letzten Atemzug, wo man sie unmittelbar als Wölkchen, als Hauch zu sehen oder ihren Übergang in ein rasch bewegliches oder irgendwie ein unheimliches Gefühl erweckendes Tier wahrzunehmen glaubt. Mit dieser Vorstellung von der Hauchseele verbindet sich dann leicht der Glaube an das Erscheinen dieser vom Körper geschiedenen Psyche im Traumbild, in welchem sie vorübergehend die Schattengestalt ihres ursprünglichen Körpers wieder annimmt.

Das Merkwürdigste in dieser ganzen Entwicklung ist nun, daß keineswegs, wie man denken könnte, mit der Entstehung der Hauch- und Schattenseele die Vorstellung von der Körperseele schwindet. Vielmehr bleiben beide ruhig nebeneinander bestehen, wie denn vor allem beim Tod im Kampf die diesen heterogenen Gebieten zugehörigen Anschauungen, daß die Seele im Blut den Körper verlasse, und daß sie sich im Atem entferne, unmittelbar sich verbinden können. Deutlich finden wir diese Verbindung noch bei Homer, wo die Hauchseele zum Hades hinabfährt, um dort als traumähnlicher Schatten ein bewußtloses Dasein zu führen, während gleichzeitig nicht bloß an das Blut, sondern auch an andere Teile des Körpers die Körperseele gebunden ist. Unter diesen Teilen gelten dann wieder bestimmte Organe als Seelenträger: das Herz, die Atmungsorgane, das Zwerchfell, letzteres wahrscheinlich in Verbindung mit den ihm benachbarten Nieren, die zumeist innerhalb dieser primitiven Seelenvorstellungen als ein Hauptsitz seelischer Kräfte gelten. Daß diese beiden Formen, die Körperseele und die Hauchseele, noch auf lange hinaus nebeneinander fort dauern, wird aber von dem Seelenglauben nicht im mindesten als ein Widerspruch empfunden. Handelt es sich doch hier überhaupt nicht um Begriffe, an die der Maßstab wissenschaftlichen Denkens in dem Sinne angelegt werden könnte, daß man bei ihnen bestrebt wäre, die einzelnen Bestandteile einander anzupassen oder Widersprüche auszugleichen. Noch innerhalb der hohen Kultur der alten Ägypter hatte sich der feste Glaube an die Körperseele erhalten, und das ganze System der Konservierung der Leichen durch Einbalsamierung war auf diesen Glauben gegründet.

Darum blieb der Mumie der Mund geöffnet, damit der Gestorbene vor dem Totenrichter sich rechtfertigen könne. Darin, daß die Mumie sorgfältig in ihre Grabkammer eingeschlossen wurde, damit sie dem Verkehr der Lebenden fern bleibe, lebte zugleich noch ein Rest jener Furcht vor der dämonischen Macht der Körperseele fort, der die Anfänge des Seelenglaubens kennzeichnet. Daneben hatte sich aber auch hier die Vorstellung einer rein geistigen Seele entwickelt, die getrennt von dem Körper in einem Totenreich weiterlebe, aus dem sie gelegentlich zur Mumie zurückkehre. So löste hier das mythologische Denken in dieser einfachen Form eines Verkehrs der verschiedenen Seelen den Widerspruch zwischen Einheit und Vielheit der Seelenbegriffe, der späterhin noch mannigfach die Philosophie beschäftigen sollte.

Das Blut des getöteten Feindes zu trinken, sein Herz zu verzehren, das sind Regungen, in denen der Trieb, den Gegner zu vernichten, und der andere, seine seelischen Kräfte sich selbst untertan zu machen, einander verstärken. Hier liegt daher wahrscheinlich auch der Ursprung aller Anthropophagie, die durchaus nicht, wie gewöhnlich geglaubt wird, bei den primitivsten Stämmen verbreitet ist, vielmehr gerade bei ihnen ganz zu fehlen scheint, um da erst in ihren primären Formen wie in ihren Ausartungen hervorzutreten, wo auch die Bewaffnung und die sonstigen Erscheinungen auf den Kampf der Stämme, also auf den Beginn des totemistischen Zeitalters hinweist, dem ja neben der Ausbildung der andern Seelenvorstellungen vor allem auch die Blutseele zufällt. Demnach ist oder war bis vor kurzer Zeit die Anthropophagie nicht in den primitivsten, jenseits der totemistischen Kulturgrenze liegenden Gebieten, sondern gerade im Umkreis dieser Kultur und zum Teil im Zusammenhang mit ihren Kulturen zu finden.

Eine besonders wichtige Rolle spielt nun unter den weiteren Schicksalen der Hauchseele ihr Übergang in irgendein flüchtiges Tier. Teils sind es in der Luft schwebende Vögel, teils auf der Erde kriechende Tiere, die durch die Art ihrer Bewegung ein unheimliches Grauen hervorrufen, wie Eidechse oder Schlange, die hauptsächlich als solche Metamorphosen der Psyche gelten.

Merkwürdige Dokumente einer Verbindung von Vogel und Schlange als Seelenträgern besitzen wir in bildlichen Darstellungen der Eingeborenen von Nordwestamerika, in denen das Fliehen der Seele aus dem Körper durch eine auf einem vogelähnlichen Schiffe sitzende menschliche Gestalt dargestellt wird, aus deren Mund eine Schlange hervorkommt. Hier sind drei Vorstellungen verbunden, die auch sonst einzeln oder vereinigt bei der Wanderung der Seele nach dem Tode Vorkommen: der Seelenvogel, das durch die Assoziation mit dem fliegenden Vogel nahegelegte Seelenschiff, das in dem über den Styx der Unterwelt führenden Schiff der Antike wiederkehrt, und endlich die Seelenschlange, die als die direkt den Körper verlassende Seele dargestellt ist.

Aber da die Leiche den, der sie berührt hat, gleichfalls tabu macht, so daß er, ehe die Lustration erfolgt ist, nicht berührt werden darf, so wirkt dies durch eine jener assoziativen Umkehrungen, wie sie uns auf mythologischem Gebiet allerorten begegnen, auf die Leiche selber zurück. Auch sie soll rein werden durch eine Lustration, der sie unterworfen wird. Eine solche Reinigung von allen irdischen Schlacken vermittelt nach indischen Vorstellungen das Feuer. Die Seele wird rein, wenn der Leib verbrannt wird. Daran heftet sich aber, wie wir vermuten dürfen, noch eine zweite Vorstellung. Im Rauche, der von der Verbrennung übergebenen Leiche aufsteigt, entfernt sich die Seele, die Psyche.

12. Der Ursprung des Fetisch.

So ist, während dem Totemtier und in gewissem Grad selbst der Totempflanze ein von ihrer eigenen Natur ihnen aufgeprägter Charakter gewahrt bleibt, der Fetisch das ausschließliche Produkt der Gemütsbewegungen des Fetischgläubigen. Hat das Totem, besonders das Totemtier, immer noch zu einem guten Teil die Natur einer Seele, der Fetisch ist ganz und gar zum Dämon geworden, von den in Stürmen einsamen Klüften und andern unheimlichen Orten hausenden Dämonen nur dadurch verschieden, daß er ein an das Vorgefundene oder selbstverfertigte Objekt gebundener Dämon ist. Damit nimmt er aber um so mehr die Eigenschaft an, nur der Träger der Affekte seines Besitzers zu sein, seiner Furcht wie seines Hoffens, jeweils der augenblicklichen Stimmung sich anpassend.

So niedrig übrigens die Fetische in der allgemeinen Stufenfolge der Kultobjekte stehen, so darf man doch nicht übersehen, daß sie gerade in ihrer Eigenschaft leblose Objekte zu sein, die dämonische Mächte in sich bergen, in mannigfachen Übergängen zu den Kultobjekten hinüberführen, die uns in der Entwicklung des Kultus in den Formen der Götterbilder entgentreten.

Dieser aufsteigenden steht aber zugleich eine absteigende Entwicklung gegenüber. Wo die höhere Kunst zu rohen handwerksmäßigen Formen entartet, da kann das Götterbild wieder dem Fetisch nahekommen; und dem religiösen Kultus bleibt, wie das mannigfache Erscheinungen des heutigen Aberglaubens zeigen, ein ähnlicher Rückgang nicht erspart. Er kommt, indem sich die religiösen Affekte auf das engste Gebiet zauberischer Wünsche zurückziehen, auch darin jenem Ausgangspunkt wieder nahe, daß das in einen Fetisch zurückverwandelte Götter- oder Heiligenbild abermals zum Zaubermittel wird. Vor allem diese Rückbildungen, oder, wie man sie auch nennen könnte, diese sekundären Fetischkulte sind es, die den Erscheinungen des sogenannten Fetischismus ihre bleibende Bedeutung in der Geschichte des religiösen Lebens sichern.

Das Primäre der Entwicklung des Fetisch ist die Inkorporierung seelenartiger dämonischer Kräfte in ein lebloses Objekt, sei es nun daß dieses unmittelbar der Natur entnommen oder künstlich hergestellt ist. Ein solches Objekt kann aus Erzeugnissen der religiösen Kunst degenerativ entstanden sein, muß es aber nicht, und in seinen Ursprungsformen hängt es mit Erscheinungen weit primitiverer Art zusammen, in deren Gebiet weder die religiöse Kunst noch die Religion selbst im eigentlichen Sinne herabreicht. Ist doch unter den mannigfachen Formen des Fetisch die primäre offenbar die des zufällig Vorgefundenen Naturobjekts, wie es uns in den Churingas der Australier und noch vielfach auch unter Fetischen der Neger neben den künstlich gebildeten begegnet. Begünstigend wirkt dabei die ungewöhnliche Form. Eine symmetrische Bildung z. B. gilt dem Naturmenschen beim Tier und bei der Pflanze als selbstverständlich; aber beim Stein erscheint sie als etwas Seltsames. So verlegt er, angeregt durch diesen Affekt der Verwunderung, der sich je nach Umständen in die weiteren Affekte der Furcht oder Hoffnung umsetzen kann, in dieses leblose Objekt etwas Seelenartiges.

Amulett und Talisman sind reine Zauberobjekte, Hilfsmittel, mit denen ihr Besitzer Zauberwirkungen hervorbringen kann. Der Fetisch aber ist ein zauberndes Subjekt, ein selbständiges dämonisches Wesen, das helfen, aber auch seine Hilfe versagen oder, wenn es ungünstig gesinnt ist, schädigen kann. Dem gegenüber dient das Amulett lediglich dem Schutzbedürfnis. Nicht selten gibt es Amulette, die bloß gegen eine bestimmte Krankheit gerichtet sind; andere sollen überhaupt vor Krankheiten sichern. Eine erweiterte Bedeutung gewinnt dann das Amulett, indem es gegen Gefahren jeder Art, gegen die Waffe wie gegen böswilligen Zauber schützen soll. Immer bewahrt es jedoch die Bedeutung eines Schutzmittels für seinen Besitzer. Zugleich ist es dieses passive Moment des Schutzes, durch das sich das Amulett vom Talisman unterscheidet. Dieser, der besonders in der späteren Entwicklung weit mehr zurUcktritt und zuletzt nur noch in der Märchenphantasie fort dauert, ist ein aktives Zaubermittel. Der Besitzer des Talisman kann entweder einen bestimmten Zauber oder eine Menge von Zauberwirkungen willkürlich mit ihm vollbringen. Ein universelles Zaubermittel solcher Art ist z. B. der sogenannte Stein der Weisen im mittelalterlichen Aberglauben.

13. Tierahne und menschlicher Ahne.

Nun mischen sich allerdings frühe schon mit den Tierahnen der totemistischen Periode unbestimmte und nicht selten grotesk umgestaltete Vorstellungen menschlicher Ahnen, In den „Mura-mura-Legenden“ der Südaustralier begegnen uns bereits solche Mischungen in kaum zu entwirrender Verflechtung. Diese Muramura sind phantastische Wesen früherer Zeiten, die den jetzigen Generationen Zauberwerkzeuge zurückgelassen und die Vorfahren in den Zauberzeremonien unterrichtet, daneben auch nach einzelnen Sagen die Totentiere geschaffen haben oder selbst sich in Totentiere umwandelten. So sehen wir hier schon ein Herüberund Hinüberspielen zwischen menschlichen und tierischen Vorfahren.

So ist der Tierahne nicht nur äußerlich früher als der menschliche, sondern er hat ihn mit einer auch dieser Entwicklung immanenten Notwendigkeit aus sich hervorgehen lassen. Dieser Übergang vom tierischen zum menschlichen Ahnen eng gebunden an die sonstigen Wandlungen der Stammesorganisation. Besonders da, wo sich eine mächtige fäuptlingsherrschaft erhebt, indem ein einzelner hervorragender Mann in dem Stamm oder Clan die führende Stellung erhält, die sich dann leicht in seinem Geschlecht forterbt, bildet sich ein Kultus aus, der jenem und nach seinem Tode seinem Gedächtnis zuteil wird. Indem die Erinnerung an ihn die der gewöhnlichen Menschen überdauert, wird seiner Person auch da eine Fortdauer nach dem Tode zuerkannt, wo sich ein allgemeinerer ünsterblichkeitsglaube noch nicht ausgebildet hat.

14. Die totemistischen Kulte.

Je ärmer der Eintritt in das Leben an begleitenden kultischen Handlungen ist, in um so reicherer Menge umgeben sie das Scheiden aus diesem. Der Ursprung der Totenkulte fällt aber so gut wie ganz in das totemistische Zeitalter. Wo Andeutungen früher sich finden, da läßt sich kaum der Verdacht zurückweisen, daß Einflüsse umgebender Völker stattfanden. Die totemistischen Totenkulte schließen sich nun eng an die oben geschilderten Bestattungsbräuche an. Sie entwickeln sich namentlich von dem Augenblick an, wo die ursprünglichen Symptome der Furcht und der Flucht vor dem Dämon des Toten zurückzutreten beginnen, und dafür mehr und mehr die Antriebe der Pietät und der Sorge für ein zukünftiges Leben des Toten, das man sich irgendwie als eine Fortsetzung des gegenwärtigen denkt, überhand nehmen.

Als Hauptbestandteil der Bestattungszeremonien tritt dazu das Totenopfer. Es besteht darin, daß nicht bloß die gewohnten Gebrauchsgegenstände, wie dem Manne seine Waffen, sondern daß auch Tiere geschlachtet und in das Grab mitgegeben werden. Wo die Herrschaftsvorstellungen eine besondere Macht gewinnen, wie bei den Sudan- und Bantuvölkern Afrikas, da müssen dem gestorbenen Häuptling auch Sklaven und Frauen in das Grab folgen. Sichtlich sind diese Totenopfer zunächst für den Gestorbenen selbst bestimmt. Sie sollen ihm dienen in seinem weiteren Leben, zum Teil wohl auch noch ihn von seiner Wiederkehr als Dämon zurückhalten. In beiden Beziehungen sind diese Gebräuche sichtlich gebunden an die größere Macht, die die Vorstellungen von der Psyche gewonnen haben. Denn sie kommen erst auf, wenn der Glaube an eine Fortdauer und an Wanderungen der Seele nach dem Tode um sich greift. Damit werden dann jene Opfer teils wohl als unmittelbare sinnliche Hilfsmittel gedacht, die die Seele des Toten zu ihrem weiteren Leben nötig hat; teils sind sie Zaubermittel, die bewirken, daß der Tote fortleben kann. So spielen hier bereits die Jenseitsvorstellungen herein, ohne daß sie jedoch im allgemeinen schon zu weiterer Ausbildung gelangt sind.

Eine zweite wichtige Kultform der totemistischen Kultur, die an ein vor allem innerhalb dieser Zeit bedeutsames Lebensereignis gebunden ist, besteht in der Feier der Mannbarkeit der Jünglinge, der sogenannten Männerweihe. Daß der Jüngling in die Männergenossenschaft, die Jagd- und Kriegsgemeinschaft eintritt, bezeichnet in einer Periode, wo der Kampf der Stämme eine wachsende Bedeutung gewinnt, den wichtigsten Akt im Leben des Mannes. Spuren solcher Feiern nimmt daher die totemistische Zeit schon vorangegangenen primitiven Periode herüber.

Indem die Altersverbände in der weiteren Entwicklung der Stammesorganisation, besonders infolge der Bildung festerer Familienverbände, sich auflösen, treten beschränktere Genossenschaften an die Stelle jener ursprünglich alle Männer fassenden Gemeinschaft; und mit dieser numerischen verbindet sich naturgemäß eine qualitative Beschränkung. Erstens sind es bevorzugte Mitglieder der Stammesgemeinschaft oder mindestens solche die sich selbst einen Vorzug vor andern beilegen, die sich auf Solche Weise geflissentlich von der Gesamtheit aussondern; und es sind beschränktere, dem besondern Bedürfnis der Mitglieder entgegenkommende Zwecke, die diese Vereine entstehen lassen. Dem ersten dieser Momente entspricht die zuweilen mit Furcht oder Ehrfurcht untermischte Achtung, die ihnen entgegengebracht, und die durch das Geheimnis, mit dem sie sich umgeben, unterstützt wird. Damit, daß sie gewisse Bräuche und Kenntnisse vor andern geheim halten, hängt es zugleich zusammen, daß sich jede solche Gesellschaft in bestimmte Grade gliedert je nach dem Umfang, in dem die einzelnen an der Geheimlehre teilnehmen. Dies ist ein Zug, der sich von den Gesellschaften amerikanischer und afrikanischer Medizinmänner bis hinauf zu den eleusinischen und orphischen Mysteriengemeinden, zu den Christlichen und buddhistischen Ordensgemeinschaften und schließlich zu ihren mancherlei weltlichen Nachbildungen, wie den Rosenkreuzern und Freimaurern, erstreckt. Nicht selten sind es besondere äußere Abzeichen, die im Widerspruch mit ihrem geheimen Charakter die Zugehörigkeit zu solchen Gemeinschaften und zu ihren Graden erkennen lassen.

Wie die Männergesellschaft ganz und gar dem totemistischen Zeitalter angehört, so bilden nun aber die geheimen Gesellschaften, entsprechend den Kulturen, deren Träger sie sind, Organisationen, die bereits einer Übergangsstufe zwischen totemistischen und Götterkulturen zufallen. Totemistisch sind vielfach die Abzeichen, die die Kultgenossen an sich tragen, totemistisch auch ihre Kultgebräuche und endlich, besonders bei den Amerikanern, die Namen, die sie sich beilegen.

15. Die Kunst des totemistischen Zeitalters.

Polynesien ist das Hauptgebiet der kunstvollen Tätowierung, Sie ist hier durchweg in der Weise der Stichtätowierung entwickelt. Aus einzelnen dicht gedrängten und mit Farbe imprägnierten Stichpunkten werden bei ihr mannigfache symmetrische Formen zusammengefügt. Diese Tätowierung ist die einzige Kunst, die in den Anfängen der Kultur ihre höchste Blüte erlebt. Sobald die Bekleidung entsteht, geht der Körperschmuck auf das Kleid über. Wo dann noch das Herkommen bei bestimmten Gelegenheiten die Nacktheit des ganzen Körpers verlangt, wie bei gewissen Kultgenossenschaften der Amerikaner, da tritt in einer Art rückwärts gerichteter Entwicklung die bei solchen Festanlässen geübte Bemalung, wie man sie schon in Australien findet, wieder an die Stelle der Tätowierung.

Dagegen bleiben, auch nachdem die Bekleidung eingetreten ist, die entblößten Stellen der Haut, besonders das Angesicht sowie die Arme und Hände, noch lange, die Arme in einzelnen Rudimenten bis in unsere Tage, beliebte Objekte der Tätowierung. Wenn diese heute fast ausschließlich von Verbrechern und Prostituierten, sowie gelegentlich von Matrosen geübt wird, so beruht das übrigens auf einer Bedingung, die auch für ihre frühe Blütezeit zutrifft: auf der Unterbrechung der Berufsarbeit durch eine lange beschäftigungslose Zeit.

... eine Fülle von Gebilden hervorbringt: die Erzählung. Ihre dieses Zeitalter beherrschende Form ist die des Mythenmärchens, d. h. einer märchenartigen Erzählung, die in dieser Periode im allgemeinen noch den Charakter einer geglaubten Mythe besitzt. Es ist eine Prosaerzählung, die sich durch mündliche Überlieferung verbreitet, weite Länderstrecken durchwandern und mit gelegentlichen Veränderungen oder unter Verbindung verschiedener Mythenstoffe viele Generationen überdauern kann.

Reichen nun auch die ersten Anfänge des Mythenmärchens ohne Zweifel bis zum primitiven Menschen zurück, so fällt doch die Blüte seiner Entwicklung unverkennbar in die totemistische Denn auf diese weisen durchweg die Merkmale hin, die als Rudimente der totemistischen Stufe noch bis in das heutige Kinder- und Volksmärchen herabreichen. Dahin gehört in erster Linie jene Zauberkausalität der Handlungen, auf die oben schon hingewiesen wurde, dann aber auch die Stellung, die das Tier in der Märchenerzählung einnimmt, und in der es entweder als Heilbringer und Wohltäter des Menschen oder mindestens ihm wesensgleich erscheint.

Darüber erhebt sich bereits merklich die Märchenerzählung bei andern Naturvölkern totemistischer Kultur. Hier entwickelt sich allmählich ein festerer Zusammenhang der Handlungen, der besonders an die neu auftretende Figur des Märchenhelden geknüpft ist. Dieser ist freilich noch kein Held im Sinne der Heldensage, der durch Stärke, Klugheit und andere Eigenschaften sich auszeichnet, sondern er ist ein Zauberheld. Er verfügt über Zauberkräfte, die ihm oft von einem begehrenden Tiere, einer alten Frau, seltener von einem männlichen Zauberer initgeteilt werden.

Drittes Kapitel. Das Zeitalter der Helden und Götter.

1. Allgemeiner Charakter des Heldenzeitalters.

Ganz dem Bilde solch machtvoller menschlicher Persönlichkeiten entsprechen nun aber auch die Götter, die dieses Zeitalter hervorbringt. Diese Götter sind durch und durch menschenähnlich, sie sind Menschen höherer Art, mit Eigenschaften begabt, die nur bei Menschen sich finden, die aber ins Unbegrenzte gesteigert werden. Wie der Held ein über das gewöhnliche Maß menschlicher Eigenschaften erhobener Mensch, so ist der Gott ein über das Maß irdischer Helden erhobener Held. Daraus ergibt sich schon, daß, wie der Mensch früher ist als der Held, so der Held notwendig früher sein muß als der Gott. Will man darum dieses Zeitalter näher schildern, so muß man den Helden dem Gotte voranstellen. Der Gott ist nach dem Bilde des Helden, nicht, wie die traditionelle Mythologie immer noch glaubt, der Held nach dem Bilde des Gottes geschaffen.

Aber während der Dämon in seinen früheren Formen, als Seelen-, als Tier-, schließlich selbst als Ahnendämon, ein unpersönliches, in seinen Eigenschaften fortwährend wechselndes Produkt der Affekte ist, erhebt er sich durch seine Verkörperung in der Gestalt des Helden zum erstenmal zu einem persönlichen Wesen gleichzeitig in der Steigerung der Heldeneigenschaften ins Übermenschliche zu einem den Helden weit hinter sich zurücklassenden menschlichen Ideal. Darin liegt jene spezifische Eigenart der Göttervorstellung begründet, die trotz des Übergangs der wesentlichen in den Gott dennoch zwischen beiden eine Scheidewand errichtet, wie sie zwischen den vorangegangenen Gestaltungen des Dämonenbegriffs nirgends besteht. Sie läßt mit der Ausbildung der Göttervorstellung eine neue Epoche der religiösen Entwicklung beginnen, die sich gerade im Hinblick auf den Gegensatz des persönlichen Gottes zum unpersönlichen Dämon als die Epoche des Ursprungs der Religion in ihrer engeren und eigentlichen Bedeutung bezeichnen läßt. Die Formen des reinen Dämonenglaubens sind die Vorstufen der Religion, diese selbst beginnt mit dem Götterglauben.

Wie der Held als unmittelbare Verkörperung der Persönlichkeitsidee das Zentrum ist, von dem die Neubildung von Mythos und Religion ausgeht, so steht nun diese Gestalt zugleich im engsten Zusammenhang mit den Wandlungen in allen andern Gebieten des menschlichen Lebens. Gewaltige Veränderungen der wirtschaftlichen Zustände und der von ihnen abhängigen Formen des Lebens, neue Gestaltungen der Gesellschaft mit ihren Rückwirkungen auf Sitte und Recht, Umwandlungen und Neubildungen auf allen Gebieten der Kunst bringen die neue Entwicklung zum Ausdruck, in die dieses Zeitalter eingetreten ist.

2. Die äußere Kultur des Heldenzeitalters.

Sucht man auch nur in wenigen Hauptumrissen das Gesamtbild der äußeren Kultur dieses weit ausgedehnten, einen großen Teil menschlicher Geschichte umfassenden Zeitalters zu gewinnen, so versteht es sich von selbst, daß hier noch weniger als bei der vorangegangenen Periode von einer einheitlichen Kultur die Rede sein kann. Immer mehr nimmt ja naturgemäß mit der Höhe der Entwicklung die Differenzierung der Erscheinungen zu. Umfassen schon die verschiedenen Formen der totemistischen Kultur große Unterschiede im einzelnen und Stufen im ganzen, so steigert sich noch ungleich mehr die Mannigfaltigkeit und der Abstand der Entwicklungen in diesem Zeitalter, dessen Anfang nahezu mit dem Beginn der Geschichte in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Begriffs zusammenfällt, und das in seinem Fortgang einen großen Teil des weiteren Verlaufs derselben mit umfaßt.

Aus dem gleichen Grundmotiv entspringt endlich der letzte große Kulturwandel, dessen schon bei der Ackerwirtschaft gedacht wurde: die Entstehung des Privateigentums. Sie führt mit innerer Notwendigkeit Unterschiede des Besitzes und damit weiterhin solche der sozialen Stellung mit sich. Die Gegensätze von reich und arm kennt im großen und ganzen die totemistische Zeit noch wenig oder, auf der Stufe, auf der sie sich bereits ihrem Verfall zuneigt, nur in ihren Anfängen. Der Mensch ist dem Menschen gleich, nur der Häuptling und eine kleine Zahl älterer Männer ragen über die andern hervor, aber nicht durch Besitz, sondern durch das, was sie durch ihre Tüchtigkeit und Erfahrung leisten, oder durch das Ansehen, das sie vermöge der überlieferten Sitte genießen. Jetzt erst scheidet sich ein besitzender Stand von einem wenig oder nichts besitzenden.

Hier greifen jene Völkerwanderungen ein, in denen der Beginn des neuen Zeitalters sich ankündigt. Der besitzende Stand gehört der übermächtigen erobernden Rasse an, der besitzlose der überbevölkerung. In den Kriegszügen, die sich an jene Wanderungen anschließen, kommt dazu noch die Erbeutung von Sklaven, die vornehmlich zur Bebauung des Bodens verwendet werden. So erheben sich die Vornehmeren durch ihren reicheren Besitz über die minder Besitzenden, und beide wieder als Freie über die Sklaven, die, ähnlich den zur Ackerkultur dienenden Tieren, selbst zum Besitz des Freien und Reichen gehören.

Das totemistische Zeitalter kennt keine Kolonien. So weite Wanderungen die Papuas, die Malayen, die Polynesier und manche der amerikanischen und afrikanischen Stämme gemacht haben, Kolonien haben sie nicht gegründet, und durchweg hat die Bevölkerung, die sich in der Ferne angesiedelt, den Zusammenhang mit dem Muttervolk verloren. Neue Lebensbedingungen wurden gesucht und gefunden, neue Menschenrassen durch Vermischung mit Urbevölkerungen erzeugt, aber eine Überführung von Teilen des Einzelvolkes in andere Gebiete, bei der das Bewußtsein des Zusammenhangs mit dem Muttervolke bewahrt bleibt, kennt erst das politische Zeitalter.

8. Die Anfänge der Rechtsordnung.

Die bis dahin betrachteten gesellschaftlichen Ordnungen finden ihren Abschluß in der Rechtsordnung. Sie hat keinen von den einzelnen sozialen Bildungen verschiedenen Inhalt, sondern sie beruht lediglich auf der Verbindung einzelner dieser Bildungen mit einer ihnen durch die Gesellschaft erteilten Sanktion, durch die sie gegen Angriffe geschützt oder als solche gekennzeichnet werden, die, wo es not tut, durch einen äußeren Zwang gegen Angriffe gesichert sind. Nicht darin besteht also die Rechtsordnung, daß sie überhaupt eine Ordnung schafft, sondern in erster Linie darin, daß sie die durch das soziale Leben entstandenen und zumeist durch die Sitte bereits aufrecht erhaltenen Ordnungen unter bestimmte Normen stellt, in denen der Schutz durch die Gesamtheit ausdrücklich gewährleistet wird und die Mittel festgestellt sind, die diesen Schutz verwirklichen sollen.

Das Ordal wird aus dem Zauberkampf zur Zauberprobe, und diese nimmt die Form eines unmittelbaren Gottesurteils an, für das daher andere Beweismittel eintreten als der Kampf. Hier tritt dann zugleich das kultische Motiv deutlich als dasjenige hervor, unter dessen Einfluß das Strafrecht überhaupt dem Gebiet der privaten Rechtshändel entrückt wird. Darum ist es vor allem der Frevel gegen die Götter, der ein solches von dem Streit der Parteien unabhängiges Zauburgericht fordert. Bei ihm prüft die Gottheit selbst die Aussage des Beschuldigten, der sich von dem ihm zur Last gelegten religiösen Delikt reinigen will. So sind denn auch die Mittel[^] die dem religiösen Kult seit uralter Zeit als Lustrationsmittel dienen, das Wasser und das Feuer, zugleich diejenigen, die prüfen sollen, ob der Angeklagte frei von Schuld sei oder nicht. In unzweideutiger Form haben noch die Wasser- und die Feuerprobe des mittelalterlichen liexenprozesses diese Zauberbedeutung bewahrt. Sank die Hexe im Wasser, d. h. nahm das reinigende Element sie auf, so war sie unschuldig. Wurde der Angeklagte von dem glühenden Eisen, das er in die Hand nahm, oder von den Kohlen, über die er mit bloßen Füßen zu gehen hatte, nicht verletzt, so galt aber auch dies für ein Zeichen der Unschuld. Das Motiv, das zugrunde liegt, ist augenscheinlich dies, daß die Gottheit, die den Elementen die Kraft verlieh, den Sünder von Schuld zu reinigen. ihnen auch die andere mitgeteilt hat, den Unschuldigen von der Anklage zu reinigen und dem Schuldigen ihre Hilfe zu versagen.

9. Die Entwicklung des Strafrechts.

Das Strafrecht als eine vom Staat geschützte Institution ist überall aus dem Zivilrecht hervorgewachsen. Der bürgerliche Schiedsrichter im Streit der Parteien hat sich zum Strafrichter entwickelt, und auf einer noch späteren Stufe haben sich beide Richterämter geschieden. Dabei ist diese Scheidung von den schwersten Delikten ausgegangen, die eben wegen ihrer Schwere, zunächst gar nicht wegen ihrer qualitativen Eigenart, ein gesondertes Tribunal verlangen schienen. Als solche schwerste Delikte gelten in der Blütezeit der Götterkulte vor allem die religiösen: der Tempelfrevel, die Gotteslästerung. Erst verhältnismäßig spät folgen ihnen die Verbrechen gegen Leib und Leben, zu denen alsbald auch die Delikte gegen das Eigentum hinzutreten. Daß der Mord, trotzdem er auf der Stufe früher Kultur das häufigste Verbrechen ist, so spät einer von der politischen Gewalt über ihn verhängten Strafe anheimfällt, ist eine unmittelbare Folge seines Ursprungs aus dem Streit der einzelnen.

An heilige Orte, zunächst an Opferstätten und andere Plätze, die zu kultischer Feier bestimmt sind, endlich und vor allem an den als Wohnung eines Gottes gedachten Tempel darf sich keinerlei Gewalttat heranwagen. Solche Orte schützen daher jeden, der vor der ihm drohenden Blutrache oder vor sonstigen Verfolgungen zu ihnen flieht. Indem aber der geheiligte Ort zugleich unter dem Schutz der Gemeinschaft steht, läßt nun jeder, der diesen Schutz mißachtet, seinerseits die Rache der Gesamtheit auf sich, die in solchem Frevel eine Gefahr für alle sieht. So wird der Schutz des Asyls zu einem Rechtsanspruch unter Verhältnissen, unter denen die Verfolgung der Übeltat selbst noch der Rache der einzelnen überlassen ist. Das gleiche Schutzrecht wie der Tempel kann aber auch das Haus der durch Macht und Ansehen hervorragenden Personen, vor allen das des Häuptlings und des Priesters gewähren; und wo ein öffentlicher Tempel noch nicht vorhanden ist, da können wohl diese allein die Bedeutung solcher Asylstätten besitzen. In dieser Form reichen daher die Anfänge eines Asylrechts schon in das totemistische Zeitalter zurück.

11. Die Entstehung der Götter.

Es mag auf den ersten Blick wie die Götter entstanden sind, überhaupt aufzuwerfen. Sind sie nicht von jeher gewesen? Mit dieser Gegenfrage ist man geneigt zu antworten. In der Tat sind die meisten Historiker und insbesondere die Religionshistoriker dieser Meinung. Der Götterglaube ist nach ihnen das Ursprüngliche. Es können Entartungen desselben eintreten. er kann zuzeiten sogar ganz verschwinden oder durch einen niederen Zauber- und Dämonenglauben verdrängt, aber er kann in keiner Weise aus etwas anderem abgeleitet werden, denn er ist dem Menschen von Uranfang an eigen. Diese Annahme eines ursprünglichen Götterglaubens, der die Frage nach der Entstehung der Götter hinfällig machen würde, wird jedoch durch die Tatsachen der Ethnologie widerlegt. Es gibt Völker ohne Götter.

Gewiß gibt es nicht Völker ohne irgendwelche übersinnliche Wesen; aber diesen in allen ihren Formen, wie etwa den Krankheitsdämonen oder den Dämonen, die von der Leiche ausgehen und den Lebenden bedrohen, den Charakter von Göttern beizulegen, erscheint als eine völlig unangemessene Übertragung von Begriffen. Vielmehr zeigt die unbefangene Beobachtung, daß es keine Völker ohne gewisse Vorstellungen gibt, die man immerhin als Vorläufer der späteren Göttervorstellungen betrachten kann. Aber Völker ohne Götter gibt es zweifellos.

... und der immer und immer wieder gemachte Versuch, in die Anschauungen solch primitiver Völker die Götter der höheren Religionen auf Grund der überall vorkommenden anthropomorphen Auffassung einzelner Naturerscheinungen, wie der Wolken, der Winde, der Gestirne, hineinzudeuten, darf wohl ohne weiteres als ein Spiel mit oberflächlichen Analogien bezeichnet werden, bei dem man sich über den eigentlichen Inhalt des Gottesbegriffs überhaupt keine Rechenschaft gibt.

Gesteht man nun aber auf Grund der ethnologischen Erfahrung zu, daß es Stufen der Mythenentwicklung gibt, denen eigentliche Götter fehlen, so bleiben immerhin noch zwei entgegengesetzte Anschauungen über die Beziehung solcher „vorreligiöser“ Zustände zu der Entstehung der ein wesentliches Merkmal der Religion ausmachenden Göttervorstellungen möglich. Auch stehen sie tatsächlich noch heute in der Religionswissenschaft einander gegenüber.

Auf der einen Seite hält man an der Ursprünglichkeit der Gottesidee fest, betrachtet aber den Dämonenglauben samt Totemismus, Fetischismus und Ahnenkult als sekundäre und entartete Derivate. Auf der andern Seite sieht man in den Göttern Produkte einer mythologischen Entwicklung, analog etwa, wie auf politischem Gebiet der Staat aus primitiven Formen der Stammesorganisation hervorgegangen ist.

Die Vertreter der ersten dieser Anschauungen huldigen einer Degenerationstheorie. Wenn die Ahnen, die in einem Kultus verehrt werden, oder die Dämonen oder endlich gar die Fetische entartete Götter sind, so ist die religiöse Entwicklung in den wesentlichsten Teilen ihres Verlaufs offenbar abwärts, nicht aufwärts gerichtet. Die Vertreter der zweiten Anschauung nehmen dagegen eine aufwärts gerichtete, progressive Entwicklung an. Wenn Dämonen, Fetische und kultisch verehrte tierische oder menschliche Ahnen früher sind als die Götter, so müssen sich diese aus jenen entwickelt haben. Auf diese Weise trennen sich die Anschauungen über die Entstehung der Götter in Entartungs- und Entwicklungstheorien.

Die Entartungstheorien scheiden sich aber wieder in zwei Gruppen. Die erste behauptet einen ursprünglichen Monotheismus, der ihr auf einer angeborenen Gottesidee oder auf einer der gesamten Menschheit zuteil gewordenen Offenbarung beruht. Sichtlich ist diese Annahme selbst mehr ein Glaube als eine wissenschaftliche Hypothese. Als solcher ist sie aus einem gewissen religiösen Bedürfnis heraus verständlich, und so begreift es sich wohl, daß sie uns trotz der Häufung widerstreitender Instanzen auch in neuerer Zeit immer wieder begegnet.

14. Der Seelenglaube und die jenseitige Welt.

Der Erlösungsgedanke, aus der Sehnsucht geboren, die diesseitige Welt mit ihren Leiden und Mängeln gegen eine jenseitige, glückselige einzutauschen, erfüllt diese Zeit. Es ist die Negation des Heldenzeitalters, der Helden, die dieses geschätzt, der Götter, die es verehrt hatte. Mit der diesseitigen Welt verneinen die Jenseitskulte auch die bisher gültigen Werte dieser Welt. Die Ideale der Macht und der äußeren Glücksgüter verblassen. Aus dem Heldenideal entwickelt sich als seine Aufhebung und zugleich als eine Vollendung das Menschheitsideal.

Dieser Wandel der Werte vollzieht sich nun zunächst noch ganz in der Form der religiösen Ideale. Der Genuß der Gegenwart macht der Hoffnung auf eine Zukunft Platz, deren Ausmalung die religiösen Gefühle zu einer alle andern Triebe beherrschenden Kraft verschmelzen läßt. Eben darum wird aber auch diese Zukunft, die der Myste als Vorahnung in der Gegenwart genießt, einer ausschließlichen Belohnung des Frommen, nicht des Sittlichen, der, mit seinem Handeln der Welt zugekehrt, außerhalb dieses Kreises religiöser Beziehungen steht.

Es besteht in dem von Plato in seinem Werk über den „Staat“ ausgesprochenen Gedanken, dem Wesen des Menschen sei es angemessen, daß er den Charakter, den er im Leben gezeigt, nach dem Tode bewahre und sich daher in dem Tier verkörpere, das diesen Charakter zur Schau trage. So ist es die gleiche Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier, die in längst vergangener Zeit das Tiertotem, und die in dieser letzten Episode des Tiermythus die Seelenwanderungsidee erzeugt hat. Aber es besteht der große Unterschied, daß das Totem als Ahnen- und Kulttier über dem Menschen steht, während es hier tief unter ihm erscheint, so daß die Tierverwandlung als schwere Strafe empfunden wird.

15. Der Ursprung der Götterkulte.

So erhebt der religiöse Kultus selbst zum großen Teil erst die Götter zu Idealen, indem er die Gefühlsmotive der kultischen Handlungen in die Göttervorstellungen hiniüberwandern läßt. Darum besteht das religiöse Denken noch weniger als das mythologische, aus dem es sich entwickelt, schlechthin in Vorstellungen, sondern es sind die Gefühle und Affekte, die durch die Mythenerzählungen und Legenden, in die sie verwebt sind, angeregt werden und so die religiöse Erhebung des Bewußtseins erzeugen und zu Handlungen antreiben, in denen sich die Affekte verstärken.

Wenn irgendwo, so scheidet daher der Intellektualismus in der Psychologie der Religion. Er kann nicht einmal den Kultus selbst, geschweige denn seine religiösen Wirkungen erklären, durch die er zur schöpferischen Macht der Religion wird. Darum gibt es zwar Kulte, die wir aus bestimmten Gründen als vorreligiöse betrachten können, die Zauber- und Dämonenkulte; es gibt aber keine Religion ohne Kultus, wenn auch im Verlauf der religiösen Entwicklung die Bedeutung der äußeren Kulthandlung zurücktreten kann.

In diesem Sinne ist der Kultus mehr der Erzieher religiöser Affekte als ihr bleibender Ausdruck; und er ist nicht bloß eine Wirkung, sondern zugleich eine Quelle des religiösen Denkens. Denn im Kultus entwickeln sich erst die Göttervorstellungen zu ihrer vollen Bedeutung. Indem im Kult der Mensch seinen Wünschen Ausdruck gibt in Gebet und Opfer, bereitet er sich in diesen Handlungen einen Vorgenuß ihrer Befriedigung, der ebenso auf diese selbst, wie auf die sie tragenden mythologischen Vorstellungen steigernd zurückwirkt. Eben in dieser Wirkung reicht die Verbindung von Mythos und Kultus weit in das totemistische Zeitalter zurück, und sie läßt aus den hier herrschenden Zauberkulten die Götterkulte hervorgehen, sobald sich die Götter aus der Verbindung der Helden- mit den Dämonenvorstellungen gebildet haben.

16. Die Formen der Kulthandlungen.

Damit ist die Entwicklung des Bittgebets aus der Beschwörung zugleich an das den Dämonen noch fehlende persönliche Wesen der Götter gebunden, das in seiner idealen Erhabenheit den auf den Gott ausgeübten Zauberschwang nicht mehr oder doch nur unter der Voraussetzung duldet, daß der eigene Wille des Gottes dem Betenden günstig gestimmt sei. Darum reicht das Motiv der Beschwörung noch als mitwirkendes in das Bittgebet hinüber, und wo es als klar bewußte Vorstellung verschwunden ist, klingt es in der starken Gefühlsbetonung des Wunsches nach. Diese Mischung von Beschwörung und Bitte kommt namentlich in einer Eigenschaft zum Ausdruck, die ihren Ursprung in der Zauberschwörung hat: in der Wiederholung der Bittworte in gleicher oder wenig veränderter Form oder aber auf einer weiteren Stufe in der Wiederholung des gleichen Inhalts in veränderter Form. Diese in das Bittgebet herübergenommene Eigenschaft ist aus jener Verstärkung der Zauberschwörung entsprungen, die der Wiederholung speziell beim Wortzauber eigen ist.

Der Betende dankt für empfangene Wohltaten und schließt daran die Bitte um weitere göttliche Hilfe. In den Psalmen findet sich diese Verbindung sehr häufig, aber auch in andern Gebieten hymnischer Dichtung fehlt sie nicht, und die Demut, mit der die Bitte um neue Gunst hinter dem Dank für frühere Hilfe zurücktritt, bildet ein gewisses Maß für die Reife des im Gebet zum Ausdruck kommenden religiösen Gefühls. Doch blickt dabei stets zugleich das Motiv durch, zuerst die Gunst der Götter durch den erstatteten Dank zu gewinnen, um dann der Gewährung der vorgetragenen Bitte um so sicherer zu sein.

Höchstens darin läßt sich wohl eine latent fortwirkende Beziehung zur Dämonenbeschwörung sehen, daß das Dankgebet immerhin noch die Gottheit zu künftigen Wohltaten zu verpflichten strebt. Nur ist dabei eben dies für den Götterkult bezeichnend, daß der Zwang der Zauberbeschwörung gänzlich verschwunden ist, um der freien Entschließung des Gottes zu weichen. Daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott im Gebet dabei als ein verpflichtendes auch für den Gott betrachtet wird, dafür ist übrigens die Auffassung dieses Verhältnisses als eines Vertrags oder eines im Kult geschlossenen Bundes, wie sie uns, unterstützt durch die nationale Bedeutung des Gottes, im israelitischen Jahvekult entgegentritt, überaus bezeichnend.

Dahin gehören vor allem die "Votiv- und Weihegaben", deren Name freilich schon ein Zeugnis für die Verwirrung ist, welche die einseitige Anwendung des Geschenkbegriffs in der Auffassung des Opfers angerichtet hat. Denn mit diesem Namen pflegt man Kunstobjekte zu bezeichnen, die meist ohne jeden künstlerischen oder sonstigen Wert sind, und die an den Altären der Götter oder im katholischen Kultus an denen der Heiligen niedergelegt werden, um ihnen entweder einen Wunsch nahezubringen: solchem Zweck dient die „Weihegabe“, oder, wiewohl seltener, um für die Erfüllung eines Wunsches zu danken: dem dient die „Votivgabe“. An Verbreitung können es diese Kultobjekte fast nur mit dem Amulett aufnehmen; doch gehören sie schon in ihren Anfängen entwickelteren Formen des Götterkultus an, denn sie setzen Altäre voraus, an denen sie niedergelegt werden, also Tempel, die den Göttern geweiht sind. Hier aber finden sie sich in altägyptischer wie in griechischer und römischer Zeit. Ebenso kannte sie das germanische Altertum, und aus ihm sind sie wahrscheinlich in den Marien- und Heiligenkult der katholischen Kirche hiniibergewandert.

Die Weihegabe entspricht dem Bittgebet, die Votivgabe dem Dankgebet. Solche werden denn auch bei der Niederlegung des Gegenstandes am Altar gesprochen. Die Weihegabe ist daher die ursprünglichere und die verbreitetere dieser Formen, analog wie das Bittgebet dem Dankgebet vorgeht. Die Eigenart dieses Kultus besteht aber darin, daß das als Opfer Dargebrachte ein künstlich gefertigtes Bild des Gegenstandes selbst, für den man Hilfe sucht, in meist verkleinerter Form ist. Darin liegt sichtlich schon eine gewisse Verwandtschaft mit dem Fetisch einerseits und dem Amulett andererseits. In der Tat ist bei den sogenannten „Weihegeschenken“ dieser Art an ein wirkliches Geschenk nicht zu denken.

Wenn der Kranke ein Bild des kranken Teils aus Ton, Bronze oder Wachs oder der Bauer, der einen Viehschaden erlitten hat, eine Figur opfert, die ein Rind darstellt, so sind diese Objekte an sich wertlos, und auch der Gottheit, der sie geopfert werden. können sie zu nichts dienen, wie das bei dem Tier, das ihr geschlachtet, dem Blut, auch allenfalls der Frucht, die ihr gespendet wird, im Sinne des Opfernden vorausgesetzt werden darf. Vielmehr kann es nur ein subjektiver Wert sein, dem eine solche Weihegabe ihre Bedeutung verdankt, ganz so wie das primitive Amulett, das ein ähnlich objektiv wertloser Gegenstand ist.

Wollte man aber diesen Wert etwa darin erblicken, daß die Weihegabe ein Zeichen der demütigen Verehrung des Opfernden sei, so hieße das eine spät erreichte Stufe religiöser Betrachtung in eine Sphäre zurückverlegen, der solche Symbole überhaupt fremd sind, wie denn nicht minder die Zwecke dieses Opfers damit im Widerspruch stehen. Die ungeheure Mehrzahl der Weiheopfer sind nämlich auch darin den Amuletten verwandt, daß sie die Heilung von Krankheiten bezwecken. Darum waren es im Altertum vornehmlich die Tempel des Askulap, in denen solche Weihegaben niedergelegt wurden. Wie also das Amulett in seinen verbreitetsten Formen dem Schutz gegen gefürchtete Krankheiten dient, so erstrebt die Weihegabe die Heilung von der wirklichen Krankheit. Aber während das Amulett tief in den Dämonenkultus zurückreicht und daher auch in seinen eigenen Formen den verbreiteteren Formen des Dämonenzaubers, z. B. des Bandzaubers, folgt, nimmt die an den Götterkult gebundene Weihegabe die Form des Opfers an; und hier kehrt sie zu der primitivsten Form des Opfers, zum reinen Zauberoffer zurück. Das von dem Lahmen geopfert Wachsbein ist bloß ein Zaubermittel, es hat als objektiv wertloser Gegenstand keinen Geschenkwert, und als Zaubermittel ist es wiederum primitivster Art. Der geopfert Gegenstand wird ganz im Sinne des ursprünglichen Animismus beseelt gedacht, und er soll durch die ihm innewohnende seelische Kraft auf die Seele des Gottes oder Heiligen einen magischen Zwang ausüben.

Der naive Glaube genießt in dem Abendmahlsbrot den wirklichen Leib Christi; an die Stelle dieses Wunders und Zaubers tritt dann auf einer zweiten Stufe der Gedanke einer mystischen Einheit mit dem Erlöser, die sich nicht körperlich, sondern geistig bei der kultischen Handlung vollzieht. Auf der dritten ist endlich die letztere zum Symbol einer religiösen Erhebung des Gemütes geworden, die an sich auch ohne solche äußere Betätigung möglich ist, aber durch diese jene Förderung erfährt, die dem äußeren Handeln überall zukommt, wo es einem inneren Bedürfnis Ausdruck gibt. Dazu tritt noch auf jeder dieser Stufen als ein weiteres Motiv die durch die Teilnahme gemeinsamen Opfermahl bezeugte Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft — ein Zug, der übrigens allen fester organisierten religiösen Gemeinschaften eigen ist.

Die Zugehörigkeit zum Kult muß sich in der Teilnahme an der Kultfeier betätigen, und hier ist nun das gemeinsame Opfermahl diejenige Kultfeier, die von frühe an als eine solche Bekundung religiöser Zugehörigkeit die erste Stelle einnimmt. Damit geht das Ende dieser Entwicklung auf ihre Anfänge zurück. Das zu fest bestimmter Zeit gemeinsam genossene Mahl scheidet den Kultur- von dem Naturmenschen. Unter allen in größerer Gemeinschaft begangenen Mahlen ist aber das Opfermahl wahrscheinlich das früheste, ebenso wie das Kultfest die früheste Festfeier ist.

Viertes Kapitel. Die Entwicklung zur Humanität.

1. Der Begriff der Humanität.

Die Frage „leben wir in einem aufgeklärten Zeitalter?“ hat Kant für seine eigene Zeit, die bekanntlich auf diese Eigenschaft besonderen Anspruch erhob, rundweg mit Nein beantwortet, aber, so fügte er bei, wohl leben wir in einem „Zeitalter der Aufklärung“. Man könnte die ähnliche Frage vielleicht mit noch größerem Recht für das Verhältnis unserer wie vergangener Zeiten zu dem Begriff der Humanität aufwerfen und antworten: wir befinden uns auf dem Wege zur Humanität, wir sind aber vorläufig noch weit davon entfernt, das Ziel wirklich erreicht zu haben, und es kann bezweifelt werden, ob es in Anbetracht der menschlichen Unvollkommenheit jemals erreichbar ist, es sei denn, daß man diese Unvollkommenheit selbst mit zur Humanität rechnet,

In der Tat kann die „Humanität“ vermöge der Vieldeutigkeit des Wortes ebenso die menschliche Schwäche wie das menschliche Mitgefühl und andere humane Tugenden bezeichnen. Im Sinne dieser Lichtseiten des Begriffs hat aber schon Herder in seinen „Ideen“ die Geschichte der Menschheit als eine „Erziehung zur Humanität“ darzustellen gesucht und dabei in diesem Ausdruck zugleich angedeutet, die Geschichte zeige uns nur ein unablässiges Streben nach „wahrer Humanität“, dieses Ziel selbst liege aber jenseits aller Geschichte.

Wie man nun aber auch über den möglichen Erfolg eines solchen Strebens und über das Verhältnis dieser beiden Seiten zueinander denken mag, unzweifelhaft vereinigt der zum Gemeineigentum der Kulturvölker gewordene Begriff der Humanität zwei Momente, ein objektives und ein subjektives. Auf der einen Seite schließt die Humanität die ganze Menschheit oder mindestens einen überwiegenden Teil derselben ein, der als Vertreter der Gesamtheit gelten kann. Auf der andern ist die Humanität ein Wertprädikat, das auf die vollkommene Ausbildung der den Menschen vom Tiere unterscheidenden ethischen Eigenschaften und auf deren Betätigung im Verkehr der einzelnen wie der Völker hinweist. Eben in diesem Sinne vereinigt die Humanität beides, die Menschheit und die Menschlichkeit, nur daß sie bei dem letzteren Begriff von der dem Wort anhaftenden Nebenbedeutung menschlicher Unvollkommenheit absieht, um die positiv wertvolle Seite allein zurückzubehalten.

Darum ist es nicht diese in andern und zum Teil völlig heterogenen Erscheinungen liegende Vorbereitung, sondern die mit klarem Bewußtsein hervortretende Humanitätsidee selbst, die wir in ihrer Ausbreitung über einen zureichend großen ihr eine dauernde Macht sichernden Teil der Menschheit und in ihrem Einfluß auf die verschiedenen Faktoren der Kultur wohl als eine Entwicklung zur Humanität bezeichnen dürfen. Auch mit dieser Einschränkung darf aber eine solche Entwicklung nicht etwa als eine stetig fortschreitende angesehen werden. Schon der Umstand, daß die Humanitätsidee, so große Ausdehnung sie gewinnen mag, jederzeit eine räumlich und kulturell beschränkte bleibt, macht bei den Wechselwirkungen, in die Völker ganz verschiedener Kulturstufen miteinander treten, Schwankungen möglich, die für lange Zeiten eine Verdunkelung der humanen Entwicklung mit sich führen können. Daß solche Schwankungen in der Vergangenheit mehrfach stattgefunden haben, ist gewiß, und daß sie in der Zukunft ausgeschlossen seien, kaum wahrscheinlich. Man wird sich daher wohl zufrieden geben müssen, wenn trotz solcher Unterbrechungen ein allgemeiner Zusammenhang humaner Entwicklung nachzuweisen ist, dem auch hier die psychologische Gesetzmäßigkeit nicht fehlt.