

Die Sage von Simson*).

Wenn der Schriftsteller voraussetzen kann, daß seine Leser die allgemeine Weltanschauung, die er hat, theilen und auch über den Kreis, aus dem er einen Gegenstand bearbeitet, eine gleiche Grundansicht mit ihm haben: so mag es geeignet sein, vom Allgemeinen hinabzusteigen ins Einzelne; wenn aber solche Voraussetzung, wie dies heute meist der Fall ist, nicht statthat, so ist wohl der umgekehrte Weg: von dem Einzelnen zum Allgemeinen, wie für die Forschung selbst, so auch für die Darstellung der empfehlenswerthere. Er soll auch der unsrige sein.

Welche Ansicht man also auch über die Entwicklung des israelitischen Volkes, namentlich seines Monotheismus, haben kann: wir lassen zunächst jede dahingestellt sein; wir werden nicht von irgend einer als erwiesen ausgehen, sondern versuchen, ob sich uns nach der Betrachtung unseres Gegenstandes im Einzelnen ein Ergebnis auch für allgemeinere Fragen ergibt. Wir lassen auch den Werth der biblischen Bücher als Geschichtsquellen, den Zeitpunkt der Entstehung der einzelnen Bücher, sogar ihr relatives Alter, d. h. die frühere oder spätere Abfassung des einen vor oder nach dem andern, zunächst unbestimmt; denn über alles dies herrscht noch Streit, und wir wollen nicht auf irgend eine unbewiesene Annahme bauen, sondern sehen, wie viel wir zur Entscheidung der aufgeworfenen Fragen beitragen können. Ja selbst, ob und in wie fern wir berechtigt sind, die Erzählungen der Bibel von Simson als Sage aufzufassen, mag sich selbst erst aus der folgenden Untersuchung ergeben; und wenn wir diese Sagen mit Sagen anderer Völker vergleichen,

*) Umarbeitung und Erweiterung eines Aufsatzes in der *Wissensch. Beil. der Leipz. Z.* 1857. No. 50—55.

und wenn sich dabei neben Unähnlichem auch Ähnliches herausstellen wird, so soll über die Ursache und die Bedeutung dieser Ähnlichkeit zunächst noch gar nichts entschieden sein, sondern von neuem Untersuchung angestellt werden.

1. Das Abenteuer mit dem Löwen und das Räthsel. — Die Füchse.

Wir übergehen einstweilen die Erzählung von der Geburt Simsons, um erst nach Betrachtung seiner Thaten auf dieselbe zu kommen, aus einem Grunde, der sich dann schon ergeben wird. Wir beginnen also mit Simsons erster That.

Es wird erzählt (Richter, Kap. 14), daß Simson, auf dem Wege zu seiner Braut von einem Löwen angefallen, diesen getödtet habe. Als er desselben Weges zur Hochzeit gegangen sei, habe er das Nas des Löwen aufgesucht und darin einen Bienenschwarm und Honig gefunden. Dieses Begegniß habe ihm Veranlassung gegeben zu folgendem Räthsel, das er beim Hochzeitsgelage aufgibt: „Vom Eßer kommt Eßen und vom Starken (Wilden) kommt Süßes“. Durch Verrath der Braut wird das Räthsel gelöst: „Was ist süßer denn Honig, und was stärker denn der Löwe?“

Simsons Räthsel ist auch für uns heute noch immer eins, bis heute meines Wissens noch von Niemandem gelöst, von der Bibel selbst nicht; ja die Auflösung, welche diese gibt, ist noch räthselhafter als das Räthsel selbst, und auch das ist noch nicht bemerkt. Der Leser wolle nur die vorgebliche Lösung etwas näher ansehen. Lautete denn etwa die Aufgabe: Was ist das Süßeste, und was das Stärkste? Nein, vom wilden Fresser kommt süßer Fraß: wie das geschehe, war zu sagen — und ist noch heute zu sagen. Denn auch die Erzählung vom getödteten Löwen und dem darin gefundenen Honig kann die Lösung nicht enthalten, weil in ihr eine naturgeschichtliche Unmöglichkeit liegt. Bienen bauen sich nicht in Nas an; ihr Wachs und ihr Honig würde von der Verwesung mit ergriffen werden. Nicht in solcher Weise kann Honig aus dem Löwen kommen. Auch wäre ja Simson sehr thöricht gewesen, ein Räthsel auf eine rein persönliche Begebenheit zu gründen, von der Niemand etwas wußte;

solch ein Räthsel wäre absolut unlösbar gewesen, d. h. eine Ungeheichtheit, wie wir sie der ursprünglichen Erzählung nicht aufbürden dürfen. Wie verhält sich also die Sache?

Fest steht, daß unter den alten Hebräern ein Räthsel in Umlauf war, wie das mitgetheilte, welches Simson aufgegeben haben sollte. Eben so gewiß ist, daß die Lösung desselben in den alt hergebrachten Worten ausgesprochen lag: was ist süßer denn Honig, was stärker denn der Löwe. Aber nicht nur uns heute ist diese Lösung eben so dunkel wie das Räthsel selbst; sondern sie war schon dem letzten Bearbeiter des Buches der Richter eben so unverständlich. Er versuchte also eine Lösung auf eigene Faust. Neben dem Räthsel war die Sage von der Tödtung des Löwen gegeben. Nun schloß jener Mann: In dem Mase dieses Löwen muß Simson Honig gefunden haben; und was er falsch erschlossen hatte, das erzählte er als Thatsache, woraus sich die Lösung des Räthsels ergeben sollte. Wir aber müssen besser rathen. Wenn es nun sicher ist, daß Simson den Honig nicht im Löwenaase gefunden hat, so geht doch andererseits aus der angegebenen Lösung wenigstens so viel hervor, daß unter dem starken Esser der Löwe, und unter dem süßen Essen der Honig zu verstehen sei; und wenn es der Sage genügte, nur dies als Lösung auszusprechen, so folgt daraus, daß zur Zeit, wo das Räthsel entstand, in dem Bewußtsein jedes Einzelnen, weil im gesammten Volksgeiste eine Beziehung zwischen Löwe und Honig mit solcher Bestimmtheit und Lebendigkeit lag, daß sie hervortrat, sobald nur Löwe und Honig zusammen genannt wurden, wie etwa bei uns, nur in anderer Beziehung, Bär und Honig. Es mußte dies aber auch eine Beziehung sein, welche augenblicklich klar machte, wie Honig vom Löwen komme, und diese Beziehung zu finden ist nun eben unsere Aufgabe, wenn wir das Räthsel lösen wollen — ein mehr als drei Jahrtausende altes Räthsel, dessen Lösung schon seit etwa dritthalb tausend Jahren vergessen ist. Gibt es wohl ein gleich interessantes Räthsel? Und in Folgendem die Lösung.

Wenn wir einmal wissen, daß der Esser des Räthsels der Löwe ist, so liegt es allerdings nahe, dabei an den von Simson getödteten Löwen zu denken; und der Bearbeiter des Buches

der Richter würde den Honig nicht in das Glas desselben hineingedichtet haben, wenn er nicht die dunkle Erinnerung gehabt hätte, daß es sich um diesen getödteten Löwen handele. Für uns nun ist dieser Löwe kein wirklicher, sondern ein mythologischer, d. h. ein Symbol. Wir kennen auch die Bedeutung dieses Symbols. Auch Herakles beginnt bekanntlich seine Arbeiten mit der Tödtung des Löwen. Die Assyrer und Lyder, beide semitische Völker, verehrten einen Sonnengott, den sie Sandan, Sandon nannten. Auch dieser wird als Löwentödter gedacht und vielfach in Bildern mit dem Löwen ringend oder auf dem getödteten Löwen stehend dargestellt. Auf den Lykischen Monumenten findet sich der Löwe als Thier des Apollon, sowie auch in Patara (Welcker, griech. Götterlehre I. 478). Hierdurch wird klar, daß der Löwe bei den semitischen Völkern als Symbol der verzehrenden Sommergluth galt. Was hierzu veranlaßte, war gewiß sowohl die blonde Farbe, die Farbe des Feuers, als auch die Mähne, welche an Apollons goldene Locken erinnert, als auch die Kraft und Wuth des starken Thieres. Das Haar stellt die brennenden Strahlen dar. Wir haben es also hier mit dem Zodiakalbilde des Löwen zu thun, in welchem sich die Sonne während der Hundstage befindet. Um diese Zeit herrscht am Himmel der Orion, der gewaltige Jäger, von dem später noch ein Wort zu sagen sein wird, und der Sirius, d. h. der Haarige in arabischer Benennung, und das bedeutet: der Strahlende.

„Simson=Herakles=Sandon tödtet den Löwen“ heißt also: er ist die wohlthätige, rettende Macht, welche die Erde vor dem Brande des Sommers schützt. Simson ist der milde Aristäos, der die Insel Keos von dem Löwen rettet (Welcker das. 490), der Beschützer der Bienenzucht und des Honigbaues, welcher, wenn die Sonne im Löwen steht, am ergiebigsten ist. So kommt süße Speise vom starken Fresser.

Es ist allerdings möglich und wahrscheinlich, daß der Aberglaube bestanden hat, daß sich Bienen aus dem Nase des Löwen erzeugen, wie von andern Völkern geglaubt ward, daß sie im Nase des Ochsen entstehen (Studer, Buch der Richter S. 320. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II. S. 92).

Indessen dieser Aberglaube muß seinen Grund haben und hat wohl schwerlich einen andern als den mythologischen, den wir dargestellt haben. Was symbolisch galt, daß nämlich der Löwe Honig erzeuge, wurde als wirklich angenommen. Denn wir müssen auch noch diesen Umstand betonen, daß es sich nach dem hebräischen Wortlaute nicht um solch ein äußerliches Herausnehmen des Honigs aus einem Löwengerippe handelt, sondern um ein Erzeugtwerden durch den Löwen.

Wenn wir uns aber das Gesagte klar machen wollen, so stoßen wir auf eine Schwierigkeit. Es ist denn doch die Sonne, welche die Sommergluth erzeugt; Apollo sendet die verderblichen Pfeilstrahlen. Wenn also der Sonnengott gegen die Sommerhize kämpft, so kämpft er gegen sich; tödtet er sie, so tödtet er sich. — Allerdings! Der Phöniker und Assyrer und Lyder schrieb seinem Sonnengotte einen Selbstmord zu. Denn nur als Selbstmord begriff er es, daß die Sonne ihre Hize mindere. Steht also, glaubte er, die Sonne im Sommer am höchsten, und sengt ihr Strahl mit verzehrender Gluth: so verbrennt sich der Gott selbst, stirbt aber nicht, sondern verjüngt sich nur, der Phoenix, und erscheint als mildere Herbstsonne. Auch Herakles verbrennt sich, steigt aber in den Flammen zum Olymp.

Dies ist der Widerspruch in den heidnischen Göttern. Sie sind, als Naturkräfte, dem Menschen sowohl heilsam, als auch schädlich. Um also wohlzuthun und zu retten, müssen sie gegen sich selbst wirken. Der Widerspruch wird abgestumpft, wenn jede der beiden Seiten der Naturkraft in einem besonderen Gotte personificirt wird; oder wenn sie zwar nur in einer göttlichen Person gedacht wird, ihre zweiseitige Wirkungsweise aber, die wohlthätige und die unheilvolle, jede ein besonderes Symbol erhält. Das Symbol wird immer selbstständiger, wird endlich selbst Gott; und während ursprünglich der Gott gegen sich selbst wirkte, sich selbst vernichtete, kämpft nun Symbol gegen Symbol, Gott gegen Gott oder der Gott mit dem Symbol. So stellt der Löwe als Symbol die feindliche Seite des Sonnengottes dar, und dieser selbst muß ihn tödten, um nicht verbrannt zu werden.

Simson vereinigt auch beide Seiten in sich. Die hebräische Sage läßt ihn sogar auch von der unheilbringenden Seite aus wirken, aber gegen den Feind. Diesem ist er der verzehrende Sonnengott: das ist der Sinn der Sage von den Füchsen, welche Simson fängt und mit Fackeln, die er an ihre Schwänze bindet, in die Felder der Philister schickt, wo sie alles verbrennen. Der Fuchs ist, wie der Löwe, ein Thier, das in der Mythie den Sonnenbrand andeutete, durch seine Farbe und den haarigen Schwanz dazu ganz geeignet. In Rom wurde am Feste der Ceres eine Fuchsheze durch den Circus veranstaltet, wobei den Füchsen brennende Fackeln an den Schwanz gebunden wurden: „eine sinnbildliche Erinnerung an den Schaden, den die Felder vom Kornbrande, den man den Rothfuchs (robigo) nannte, zu befürchten hatten und in dieser verhängnißvollen Jahreszeit (im letzten Drittel des April) auf mehr als eine Weise beschwur. Es ist die Zeit des Hundsterns, wo man den Kornbrand am meisten zu fürchten hatte; folgt in dieser Zeit der heiße Sonnenbrand zu schnell auf den Reif oder den Thau der kühlen Nächte, so rast jenes Uebel wie ein brennender Fuchs durch die Fruchtfelder. Am 25. April wurden Robigalia begangen, wo man zu Mars mit der Robigo und zum Robigus mit der Flora um Schutz vor dem verheerenden Uebel flehte. Im Haine des Robigus wurden an diesem Tage junge Hunde von rother Farbe als Sühnopfer dargebracht“ (Preller, Römische Mythologie S. 437 f.). Ovids Erzählung (Fast. IV. 679 ff.) von dem Fuchs, den man zur Strafe in Stroh und Heu wickelt, und der, nachdem dieses angezündet ist, in das Getraide läuft und es in Brand steckt, ist eine zur Begründung jener feierlichen Fuchsheze gebildete Sage, welcher aber, wenn auch in sagenhafter Entstellung, die ursprüngliche mythische Anschauung vom göttlichen das Getraide verbrennenden Feuer-Fuchs zu Grunde liegt.

Die bisher besprochenen Sagen von Simson scheinen mir den verglichenen orientalischen und occidentalischen so ähnlich, ihre Deutung so sicher, und ihr Sinn so wesentlich für den Charakter des Sonnengottes, daß ich meine: wir dürfen hier die Uebereinstimmung selbst von Nebenzügen nicht für zufällig

halten. Die Bibel sagt, Simson habe den Löwen mit bloßen Händen getödtet: „nichts war in seiner Hand“. Aber auch Herakles tödtet den Nemeischen Löwen nicht mit seinen Pfeilen, sondern er erwürgt ihn mit den Armen. Auch dürfte dieser Zug nicht bedeutungslos sein. Wenn der griechische Mythos sagt, Herakles habe darum keine Waffe gebrauchen können, weil des Löwen Fell gegen jede unverleglich war, so ist das bloß ein erdichtetes Motiv. Die Sache aber scheint mir die zu sein, daß die Waffen, welche der Sonnengott hat, ihm eben nur insofern zukommen, als sein Symbol der Löwe ist; sie bestehen eben nur in der Kraft und Wirksamkeit der Sonne. Nun soll diese selbst getödtet werden; das kann nicht mit den Waffen, die nur ihre Macht sind, geschehen. Mit seinen eigenen Armen muß der Gott die brennenden Strahlen einfangen; die Sonne umschlingend, muß er ihre Gluth löschen, d. h. den Löwen erwürgen oder zerreißen.

Weniger klar, aber sicher nicht bedeutungslos ist folgender Zug. Die Philister rächen den durch Simson bewirkten Brand ihrer Felder und Wein- und Delberge an Simsons Braut und ihrem Vater, welche beide sie verbrennen. Dies gibt Simson Veranlassung, seinen Feinden eine große Niederlage beizubringen. Nach solchem Siege aber flieht er und verbirgt sich in einer Höhle (Kap. 15, 8). Was bedeutet dieses durch die Sage völlig unmotivirt gelassene Benehmen Simsons? Was hat er überhaupt zu fürchten? und zumal nach solchem Siege? — Man erinnere sich aber, daß auch Apollo nach der Tödtung des Drachen flieht; eben so Indra nach der Tödtung des Vretra, laut der indischen Sage in den Veden; daß auch der höchste semitische Gott El fliehen muß. Und so scheint denn in dem hervorgehobenen, allerdings von dem biblischen Erzähler nicht recht klar ausgedrückten, weil auch nicht begriffenen, Rückzuge Simsons jene mehrfach wiederkehrende Flucht des Sonnengottes nach dem Siege zu liegen. In den stürmischen Naturerscheinungen, in denen zwei Naturmächte einander zu bekämpfen scheinen, ahnte man die Gegenwart des guten Gottes; nach seinem Siege, wenn alles wieder ruhig geworden, scheint sich dieser zurückgezogen, entfernt zu haben.

Sehen wir aber bei dem zuletzt besprochenen Punkte die Sage schon sehr verdunkelt, so ist dies bei den zunächst folgenden zwei Thaten Simsons fast in noch höherem Grade der Fall.

2. Der Felskinnbäcken.

Wir kommen nämlich zu Simsons Heldenthat mit dem Felskinnbäcken. Hier ist mancherlei schwierig, und die Erklärung wird sich nicht sicher stellen lassen. Vor allem aber ist zu bemerken, daß wir es hier mit einer durchaus localisirten Sage zu thun haben. Sie spielt in einer Gegend zwischen dem philistäischen und israelitischen Lande, welche „Kinnbäcken“, vollständig vielleicht „Fels-Kinnbäcken“ hieß, und welche diesen Namen gewiß von ihrer eigenthümlichen Gebirgsbildung erhielt. In einem Bogen mögen sich zackige Felsen hinziehen und so das Bild eines Kinnbäckens mit Zähnen gewähren. Zwischen diesen zahnartigen Felszacken mag sich eine kessel- oder mörserförmige Senkung finden, welche im Bilde des Ganzen eine leere Zahnhöhle zu sein scheint. Gerade hier muß auch ein Duell, und gewiß ein berühmter, vielleicht besonders wohlthätiger, entspringen. Wenn also die Sage den Namen von Simsons Thaten ableiten will, so hat vielmehr Name und territoriales Verhältnis auf die Umgestaltung der Sage gewirkt.

Es ist nun zunächst zu erinnern an die lakonische Landzunge neben dem Vorgebirge von Maleä, die der Insel Kythera gegenüber sich in den lakonischen Meerbusen erstreckt und ganz denselben Namen führt wie der Ort, an dem Simson seine That vollbrachte: Dnugnathos. Dieser Name ist sicherlich nur die griechische Uebersetzung eines ursprünglich phönizischen Namens. Von Strabo (VIII. c. 5, 1. p. 363) erfahren wir über diese Halbinsel wenig oder nichts. Pausanias (III. 22, 8) berichtet, daß auf ihr ein Tempel der Athene ohne Bild und ohne Dach gewesen sei. Diese Athene aber wird wohl keine andere gewesen sein, als die Duka, die auch in Theben verehrt ward und eine Modification der sidonischen Astarte ist. Bedeutungsvoll aber könnte sein, daß ein Steuermann auf dem Schiffe des Menelaos in diesem Tempel ein Denkmal hatte, welcher Kinados hieß, also Fuchs. Jedenfalls beweist Dnugnathos einen

auch bei den Phönikern verbreiteten Mythos, in welchem ein Ejselkinnbacken wesentlicher Bestandtheil war.

Wie der Fuchs, so war aber auch der Ejsel wegen der rothen Farbe, von der er auch im Hebräischen den Namen hat, bei vielen Völkern dem bösen Sonnengott, dem Moloch und Typhon, geweiht, und die Griechen erzählen, daß dem Apollo im Hyperboräerlande Hekatomben von Ejseln geopfert würden. Er gehört aber auch wegen seiner Heiligkeit dem Silen, dem Dämon der Quellen, und so konnte er die Entstehung des berühmten Quells an diesem Orte erklären, der aus dem Kinnbacken entspringt. Vielleicht war einst an diesem Quell, welcher „Quell des Rufenden“ hieß, ein Heiligthum, wo die Priester des Sonnengottes Weissagungen erteilten, wie die des lydischen Sonnengottes Sardon an einem Quell in der Nähe von Kolophon. Der Ejsel aber ist ein prophetisches Thier; ich brauche nur an Bil'am's Ejsel zu erinnern.

Gewiß aus alter Ueberlieferung stammte die Aeußerung Simsons, die er bei unserer Gelegenheit gethan haben soll: „Mit des Ejsels Kinnbacken einen Haufen, zwei Haufen, mit des Ejsels Kinnbacken schlug ich tausend Mann“. Nun spricht Bertheau (Buch der Richter S. 185) die Vermuthung aus, daß in diesem kurzen Liede ursprünglich gesagt sei: „an dem Orte Ejselkinnbacken schlug ich“, und daß erst durch falsche Deutung derselben die Sage entstanden sei, Simson habe mit einem Ejselkinnbacken gesiegt; denn die hebräische Präposition *be* kann allerdings sowohl „in, an“, als „mit“ bedeuten. Derselbe Gelehrte bemerkt ferner, daß nach der Sage jene Felsen, welche Kinnbacken-Höhe heißen, eben der von Simson nach dem Siege hingeworfene Ejselkinnbacken selbst sind. Denn nur so läßt es sich verstehen, daß aus dem hingeworfenen Kinnbacken ein Quell hervorsprudeln kann, wie die Sage weiter berichtet. Hierzu bemerke ich, daß mir das Werfen des Kinnbackens der allerwesentlichste und ursprünglichste Zug der Sage zu sein scheint, aus welchem sich sowohl Name und Entstehung der Dertlichkeit, als auch der Sieg mit dem Kinnbacken entwickelte. Denn dieser ist doch wohl nichts Anderes als der Blitz, wie in den indogermanischen Mythen der Ejsel- und besonders der Pferdekopf

die Gewitterwolke, und der Zahn, namentlich des Ebers, den Blitz bedeutet (s. Schwarz, Ursprung der Mythologie). Es handelt sich also hier um einen im Blitz herabgeworfenen Donnerkeil, mit welchem der Sonnengott siegte und zugleich jene Localität bildete.

Noch zwei Bemerkungen habe ich hier zu machen. Nirgends finden wir Simson mit den Waffen, die wir sonst fast immer in den Händen des griechischen wie des orientalischen Herakles sehen, der Mörserkeule oder dem Bogen mit den Pfeilen. Diese Keule hatte das Ansehen eines Mörsers mit dem Stößer darin, oder eines Zahnes in der Höhle; im Hebräischen aber bezeichnet ein Wort den Mörser und die Zahnhöhle*). — Das Andere aber bezieht sich auf den Duell. Die Bibel erzählt, Simson, ermattet von dem mörderischen Kampfe, sinkt endlich vor Durst verschmachtet zusammen und betet zu Gott: „Du hast deinem Knechte diesen großen Sieg verliehen und nun soll ich vor Durst sterben und in die Hand der Unbechnittenen fallen.“ Hierauf läßt Gott den Duell entspringen. Dies könnte eine Dichtung sein, bei der Simson unter menschlichen Verhältnissen vorgestellt wird. Dabei konnte die Erzählung von dem Brunnen der Hagar mit Ismael zum Vorbilde dienen. Vielleicht findet man aber folgende Combination nicht zu fern liegend. Der Sonnenheros bekämpft das Unheil, welches der Natur durch zu große Hitze begegnet. So ist nun der Kampf des Herakles mit dem Antäos nur die in den Wüsten Libyens localisirte Sage vom Kampf gegen die erstickende Sonnengluth, gegen den Samum, der vom Sandboden seine Kraft erhält, wie Movers geistreich gedeutet hat; derselbe Gelehrte sieht auch in dem erymanthischen Eber nur eine Variation des Antäos. In Tingis, d. i. Tanger, wurde das Grab des Antäos gezeigt, neben

*) Früher hatte ich in dem Kinnbacken den Stellvertreter der Harpe (gezahnten Sichel) sehen wollen, mit welcher Herakles die Köpfe der Hydra abschneidet, der sich auch Kronos und Perseus bedient; letzterer, indem er die Medusa enthauptet. Was mich zu der oben vorgetragenen Ansicht bestimmt, ist das gewiß bedeutsame „Werfen“. Doch volle Sicherheit ist hier nicht zu erlangen. Was mag es wohl damit auf sich haben, daß der Kinnbacken ein „frischer“ genannt wird?

welchem eine Quelle war. Eine ähnliche Sage unter den Hebräern konnte vielleicht nachgerade die obige rein jahvistische Gestalt annehmen. Dann würde das israelitische Volksbewußtsein lediglich den Geist und Sinn der alten Sage zurückbehalten, die heidnische Form aber gänzlich abgestreift und dafür eine jahvistische geschaffen haben. Das würde noch gar nicht Reflexion, wohl aber viel gestaltende Kraft der Volksphantasie voraussetzen. Daß aber in der hebräischen Sage jener Quell in Zusammenhang gebracht ist mit dem Kinnbadeu, würden wir, mit Anschluß an unsere Auffassung des letzteren als Blitz, so verstehen, daß der Quell der mit dem Blitze aus der Wolke hervorbrechende Regen ist.

3. Simson in Gasa.

Es wird erzählt, Simson habe, um aus der philistäischen Stadt Gasa zu entkommen, nächtlich die Thore mit Pfosten und Riegeln ausgebrochen und auf den Berg vor oder gegenüber der Stadt Hebron getragen — ein unbegreiflich sinnloser Scherz, aber ganz im Charakter des übermüthig lustigen Simson. Was dieser Sage zu Grunde liegt, dürfte sich schwer mit Sicherheit ausmachen lassen. Wahrscheinlich aber ist es mir, daß wir es hier mit einem entstellten Mythos zu thun haben, der mit dem Hinabsteigen des Herakles in die Unterwelt (Welcker, griech. Götterlehre II. 776. Preller, griech. Mythol. II. 154. 167. Movers, Phönizier I. S. 442) verwandt war, und ursprünglich dahin lautete, Simson habe die Thore des wohlverriegelten (*πυλῶντος*) Hades ausgebrochen. Wenn in der griechischen Sage von Herakles aus dem Kampfe am Thore der Unterwelt, *ἐν πύλῳ ἐν νεκρέσσοι*, ein Kampf in Pylos wurde (Welcker, das. II. 761) durch bloßes Wortspiel: so konnte eben so wohl in der hebräischen Sage aus den Thoren der Unterwelt oder des Todes (*šazare maweth*) das Thor derjenigen Stadt werden, die sich Gasa (genauer *šazzäh*) d. h. die Feste nannte. Aus welchem Grunde Simson in die Unterwelt gestiegen, war vergessen, und der Aufenthalt in Gasa ward von der Sage neu motivirt gemäß dem Charakter des webersüchtigen Simson. Daß er mitten in der Nacht aufbricht (Kap. 16, 3) und nicht

bis des Morgens schläft, ist gewiß nicht bedeutungslos, sondern enthält die Erinnerung, daß die That in der Finsterniß, nämlich der Unterwelt, geschah. Daß aber Simjon die Thore nicht bloß ausreißt, sondern auf einen Berg trägt, wird eine locale Veranlassung haben in der Form des Felsens. Höchst wahrscheinlich hat jedoch auch die Erinnerung mitgewirkt, daß der Sonnenheld etwas aus der Unterwelt heraufgebracht habe.

4. Simjons Liebshäften.

Daß Simjon in so hohem Grade der Geschlechtslust ergeben ist, beruht auf der Erinnerung, daß der Sonnengott der Gott der Fruchtbarkeit und Zeugung ist. So tritt auch in Lydien Herakles (Sandon) neben der Omphale als der Geburtsgöttin und in Assyrien der weibische Ninyas neben der Semiramis auf, und bei den Phönikiern verfolgt Melkart die Dido-Anna.

Die Geliebte des Gottes ist die Göttin der Geburt und Liebesbegier. Sie ist ganz allgemein die empfangende, von der Sonnenwärme befruchtete und gebärende Natur; specialisirt ist sie der Mond, ferner weniger die Erde, als vielmehr das Wasser, ursprünglich wohl der Regen, dann auch Meer und Flüsse, endlich, da der Regen als Meth oder Wein angesehen wird, die von der Sonne umbuhlte Weinrebe. So stammt die Venus aus dem Meere; semitischen Göttinnen sind Fischteiche gewidmet. Die Sole, um welche Herakles wirbt, ist die Tochter des Eurytos, des Reichlich-Fließenden. Von den drei philistäischen Frauen, denen Simjon nahet, wird nur von der einen, die ihm den Untergang bereitet, der Name angegeben: *Delilah*, ein Name, der jedenfalls auf Liebe deutet, nach Gesenius: *infirmata, desiderio confecta*, also: die Schwachtende, nach Bertheau: die Zarte. Sie wohnt im Rebenthale und vertritt also wohl die Weinrebe selbst, um die der Sonnengott so eifrig zu werden scheint; ja selbst der Name Delila könnte Zweig, Rebe bedeuten. Auch Deianira ist die Tochter des Deneus, des Weinmannes, oder nach Andern des Dionysos. Orion, der dem Sonnengotte so nahe steht, wirbt um die Tochter des Denopion, der Weinrebe. Wenn aber Delila, was wohl möglich wäre, den Palm-

zweig bedeutet hätte, so wissen wir ja, daß die Palme der Mšherah heilig war.

Es scheint aber auch noch eine andere Combination zulässig. Delsila kann auch bedeuten: die Schläffe, Hinschwindende, als Mondgöttin. Diese ist zwar ursprünglich die keusche Jungfrau, nimmt aber in Tyrus und Assyrien zugleich den Charakter der Geburtsgöttin an, und ihr wird ebensowohl durch strenge Keuschheit und Kinderopfer, als durch Hingabe der Jungfrauschaft gedient.

Die Verschmelzung der keuschen, grausamen Göttin mit der wollüstigen spricht sich in der Semiramis so aus, daß es heißt, sie habe ihre Gatten und alle ihre vielen Geliebten getödtet. Dieser Zug könnte nun auch der Sage von Simson die Gestalt gegeben haben, nach der er durch eine Buhlerin zu Grunde geht. Doch das führt schon zum folgenden Punkte.

5. Simsons Ende.

Blicken wir zurück, so dürfen wir wohl die vorgelegte Deutung der Tödtung des Löwen, des Fuchsbrandes und der geschlechtlichen Leidenschaft Simsons für sicher halten; ungewiß müssen die Thaten mit dem Kinnbacken und den ausgerissenen Thoren genannt werden. Simsons Ende nun ist wieder völlig klar und deutet wieder auf den Sonnengott. Wenn das Haar das Symbol des Wachsthums der Natur im Sommer ist, so ist eben das Abschneiden des Haares das Schwinden der Zeugungskraft der Natur im Winter. Zugleich wird Simson geblindet, wie Orion, und dies hat nur dieselbe Bedeutung: das Aufhören der Sonnenkraft; und abermals dasselbe bedeutet das Gebundenwerden, welches sich Simson und die anderen Sonnengötter gefallen lassen müssen: die gebundene Kraft der Sonne im Winter.

Endlich aber erinnert auch Simsons Tod entschieden und klar an den phönizischen Herakles als Sonnengott, der im äußersten Westen, wo seine beiden Säulen als Ziel seiner Wanderschaft aufgestellt sind, im Winter-Solstitium stirbt. Auch Simson stirbt an den beiden Säulen, welche nun aber nicht mehr die beiden Weltfäulen sind, sondern nur in der Mitte eines

großen Festgebäudes stehen. Dem Fischgotte wurde ein Fest gefeiert: die Sonne steht im Zeichen des Wassermannes; der Sonnengott Sinson stirbt*).

*) Ich hatte früher die Delila, d. h. also die Erschlaffte, als Personification der im Winter ermatteten, nicht mehr gebärenden Natur genommen. Dann würde sich der Name Delila mit dem der Aphrodite Morpho zusammenstellen lassen, wenn Movers mit seiner Erklärung dieses Namens (S. 586) Recht haben sollte, indem er das syrische Wort für Ermattung, Erschlaffung in ihm findet. Delila wäre also die Winter-Göttin, und könnte eine besondere Erscheinungsform der neben dem unfruchtbaren Meerergotte Dagon verehrten Derfeto sein (vergl. Stark, Gaza S. 285). Pausanias (III. 15, 8) berichtet, daß es in Sparta einen alten Tempel mit dem Bilde der betreffenden Aphrodite (also der Astarte, der Semiramis u. s. w.) gegeben habe. Dieser Tempel (und er allein von allen, die Pausanias kannte) hatte ein Obergebäude, in welchem das Bild der Aphrodite Morpho stand. Sie ist sitzend dargestellt, verschleiert und mit gefesselten Füßen. Daß diese Fesseln die Treue der Frauen gegen ihre Männer andeuten sollen, ist die Deutung des Pausanias, die für uns nicht maßgebend sein kann. Wir sehen in dieser Morpho nur das Bild der im Winter gebundenen, trauernden Natur. Eben so bedeutet der gebundene Eryalios ebenfalls in Sparta (das. 5) die gebundene Sonnengluth des Mars. — Diese Bedeutung der Delila als Winter steht aber mit dem oben Vorgetragenen nicht in Widerspruch. Mondgöttin, Liebesgöttin, keusche Göttin und Winter sind nur verschiedene Ansichten derselben mythologischen Gestalt, der auch der vieldeutige Name ganz angemessen ist. Stark (Gaza S. 292) hat Recht, wenn er die Feindschaft des Herakles gegen die Abkömmlinge des Poseidon, als des finstern Meeres- und (wie ich meine, nach semitischer Vorstellung) Winter-Gottes (Dagon) hervorhebt; aber Movers (S. 441) wird wohl auch Recht haben, wenn er neben der Bekämpfung der typhonischen Geschöpfe auch auf die Feindseligkeit des Melkart-Herkules gegen die böse Mondgöttin hinweist. Denn diese ist nur die weibliche Gestalt, welche zur männlichen des Moloch-Typhon-Mars gehört. Im griechischen Mythos erscheint an der Stelle der semitischen Mond-Astarte die Here, die Widersacherin des Herakles. Diese ist sowohl mit der Liebesgöttin Ascherah, als mit der Astarte vermischt. So gab es in Sparta eine Aphrodite Hera (Paus. III. 13, 6). Es wurden ihr in Sparta und nur hier, wie der semitischen Geburtsgöttin, Ziegen geopfert, und sie hieß Ziegenesserin *Ἡρα αἰγογάγος* (das. 15, 7. Preller, griech. Myth. S. 111, nur meine ich, daß diese Ziegen der Here nicht dieselbe Bedeutung wie beim Zeus haben). Als Astarte aber, als böse Mondgöttin, als weiblicher Moloch-Mars zeigt sie sich, wenn sie den nemeischen Löwen, die Sonnengluth, ins Land schickt, wie sie auch sonst mit den bösen Mächten in Verkehr gesetzt ward (Preller, S. 109). Die Vorstellung, nach welcher sich die entgegen-

6. Simson, der hebräische Sonnenheros = Herakles, Melkart.

Die vorstehende Vergleichung und Deutung aller Thaten Simsons und der Weise seines Unterganges ergab ein so klares und entschiedenes Ergebniß, daß wir nicht umhin konnten die Frage: wer oder was war Simson ursprünglich? schon vorausgreifend zu beantworten. Wir fassen also jetzt nur zusammen und sagen: Simson war ursprünglich ein Sonnengott oder als dessen Vertreter ein Sonnenheros, die Sonne aufgefaßt als Repräsentant der sowohl belebenden, heilsamen, als auch versengenden, zerstörenden Wärmekraft der Natur.

Hierauf führt nun auch schließlich der Name unseres Helden. Denn Simson oder genauer *simšōn* ist klare Ableitung von dem hebräischen Worte für Sonne*). Wie von *dāg* Fisch

gesetzten Naturwirkungen in derselben Gottheit zusammenfinden, die dann in modificirter Gestalt erscheint, konnte architektonisch gar nicht besser ausgedrückt werden, als so wie es in dem erwähnten Tempel der Aphrodite geschehen ist. Unten ist es ein Tempel der bewaffneten Aphrodite, oben einer der Aphrodite Morpho; so ist es ein Tempel der strengen Göttin, unten des Sommers, oben des Winters. Daß die Gottheit der Sonnengluth und des Feuers zugleich als Meergott gilt, läßt sich nicht bloß durch die gleiche Unfruchtbarkeit der Wüste, dieses Sandmeeres, und des Meeres, dieser Wasserwüste, erklären, sondern vielleicht auch durch die Meinung, die Plutarch von den Aegyptern berichtet (de Is. et Os. c. 7), daß das Meer gar kein selbstständiges Element, sondern nur eine krankhafte Aussonderung des Feuers sei. Der Morpho, dem Winter, entspricht die Here als die mit Zeus entzweite, als Wittve (Preller, S. 108). So wird denn wohl klar sein, daß Desila die Geburtsgöttin (Ascherah) sowohl als auch die böse Mond-Göttin (Astarte) und genauer Winter-Göttin (Derfeto) sein kann; und wenn in der Semiramis eine Verbindung der Ascherah und Astarte vorliegt, so in der Desila eine Verbindung der Ascherah mit der Derfeto, welche nur eine Modification der Astarte ist.

*) Die Ableitung von *saman* ist unmöglich, die von *samam* gesucht. Wenn man übrigens, wie dies wohl bei Bertheau (das Buch der Richter S. 169) der Fall ist, nur darum die einfache Ableitung von *šemes* nicht gelten lassen wollte, „weil die lange Erzählung von Simson durchaus keine Beziehung auf einen Namen solcher Bedeutung (nämlich „der Sonnige“, der Sonnenheld) darbietet“: so stellt sich für uns jetzt die Sache ganz anders; und wenn man diese uns klar gewordene Beziehung nicht erkannt hat, so spricht Bertheau

däg-ön *), der Fischgott der Philister, gebildet ist, wie sehr ähnlich *ngkūst-ān* der eberne Schlangengott, den erst der fromme König Chiskijahu wegschaffte, benannt ist: so auch Schimsch-ön, der Sonnengott.

Kommen wir nun auch zurück auf Simsons Haar, so denkt man wohl zunächst an Apollons Locken, — nicht ganz genau, wie mir scheint. Denn Apollons Locken gehören zu seinen Pfeilen und sind, wie diese, das Bild der Strahlen. Simson aber ist nicht der leuchtende, sondern der erwärmende, erzeugende Gott. Sein Haar ist, wie das Haar und der Bart des Zeus, Kronos, Aristäos und Asklepios, Bild des Wachstums und der üppigen Fülle. Im Winter, wenn die ganze Natur kraft- und saftlos erscheint, da hat der Gott des wachsenden, frischen Lebens sein Haar verloren. Im Frühling wächst dieses wieder, und die Natur lebt wieder auf. Von dieser ursprünglichen Anschauung sehen wir in der biblischen Sage noch einen Rest. Denn Simsons abgeschnittenes Haar wächst wieder (Kap. 16, 22) und somit auch seine Kraft.

Dieser Sonnengott galt dann ferner als die wohlthätige Macht, welche die dem Menschen und dem Leben überhaupt schädlichen Kräfte und Einflüsse vernichtet, d. h. als streitbarer Held, Heroe, welcher die Erde umwandert von Osten bis zum äußersten Westen, überall kampfbereit die Erde von den typhoniischen Geschöpfen, der Hydra u. s. w. befreiend, auch Schirmherr und König der Stadt, Geleiter der Auswanderer und Schützer der Colonien — kurz als Herakles.

Diese Bedeutung des Herakles-Merkmal bei den Phönikern ist in Simson sehr zusammengeschrumpft. Die Hebräer sandten

ebenfalls die Ursache hiervon aus, indem er sagt, daß man „einen Namen dieser Art im hebräischen Alterthum zu finden überall nicht erwarte“.

*) Daß Dagon wirklich Fischgestalt hatte, was Movers läugnet, geht doch wohl aus 1 Sam. 5, 4 sicher hervor (vergl. Starb, Gaza S. 249). Daß ferner der hebräische Schriftsteller nur darum *dägön* geschrieben habe, weil das hebräische *dägān*, Getraide, phönikisch *dagon* gesprochen worden sei, wäre eine diplomatische Genauigkeit, wie wir sie bei ihm schwerlich voraussetzen dürfen. Auch kann ein Wort wie „Getraide“, *dägān*, wohl nicht Eigennamen sein. Bildung von Eigennamen von Menschen und Orten durch die Endung *ön* ist überaus häufig und bedarf keiner weiteren Beispiele.

eben keine Colonieen bis an den Atlas, die übernatürlichen Ungeheuer wurden zu einem natürlichen Löwen, und nur gegen die Philister schirmte Simsons Stärke. Ferner geht auch aus der obigen Vergleichung hervor, nicht nur daß, sondern auch in wie fern es richtig ist, zu sagen: Simson ist der hebräische Herkules. Nämlich der Eine wie der Andere ist der streitbare Sonnengott. Hieraus ist aber zugleich auch klar, daß wir Simson nicht weniger mit Perseus und Bellerophon, mit Indra und Siegfried zusammenstellen können, kurz mit allen mythologischen Wesen und sagenhaften Helden, welche auf Sonne, Licht und vorzüglich Wärme deuten, wie Orion, Sirius, Arktäos, Kronos. Es gibt in der Mythologie, wie in der Sprache, Synonyma, z. B. Apollo und Helios, Herakles und Perseus; ja beide letztere sind mit Apollo synonym. Wie nun ferner zwei Wörter aus verschiedenen Sprachen mit gleicher Bedeutung, dennoch fast immer nicht ganz dieselbe Vorstellung bezeichnen, sondern von einander ein wenig verschieden sind, wie Synonyma: so sind auch mythologische Wesen und Namen bei zwei Völkern, zumal bei so sehr von einander verschiedenen, wie Hebräer und Griechen, überhaupt Semiten und Indogermanen, wohl in keinem Falle vollkommen identisch, sondern gewiß immer nur synonym. So dürfen wir uns denn einerseits nicht darauf capriciren, Simson dem Herakles so ähnlich wie möglich zu machen; es ist z. B. nicht der mindeste Grund vorhanden, Simson zwölf Thaten zuzuschreiben, um so weniger als diese Zahl selbst für Herakles aus späterer Zeit stammt und einen zu engen Rahmen bildet. Andererseits aber zwingt auch nichts, in der Vergleichung Simsons bei Herkules stehen zu bleiben. — Doch nun müssen wir uns seine Geburt und die Stellung, welche ihm die biblische Erzählung anweist, näher ansehen.

7. Simsons Geburt und Nasirat.

Die Geburt ist allemal das Letzte was die Sage ihrem Helden andichtet, nachdem sie mit seinem Wesen und Leben schon fertig ist: wie der Schriftsteller die Vorrede erst nach Vollendung des Buches schreibt. Dieser Vergleich ist hier um so treffender, als die Erzählung (Richt. Kap. 13) von der Erscheinung

des Engels, welcher den lange Zeit kinderlosen Eltern Simsons die Geburt eines Gott zu weihenden Sohnes im Voraus verkündet, nicht Erzeugniß der Volksdichtung ist, sondern Product des Schriftstellers.

Man kann diese Einleitung in die Geschichte Simsons nach zwei Seiten hin vergleichen: mit der Geburt Samuels (1 Sam. 1) und dem Gesetze über das Nasirat (4 Moj. 6). Hierbei treten manche Unterschiede hervor. Auf Samuel wird von dem biblischen Erzähler das Wort Nasiräer (*nāzīr*) gar nicht angewandt. Hieraus folgt aber nicht, daß zur Zeit des Verfassers des Buches Samuel dieses Wort noch nicht üblich gewesen wäre, sondern nur daß es in der Bedeutung, welche es damals hatte, auf Samuel, wie man ihn sich dachte, nicht recht passend schien. Samuel wurde ein „Gott Geliebener“ genannt. In Folge dessen lebte er in der Stiftshütte um den hohen Priester und Richter Eli; er trug ein Priestergewand und, was als vorzüglich auszeichnend hervorgehoben wird, ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt. Letzteres gilt auch von Simson. Der Ausdruck „Gott Geliebener“ aber war wohl kein technisches Wort, keine feste Benennung, sondern nur eine etymologische Deutung des Namens Samuel. Das Leben in der Stiftshütte und das Priestergewand gehörte sicherlich nicht zum Nasirat, so wenig wie zur Prophetie, stimmt auch nicht zur weiteren Erzählung von Samuels Leben und ist nur spätere Dichtung.

Die Erzählung von Samuels Weihung ist durchaus einfach, sich lediglich in menschlichen Verhältnissen und Gefühlen bewegend, religiös von tiefster Innigkeit. Die wegen Kinderlosigkeit schwer betrübt, gekränkte Gattin bittet Gott um einen Sohn und gelobt, wenn er ihr einen solchen gebe, ihn Gott zu weihen für alle seine Lebenstage. Im reinen Drange echter Frömmigkeit erfüllt sie nach Gewährung ihrer Bitte ein freies Gelübde, von keinem Gesetze gedrängt. Diese Erzählung ist älter als die von Simson, der nicht in Folge eines Gelübdes, sondern eines göttlichen Befehls zum Nasir wird.

Zuerst findet sich der Ausdruck Nasir beim Propheten Amos (2, 11. 12), welcher denselben mit den Propheten zusammenstellt, aber nicht das Haar, sondern nur das Verbot des Weines er-

wähnt. Hieraus folgt aber nicht, daß zu Amos Zeiten der Nasir das Haar geschoren habe. Simsons Eltern erhalten den Befehl, ihren Sohn zu weihen; er soll ein Nasir sein von Mutterleibe an bis zu seinem Tode. Zum Verbot, das Haar zu scheeren und Wein zu trinken, tritt aber noch das der unreinen Speise hinzu: das ist das Spätere. — Am spätesten, aber auch am strengsten, am meisten entwickelt ist das niedergeschriebene Gesetz; denn zu den genannten Verböten tritt noch das der Verunreinigung an Leichen. Dagegen weiß es nichts von einem lebenslänglichen Nasir, der wie Samuel alle seine Tage im Tempel vor Gott lebt; denn nach der späteren Anschauung, welche das Gesetz vertritt, lebt nur der Priester, der Sohn Aharons, im Tempel. Dieser ist nun der eigentliche Geweihte; Wein ist ihm nicht durchaus, aber am Tage des Dienstes verboten (3. Mos. 10, 9). Unreine Speise aber brauchte das Gesetz dem Nasir nicht mehr ausdrücklich zu untersagen, da sie schon jedem Israeliten verboten ist; aber es wird dem Nasir untersagt, sich auch nur durch Berührung von Leichnamen zu verunreinigen, und wär's Vater und Mutter, Bruder oder Schwester.

So erkennen wir drei oder vier Stadien in der Entwicklung des Nasirats bei den Israeliten, dargestellt 1) durch die Stelle im Propheten Amos, 2) durch die Erzählung der Geburt Samuels, 3) durch die von der Geburt Simsons, endlich 4) durch das Gesetz. Bis zu Amos Zeiten gab es Nasire, d. h., wie sich aus ihrer Zusammenstellung mit den Propheten ergibt, Leute, welche durch einen freien Entschluß ihr Leben Gott und der Befestigung der Religion im Volke geweiht haben und sich als Symbol dessen den Genuß des Weines versagen und das Haar nicht scheeren. Viele Propheten mochten wohl im Nasirat leben, weil ihnen solche Lebensweise dem Verkehr mit Gott angemessen schien. Zur Zeit der Abfassung der Erzählung von der Geburt Samuels schien die Enthaltbarkeit des Nasir als etwas an sich Verdienstliches zu gelten, das Gott mit seiner besonderen Gnade belohne, daher man auf den Gedanken kam, daß Samuel, ein Mann, dem die Tradition außerordentliche Größe geliehen hatte, nicht erst im herangereiften Alter Nasir

geworden, sondern es schon von der Geburt an gewesen sei, obwohl ihn die Tradition nicht so benannt, sondern nur als Propheten und Richter dargestellt hatte. Das Nasirat von Geburt an sollte ihn solcher Größe würdig gemacht haben. Zur Zeit, als der Erzähler der Geburt Simsons lebte, war dieser Gedanke wohl schon so fest, daß man sich die besondere Begnadigung eines Menschen durch Gott nur mit dem Nasirat verbunden denken konnte, welches Gott als Bedingung seiner Gnade schon von Geburt an fordert. Das Nasirat, das bei Amos im Wesentlichen eine eigenthümliche Weise, für die Religion und Sittlichkeit des Volkes zu wirken, gewesen war, sank durch die angegebene Wandlung zu einer subjectiven Lebensweise herab, die, wie man meinte, Gott besonders wohlgefällig sein sollte. Dann konnte sie aber jeder nicht nur in jedem Augenblicke ergreifen, sondern konnte sie auch bloß für längere oder kürzere Zeit festhalten; und so bestimmt das Gesetz das Verhalten dessen, der das Gelübde thut, eine gewisse Zeit lang als Nasir zu leben.

Wie aber verhält sich der Urheber dieser Erzählung von der Geburt Simsons zu den darauf folgenden Volkssagen? oder was wissen diese von Simsons Nasirat? Wenig, um nicht zu sagen: gar nichts; der Widerspruch ist nicht zu verwischen, und scheint selbst vom Erzähler der Geburt bemerkt. Dieser erst hatte Simson einen Nasir genannt. Wenn schon dessen Mutter in der Schwangerschaft Enthaltjamkeit üben sollte, so verstand es sich doch wohl von selbst, daß Simson, als Nasir, auch selbst sein Leben in gleicher Enthaltjamkeit verbringen sollte. Die Sagen berichten aber das Gegentheil: das hat der Erzähler bemerkt. Da also der Vater Simsons ausdrücklich betete, der Engel, der seiner Frau erschienen war und ihr das Verhalten vorgeschrieben hatte, möchte auch ihm erscheinen und sagen, wie es mit dem Sohne gehalten werden sollte: da gab der Engel hierauf gar keine Antwort, sondern wiederholte nur die Vorschrift für die Mutter. Der Erzähler wagte also nicht, dem Simson eine Entsaugung vorschreiben zu lassen, welche er in den Sagen nicht geübt hatte.

Einen Zug des Nasir hat jedoch schon die Sage gekannt: das ungeschorene Haar. Die Sage weiß ganz bestimmt, daß

Simsons Haar der Sitz seiner Kraft ist; aber sie versteht dasselbe nicht als bloßes ideales Zeichen der göttlichen Weihe, sondern als realen Quell der Kraft. Daher denn auch in der Sage Simson, nachdem er seine Haare verscherzt und dadurch seine Kraft verloren hat, dieselbe wiedergewinnt, sobald sein Haar wieder zu wachsen angefangen hat. Der Verlust des Haares ist also der Sage nicht Symbol des Abfalls von Gott, und die darauf folgende Schwäche nicht durch die Verlassenheit von Gott verursacht; sondern das Haar ist selbst die Stärke, und es scheeren heißt, diese abschneiden, wie wir schon oben gesehen haben.

Wenigstens hat es eine Zeit in Israel gegeben, wo Haar und kräftige Lebensfülle ein Gedanke war: das war die heidnische Zeit. Nachdem das Volk den wahren Gott kennen gelernt hatte, mußte die alte Sage umgedeutet werden. Nun galt das unverlebte Haar als Weiheung seines Trägers im Dienste Jahvehs. Die Umbildung aber ist, wie gezeigt worden, nicht ganz gelungen. Daß mit dem Haar auch wieder die Kraft Simsons anwuchs, ist der stehengebliebene heidnische Zug.

8. Allgemeiner Charakter Simsons, des hebräischen Heros.

Schon aus der Bestimmtheit und Klarheit, mit der sich nach Obigem Simson als heidnisch-mythischer Heros fassen und deuten läßt, muß das Recht und die Sicherheit solcher Deutung hervorgehen. Das Recht zur mythischen Auffassung der Thaten Simsons läßt sich aber noch durch eine andere Betrachtung erweisen. Daß nämlich gerade die Erzählung von Simson durch und durch Sage ist, geht schon aus der Weise, wie Simson in Vergleich zu den anderen Richtern erscheint, klar und sicher genug hervor. Alle übrigen Richter, Barak, Gid'on, Siphtach, kämpfen an der Spitze einer größeren oder kleineren, aber dann auserlesenen Mannschaft: Simson tritt überall nur allein auf, und allein schlägt er Hunderte und Tausende, und das obenein ohne Waffen. Haben auch die anderen Richter göttliche Erscheinungen, durch welche sie zum Wirken, zur Befreiung ihres Volkes aufgefordert werden, so wirken sie doch mit durchaus

menschlichen Kräften und Mitteln in menschlicher Weise: Simson handelt mit übernatürlicher Kraft, er ist ganz und gar ein Wunder. Trotzdem ist Simsons Auftreten nicht bloß ohne eigentlichen Erfolg, sondern, was viel bedeutungsvoller und zwar übler ist, ohne Bewußtsein eines Zweckes, ohne Plan und Gedanke. Er sucht sich Frauen und Dirnen — Simson, der Jahveh geweihte Nasir! — unter seinen und seines Volkes Feinden*); neckt diese, reizt sie, schadet ihnen, tödtet ihrer Viele; aber nirgends zeigt sich in ihm das Bewußtsein einer Aufgabe, die er zum Besten seines Vaterlandes, dessen Feinden gegenüber, zu erfüllen habe. Ihn beseelt nicht die Idee Jahvehs, ihn treibt nicht Drang nach Befreiung vom schmähdlichsten Joche; ihn bewegt nur Sinnenlust und launenhafter Uebermuth. Simson ist durchaus unsittlich. Er ist eben ein alter heidnischer Gott, und also unsittlich, wie alle Götzen. Denn diese sind nichts als personifisirte Kräfte und Ereignisse in der Natur. Nun ist die Natur, als solche, gleichgiltig gegen das Wesen der Sittlichkeit und also zwar nicht sittlich, aber doch auch nicht unsittlich. Die mechanische Naturkraft aber als Person gedacht, in die Beziehungen des sittlichen Lebens versetzt, kann nur als absolut unsittlich erscheinen. Und so thut es auch das ganze Heidenthum, das griechische nicht ausgenommen**).

Fehlt nun Simson einerseits alles, was einen geschichtlichen Helden macht, so ist er dagegen andererseits, vom ästhetischen Standpunkte aus, eine ganz vorzügliche und in der hebräischen Literatur einzige Erscheinung. Es ist in der That bewundernswerth, mit welchem Tact, welchem sichern und feinen Schönheitsgefühl der riesenkräftige, herkulische Simson in der hebräischen Sage gehalten ist. In seiner Erscheinung ist durchaus nichts

*) Daß dies auf Jahveh's Veranlassung geschehen sei, hat der pragmatische Schriftsteller in die Sage hineingebichtet.

***) Man sieht aus Obigem, daß ich fern bin von dem Urtheile, welches in neuerer Zeit bei Philosophen und Philologen über die heidnischen Religionen verbreitet ist. Ich schließe mich wesentlich dem Urtheil des naiven Gemüths an, welches im Heidenthum immer Wahn und Aberglauben sah. Hieraus folgt aber nicht, daß die Heiden absolut unsittlich gewesen wären; sie haben ihre eigene Sittlichkeit in die an sich nur die Natur darstellenden Götter hineingelegt.

Ungeschlachtet, Plumpe, wovon selbst der griechische Herakles nicht frei ist. Herakles, obwohl als Gott verehrt, muß es sich gefallen lassen, wegen seiner Freßgier verspottet und verlacht zu werden; er ist eine viel benutzte, feststehende Figur in der griechischen Komik und Zielscheibe des allgemeinen Witzes. Simson ganz im Gegentheil ist selbst der Witzling und Spötter, der seinen Feinden zum Schaden noch den verlachenden Scherz fügt. Eine natürliche Heiterkeit umgibt ihn, und noch in der Todesstunde, beim selbst bereiteten Untergange, behält er seinen Humor, der hier sarkastisch wird.

Wir haben jetzt noch zwei Betrachtungen allgemeinerer Art anzustellen, welche den vorausgegangenen einzelnen erst ihre rechte Bedeutung und damit ihren festen Grund geben sollen. Zuerst nämlich haben wir zu fragen: was bedeutet die oben nachgewiesene Uebereinstimmung der hebräischen Sage mit den Sagen anderer Völker? was ist aus ihr zu schließen? und die Antwort hierauf gibt uns eben auch den Grund der Uebereinstimmung selbst an. Dann aber ist der allgemeine Boden für die Entwicklung der Sage von Simson in dem hebräischen Volksbewußtsein, der Zusammenhang der Sage mit dem Fortschritt des religiösen Lebens im Laufe der Jahrhunderte näher zu erörtern.

9. Die Verwandtschaft der verglichenen Sagen.

Wir haben in unseren obigen Vergleichen zunächst eine Verwandtschaft Simsons mit den semitischen Sonnengöttern nachgewiesen. Da die Hebräer selbst Semiten sind und unter semitischen Völkern wohnen, so kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die Aehnlichkeit der Sage von Simson mit denen vom semitischen Sonnengotte auf ursprünglicher Identität beruht. Andererseits aber zeigt sich doch auch wieder in der hebräischen Gestaltung Eigenthümlichkeit genug, um den Gedanken einer bloßen Entlehnung von den anderen semitischen Völkern abzuweisen. Simson ist weder ganz der tyrische Melkart, noch auch der assyrische und kleinasiatische Sandon, sondern eine eigenthüm-

liche Gestaltung der auch jenen beiden zu Grunde liegenden Anschauung. Es ist auch völlig undenkbar, daß von fremden Völkern gehörte Mythen und Sagen den Stoff für die Erzählungen von einem Nationalhelden wie Simson liefern könnten. Kennten wir die semitischen Mythen und Sagen vollständiger, so würde wahrscheinlich kein Zug an Simson übrig bleiben, der nicht einer mythischen Anschauung der Semiten entspräche; aber jeder würde eigenthümlich hebräisch modificirt sein. In Ermangelung solcher Kenntniß mußten wir zur Vergleichung mit griechischen und römischen Sagen vorschreiten. Wie sind nun die hier gefundenen Ähnlichkeiten aufzufassen?

Abstract genommen sind drei Fälle als möglich annehmbar. Es kann erstlich Entlehnung stattgefunden haben, und wenn dies, so würde man wohl ohne weiteres zu der Annahme geneigt sein, daß die Griechen von den Phönikern und den semitischen Völkern Klein-Asiens entlehnt haben. Es könnte zweitens eine ursprüngliche Gleichheit gewisser mythischer Vorstellungen bei Semiten und Indogermanen obwalten, sei es in Folge ursprünglicher geschichtlicher Einheit, oder sei es, daß beide Stämme unabhängig von einander auf dieselbe Anschauung gerathen wären; und so wäre drittens beides zugleich denkbar, Entlehnung und Einheit, indem die Griechen einen aus ihrer Erinnerung verloren gegangenen Zug durch Entlehnung wieder gewonnen, oder neben einem einheimischen einen gleichbedeutenden Zug aus der Fremde entlehnt hätten. Welche von diesen Möglichkeiten Wirklichkeit ist, darf nicht auf einmal in Bezug auf Herakles überhaupt entschieden werden; sondern, selbst nachdem für diesen Heros an sich ein Ergebnis feststeht, ist für jede seiner Thaten die obige Frage neu aufzunehmen.

Was nun zuerst die ganze Gestalt des Herakles betrifft, so, glaube ich, sind wir heute schon so weit, um die Ansicht, daß die Griechen den Herakles von den Phönikern entlehnt hätten, kurzweg als Thorheit zu verwerfen. Dieser Heros zeigt so entschieden den Charakter des indogermanischen Sonnengottes und Sonnenhelden und erscheint dabei auch in so specifisch griechischer Form, daß kein Zweifel darüber obwalten kann: wir

haben in ihm die eigenthümlich griechische Ausprägung eines alten gemeinsam indogermanischen Besitzthums.

Diese Ursprünglichkeit des Herakles schließt aber nicht aus, daß die Griechen, indem sie einen semitischen Gott kennen lernten, in welchem sie ihren Herakles zu sehen meinten, Thaten dieses fremden Gottes für den eigenen Heros beanspruchten. Dies war ein durchaus natürlicher Hergang, ein ganz unmittelbarer Proceß im Bewußtsein, wie er in jedem von uns sich ereignen kann. Es erzähle uns jemand von einer Person, die wir zu kennen meinen, weil wir eine Person gleiches Namens und Standes in demselben Wohnorte kennen, so werden wir unmittelbar, was jener erzählt, dem von uns Bekannten zuschreiben. So konnten, mußten die Griechen semitische Sagen von Sonnenhelden unbewußt ihrem Herakles aneignen.

Demnach scheint es mir unzweifelhaft, daß die Griechen die Tödtung des Löwen von dem semitischen Gotte entlehnt haben. Denn einerseits ist der Löwe ein bei allen semitischen Völkern wiederkehrendes mythisches Symbol, während er andererseits in der indogermanischen Mythologie kaum irgendwo als ursprünglich vorkommen dürfte. In den Ursitzen des indogermanischen Stammes hat es schwerlich Löwen gegeben. Auch erscheint Herakles erst seit dem 7. Jahrh. mit dem Löwenfell. Seine ursprüngliche Waffe ist Pfeil und Bogen, die Waffe des Apollo.

Wir berühren hier einen charakteristischen Unterschied zwischen dem semitischen und dem indogermanischen Sonnengotte. Wenn jener einen Löwen, so tödtet dieser einen Drachen. Der Löwe ist Symbol der Sonnengluth, der Drache ist ursprünglich Symbol des Winters, des Regens, des Nebels, der sumpfigen Dünste. Der semitische Gott hat sich vorzüglich gegen den Sonnenbrand zu wenden, der indogermanische gegen Wolken. In Indien freilich kämpft Indra auch gegen den „Trochner, die Dürre“ (*Xusna*); dies ist aber gewiß erst eine verhältnißmäßig spätere, eigenthümlich indische Entwicklung. Andererseits aber fehlt, wie sich weiter unten ergeben wird, den Semiten auch der Wolken-Drache nicht. Der angedeutete Unterschied beruht also nur

darauf, daß hier der eine, dort der andere der beiden Züge an Verbreitung und Wichtigkeit überwiegend ist; dort der eine, hier der andere Zug reicher entwickelt ist.

Hieran schließt sich ein anderer Zug, daß der semitische Sonnengott mehr die zeugende Wärme und die verbrennende Gluth darstellt, der indogermanische mehr das erhellende Licht und das Feuer, welches freilich auch, verbunden mit dem Regen, als Fruchtbarkeit schaffend gedacht wird. Und so scheinen auch die beiden Stämme überhaupt sich so zu unterscheiden, daß vergleichsweise im Semiten mehr Wärme, im Indogermanen mehr Licht ist; daher ist jener leidenschaftlicher, dieser sanguinischer. Doch dies auszuführen ist hier nicht der Ort.

Was den Fuchsbrand betrifft, so dürfte wohl auch hier eine Entlehnung vorliegen. Dieser Zug tritt meines Wissens von allen indogermanischen Völkern nur bei den Latinern etwas mehr hervor; aber auch hier eigentlich nur im Spiel, schon abgeschwächt in der Sage, kaum im Cultus; denn hier sehen wir den rothen Hund, der aber dieselbe Bedeutung hat und ebenfalls semitisch ist. Der Fuchs mag sich wiederfinden im taumessischen Fuchs (Preller, Griech. Mythol. II. 97); aber dieser gehört nach Böötien, wo überhaupt phönikischer Einfluß sichtbar ist.

Ist oben das Abenteuer mit dem Thore von Gasa richtig gedeutet, so kann das entsprechende Hinabsteigen des Herakles in die Unterwelt doch wohl schwerlich als entlehnt angesehen werden. Seine Deutung aber ist nicht sicher genug, um auf sie irgend etwas bauen zu können, eben so wie der Geleskinbacken, der überdies von den Ebershäuern schon verschieden genug ist.

11. Die Entwicklung der Mythen bei den Israeliten im Zusammenhange mit der des Monotheismus.

Es steht uns fest, daß die mythische Anschauungsweise eine bestimmte Stufe in der Entwicklung des geistigen Lebens der Völker bezeichnet. Der Inhalt, der in der Mythe angeschaut wird, ist sehr mannichfach und keineswegs an den Polytheismus gebunden. Ohne der Würde des Monotheismus zu nahe zu treten, muß man sagen, daß nicht bloß die Genesis, sondern auch der erzählende Theil der folgenden Bücher Moses, Josuas

und der Richter und Einzelnes in allen anderen Büchern des alten und des neuen Testaments mythisch ist. Die Urgeschichte in den zehn ersten Kapiteln der Genesis, erhaben über die Kosmogonien und Theogonien aller anderen Völker, enthält eben erhabnere Mythen.

Diese israelitischen Mythen aber, wie sie jetzt vorliegen, durchaus nach monotheistischem Principe gestaltet, sind zum größten Theile in dieser Gestalt nicht ursprünglich, sondern aus polytheistischen Mythen umgewandelt. Ein ursprüngliches, in seiner Grundlage natürlich semitisches, Heidenthum bei den Hebräern könnte durch unsere Darlegung Simsons schon für bewiesen gelten, mag aber noch durch folgende Betrachtungen gesichert werden.

A priori, d. h. durch Erwägungen allgemeiner Art mich berechtigt glaubend, rechne ich auf das Zugeständniß, daß der Begriff der Offenbarung in dem Sinne, als ob in einem bestimmten Zeitpunkte durch eine besondere göttliche Veranstaltung der Monotheismus einem ganzen Volke gelehrt und sogleich im schroffsten, vollsten, entwickeltesten Gegensatz zu allen heidnischen Vorstellungen überliefert wäre, wissenschaftlich unhaltbar ist, indem er sich weder mit der Psychologie, noch mit der Geschichte verträgt. Dies führt dann sogleich und nothwendig zu der Annahme, daß die Israeliten allmählich aus dem ihnen angeerbten semitischen Heidenthume herausgetreten und zu immer reinerem Monotheismus übergegangen sind.

Hiergegen hat man in neuester Zeit wieder einen der Menschheit primitiv angehörenden Monotheismus geltend machen wollen, aus dem die Völker durch — wie die Einen annehmen — eine „Trübung der Geister“, einen Sündenfall, oder — wie Andere gerade umgekehrt meinen — durch eine höhere Entwicklung zum Polytheismus übergegangen seien, während die Israeliten den alten, ursprünglichen Monotheismus bewahrt hätten, was ihnen von den Ersteren als Lob, von den Letzteren als Tadel angerechnet wird. In einem späteren Artikel, in welchem ich psychologisch die Entstehung des Gottesbegriffs — den ich hier, wie in meinem Aufsatz über den Prometheus (s. Anfang d. Bds.) voraussetze — darzulegen suchen werde, soll diese Annahme des

primitiven Monotheismus näher untersucht werden. Hier genüge es zu bemerken, daß sie sich historisch durchaus nicht erweisen läßt, daß sie die Geschichte von vornherein auf den Kopf stellt, und daß sie namentlich nur mit einem sehr losen, niedrigen Begriff von Monotheismus verbunden ist. Auch der semitische Stamm hat den Monotheismus nicht als ursprünglichen, angeborenen Besitz, wofür ich mich einstweilen auf das berufe, was ich im ersten Bande dieser Zeitschr. S. 328 ff. „Zur Charakteristik der semitischen Völker“ gesagt habe*).

Läßt sich nun historisch beim semitischen Stamme kein Monotheismus als ursprünglich nachweisen, so läßt sich vielmehr umgekehrt selbst in den monotheistischen Schriftwerken der Israeliten ein aus dem höheren Alterthume noch in dieselben hineinreichender mythischer Polytheismus nachweisen. Dieser hat nämlich, wie natürlich, der Sprache ein so entschiedenes Gepräge aufgedrückt, daß er noch in mannichfachen Anschauungen und Redewendungen der Propheten und heiligen Dichter wieder zu erkennen ist.

*) In den Jahrbüchern für deutsche Theologie von Liebner u. s. w. V. S. 669 ff. hat Diestel in einem längeren Aufsatz: „Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten“, sich ebenfalls gegen die Annahme eines ursprünglichen Monotheismus ausgesprochen, weil sie des historischen Beweises entbehrt. Er hat manchen Punkt treffend hervorgehoben, namentlich den Mangel einer strengen Auffassung des Monotheismus (S. 684). Wenn er aber meint, daß ich in dem oben genannten Aufsatz S. 330 den von Renan gebrauchten Ausdruck Instinct zu stark rülte, weil darunter nur eine individuelle Disposition des religiösen Geistes verstanden sein solle, nicht ein Moment halb animalischen Naturlebens, so muß ich bemerken, daß ich kaum wüßte, wie Instinct anders gefaßt werden könnte denn als „halb animalisches Moment“; denn auch die Vernunft, als Instinct genommen, ist eben damit zum Moment halb animalischen Naturlebens herabgesetzt; und wenn Diestel hier mit Instinct eine „Disposition des Geistes“ meint, so wüßte ich auch in solchen Dispositionen kaum mehr als Momente halb animalischen Naturlebens zu sehen. Ich kann auch solche „Dispositionen des religiösen Geistes“, die ihrem besonderen Inhalte des Glaubens nach von vorn herein bestimmt wären, nicht zugestehen. Eine Disposition zur Vernünftigkeit überhaupt, zur Religiosität überhaupt, liegt wohl in dem menschlichen Geiste, aber nicht eine so dem Gegenstande nach individuell bestimmte, daß in ihr ein so entschieden begrenzter Inhalt wie der Monotheismus a priori gelegen sein könnte.

Ich will hier vom Buche Hiob ausgehen. Wann dieses wundervolle Gedicht verfaßt ist, können wir hier auf sich beruhen lassen. Heute wird es Niemanden geben, der es vor Salomo setzen zu dürfen meinte; und Schlottmanns Ansicht, nach der es zu Ende der salomonischen Zeit oder unter Salomos Nachfolger entstanden wäre, dürfte nur wenige Anhänger zählen. In diesem Gedichte aber finden sich viele Personifikationen, die zwar meist auf einer lebendigen poetischen Anschauung beruhen, reine Dichtersprache sind, die aber oft auch entschieden mythische Personen verrathen. Obwohl nämlich unzweifelhaft der Verf. Monotheist, Jahvist war, so steht ihm doch in seiner Welt-Anschauung das Heidenthum noch sehr nahe. Dies zeigt sich gerade da, wo er die Allmacht Jahvehs schildern will; denn hier verfällt er zuweilen in Ausdrücke, welche die Kraft Indras und Zeus' oder Apollons darzustellen scheinen. So z. B. 26, 11—13: „die Pfeiler des Himmels wanken, entsetzen sich vor seinem Dräuen. Durch seine Kraft schwichtigt er das Meer, durch seine Einsicht zerschmettert er *Rahab*. Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter, es durchbohrt seine Hand den flüchtigen Drachen“. Will man diese Worte im Sinne des Dichters auffassen, so meine ich, müsse man sehr zart unterscheiden. Unser Dichter scheint mir in der Mitte zu stehen zwischen dem rein heidnischen Standpunkte eines vedischen Sängers und dem prophetischen, und allerdings dem letzteren näher als dem ersteren; aber doch so, daß der Mythos für ihn halb noch als solcher gilt und nicht als bloß dichterisches Bild. Ich muß dies noch weiter ausführen.

Die Ansicht Ewalds, daß Rahab ursprünglich Name Aegyptens gewesen und dann mythologische Benennung eines Seeungeheuers geworden sei, stellt die Sache auf den Kopf und braucht nicht widerlegt zu werden, zumal dies auch schon geschehen ist (von S. Olshausen in Hirzel's Hiob S. 60. Anm.). Rahab, etymologisch: der Lobende, Trogige, ist ursprünglich Beinamen und Bezeichnung des Gewitter-Drachen. Im Gewitter glaubte man Jahveh kämpfend gegen ein des Himmels Licht und die Sonne zu verschlingen drohendes Ungeheuer. Diesen bekannten Indra-Mythos würde ich schon bloß auf obige Verse gestützt

dem semitischen Stamme zusprechen und also als einen den Semiten mit den Indogermanen gemeinsamen, uralten Zug mythischer Natur-Anschauung ansehen, auch wenn wir nicht so glücklich wären, wie wir es doch durch Euchs und Osianders Forschungen sind, denselben Mythos bei den Arabern und Edomiten wiederzufinden, bei denen eine göttliche Gestalt *Quzah*, ein Wolken-Gott, Pfeile von seinem Bogen schießt. Hier ist zugleich klar, daß der Bogen der Regenbogen, der Pfeil der Bliz ist (s. Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges. 1849. III. S. 200 f.). Zu der Annahme, daß das Gewitter-Ungethüm an den Himmel gefesselt sei, sehe ich keine Veranlassung. Dagegen glaube ich aus Jes. 27, 1 entnehmen zu dürfen, daß man sich den semitischen Gewitter-Drachen (hebr. *liwyātān, nāxās*, sanskr. *Vṛtra, Ahi*) in dreifacher Gestalt dachte: zusammengerollt (*zagallātōn*) d. i. die Wolke; fliehend (*bārīx*) d. i. der Bliz, oder der Drache als vor dem Blize fliehend; endlich als *tannin* (sich dehrend, gestreckt) d. i. als herabströmender Regen. Mit dem Herabströmen des Regens wird eben das himmlische Meer zum irdischen, und der Tannin wurde vom Himmel ins Meer versetzt. Als Meer-Schlange heißt er Rahab, der Lobende.

Hiervon wußte Jesajah nichts mehr, und kein Prophet und kein Psalm versteht diese mythische Anschauung noch; jene Namen mythischer Wesen waren ihnen unvermerkt zu Namen feindlicher Völker, zunächst wohl zu Bezeichnungen berühmter großer Thiere in den Ländern jener Völker geworden. So bedeutet Rahab Psalm 87, 4 unstrittig Aegypten; und Ez. 29, 3 und 32, 2 zeigen klar den angegebenen Uebergang, indem Pharao, d. i. Aegypten, an letzterer Stelle mit dem Tannin, d. h. dem Krokodil verglichen, an ersterer geradezu als solches angeredet wird. Der Tannin, Rahab, das himmlische Ungeheuer, wurde also zunächst zum Meer-Ungethüm überhaupt, dann speciell zum Krokodil, endlich Aegypten. Ebenso heißt es Ps. 68, 31: „schild das Thier des Schilfes“, d. h. das Krokodil, d. h. Aegypten.

Mit diesem Herabziehen mythischer Wesen in die irdische Welt steht aber überhaupt die Umgestaltung mythischer Handlungen am Himmel in irdische Geschichte im Zusammenhange; und es fehlt nicht an Stellen, in denen noch das Schwanken

zwischen mythischer und sagenhaft-geschichtlicher Bedeutung oder das Versinken jener in diese sichtbar wird. So heißt es Ps. 89, 10. 11: „Du beherrschest des Meeres Stolz (Erhebung); wenn es seine Wogen erhebt, besänftigst du sie. Du trittst nieder wie einen Erschlagenen Rahab, mit dem Arm deiner Macht zerstreuest du deine Feinde. Dein ist der Himmel, dein auch die Erde“ u. s. w. Hier steht dem Rahab im vorangehenden Gliede *ge'at* Erhebung, Stolz, Trotz, parallel, im folgenden Gliede aber „deine Feinde“. Die Gesamtanschauung ist auf die Natur gerichtet: aus ihr heraus gab sich die altheidnische Vorstellung Rahab; diese aber hatte schon geschichtliche Bedeutung gewonnen und erzeugt so im folgenden Gliede geschichtliche Beziehung.

Dies tritt aber noch schöner und in einer Weise, die uns die Entstehung der Sagen-Geschichte gewissermaßen offen legt, in folgenden Stellen hervor: Ps. 74, 12 ff. „Aber Gott mein König — von Urbeginn wirkt er Rettung im Lande. Du spaltetest mit deiner Macht das Meer, zerschmetterst die Köpfe der Drachen (Tannin) über dem Wasser. Du zerschlägst die Köpfe des Ungeheuers (Livyatan), gibst es zum Fraße den Wüsthieren. Du spaltetest (d. h. lässest hervorstürzen) Quell und Bach, du trocknest mächtige Ströme. Dir der Tag, dir auch die Nacht, du hast eingesetzt Licht und Sonne. Du stellst alle Grenzen der Erde; Sommer und Winter — du bildest sie.“ Wir haben hier wieder Naturschilderung, und zwar in mythischer Anschauungsweise. Gott spaltet die Wolke mit dem Blitze und eben damit tödtet er den oberen Drachen über dem Wasser. So strömen aus den Wolken-Felsen die Regen-Bäche. Aus dieser mythischen That, die sich ewig wiederholt in jedem Gewitter, war aber zunächst eine einmalige That in der Urzeit (*miqqodem*) geworden und war dann weiter zur Spaltung des Meeres beim Auszuge aus Aegypten umgewandelt. Diese glaubt der Sänger zu schildern, der wahrscheinlich jene sechs Verse aus einem alten Gedicht entlehnt hat. Er besingt also den Durchzug Israels durch das Meer und die Wüste mit Worten, welche den semitischen Gewitter-Mythus schildern sollten, und so sehen wir eben, wie dieser in jenen überging. Was diesem Wandel von Seiten

der Sprache förderlich entgegenkam, ist der Umstand, daß in den angeführten Versen das Verbum eben so wohl im Präteritum als im Präsens gedacht werden kann; also „du spaltetest“ und auch „du spaltetest“ u. s. w. und daß jedem sowohl die Vergangenheit, das Alterthum, als auch die Urzeit der Schöpfung bedeutet.

Ganz eben so erging es dem Propheten (Jes. 59, 9. 10): „Auf, auf, zeuch Stärke an, Arm Jahve's, auf, wie in den Tagen des Anfangs (jedem), der Geschlechter der Urzeit (*zōlāmim*): Bist du es nicht, der Rahab fällt (oder fällt), der Tan-nin durchbohrt (erlegte)? Bist du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser des großen Abgrundes, der die Tiefen des Meeres zum Wege machte, daß durchzögen die Erlösten?“ Auch hier ist klar, wie das Bewußtsein des Propheten unvermerkt aus der Mythie in die Sage oder, wenn man will, Geschichte übergegangen ist.

Aus diesen Stellen geht also dies hervor, daß die Umgestaltung der Sage zur Geschichte schon so fest in den Geistern haftete, daß, wenn sie mit Naturschilderungen begannen und dabei nach den stereotypen Ausdrücken mit ursprünglich mythischer Bedeutung griffen, sie unwillkürlich in die geschichtliche Anschauung gezogen wurden. Dies ist bei dem Dichter Hiob's noch nicht der Fall; er bleibt innerhalb der mythischen Naturbetrachtung. Und so lebendig sind diese mythischen Bilder noch in ihm, daß sie wohl noch etwas mehr für ihn waren als bloße Sache der gestaltenden Phantasie. Die Pfeiler des Himmels sind bei ihm nicht die Berge als solche, sind nicht bloß Poesie, sondern enthalten noch ein volltönendes Echo der die Himmel tragenden Säulen des Herkules (*bazal kân*, vergl. Movers I. 292). Die Sterne und Sternbilder sind für ihn noch wirklich lebende Wesen. Rahab kann bei ihm nicht Aegypten bedeuten, sondern ist wirklich noch die Meerschlange. Auch in anderen Stellen der Propheten und Psalmen schreitet Jahveh über das Wolken-Wasser, und dieses wird Hab. 3, 15 (in welchem Kapitel überhaupt viel mythologische Anflänge sind) geradezu Meer (*yām*) genannt; aber nur der Dichter Hiob's kann noch von „den Höhen des Meeres“, welche mythologisch die Wolken sind,

reden; schon Amos, einer der ersten Propheten, (4, 13) setzt dafür die Höhen der Erde. Jes. 14, 14 werden freilich auch „die Burgen der Wolken“ genannt, entschieden ein mythischer Ausdruck; aber der Prophet scheint sich dort absichtlich in die heidnischen Vorstellungen versetzt zu haben; denn er läßt den Heiden sprechen. Amos (5, 8) nennt die Sternbilder: den Orion und die Pleiaden; aber er weiß nur kurzweg, daß Jahveh sie „gemacht“ hat; der Dichter Hiobs (38, 31) spricht von ihren Banden. Aus der Rede, die er Jahveh in den Mund legt, möchte man schließen, daß er die mythischen Thaten als Thaten bei der Schöpfung ansah. So nimmt er eben, wie wir schon bemerkten, die mittlere Stellung ein zwischen dem reinen Mythos als solchem und dessen Uebergang in die sagenhafte Geschichte. Er richtet seinen Blick überhaupt nicht auf Geschichte und auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte; in seinem Sinne steht Gott nur als weiser Schöpfer und Erhalter der Natur, und innerhalb dieser Natur liegt auch der Mensch, d. h. der Einzelne, den Gott eben so geschaffen hat, und dessen Geschick er in Weisheit und Güte bestimmt. Hiobs Dichter hat nicht den weltumfassenden Blick des Propheten.

Steht er also dem Heidenthum mit seiner Mythologie noch näher als die Propheten, hat sein Geist noch nicht die Weite und Größe des prophetischen Geistes, so kann er doch immerhin noch ihr Zeitgenosse sein, der nur in einem abgeschlossenen Kreise lebte, so zu sagen einseitige Bildung hatte. Es hat aber auch seine ganze Redeweise einen sinnlicheren, materialistischeren Charakter, wie sich in auffallender und anziehender Weise aus der Vergleichung gewisser Ausdrücke und gewisser Stellen ergibt, die denselben Gedanken ausdrücken. Der Orion ist im Hiob wirklich noch der gefesselte Riese (*Kesil* der Starke, nicht der Thor); Jesajah (13, 10) aber bildet von demselben Worte den Plural, die *kesilim*, die hell glänzenden Sterne. Nun hat das Wort aufgehört ein Nomen proprium zu sein, was es im Hiob noch ist, gerade wie hier Tammim ein Eigename ist, der später ganz allgemein ein großes Seethier (z. B. in der oben S. 159 angeführten Psalm-Stelle 74, 12) bedeutet und also den Plural zuläßt. Ferner vergleiche man Jes. 19, 13. 14: „Bethört sind

die Fürsten *so:an's*, es täuschen sich die Fürsten *Nof's*, und irre führen Aegypten die Häupter seiner Stämme. *Sahveh* geußt in ihre Brust einen Geist der Verkehrtheit, daß sie Aegypten irre führen in all seinem Thun, wie umherirrt ein Trunkener in seinem Gespei". Dagegen Hiob 12, 24: „(Gott) nimmt weg das Herz der Häupter des Volkes und führt sie irre in wegloser Dede; sie tappen im Dunkeln ohne Licht und er läßt sie irren wie Trunkene". Hier steht nicht wie bei Jesajah das abstracte Geist (*rūχ*), Verkehrtheit, sondern das concrete Herz (*leb*), und auch das Irre-Gehen wird sinnlicher vorgeführt*).

Indem wir so bei den Hebräern, und überhaupt bei den Semiten, den Gewitter-Mythos in ähnlicher Gestalt wie bei den Indogermanen derartig kennen gelernt haben, daß er ihre Naturanschauung und Sprache in unvertilgbarer Weise durchdrang: so hat hiermit nicht bloß die Berechtigung, die Erzählung von Simson als Mythos aufzufassen, mächtigen Zuwachs gewonnen, sondern wir dürfen jetzt wohl auch mythologische Combinationen und Deutungen wagen, die im Einzelnen wenig Sicherheit haben und bloß als Vermuthungen gelten können, deren allgemeiner mythischer Charakter aber fast gewiß wird. So kann uns die Bibel zu einer reichen Quelle für die Kenntniß der semitischen Mythologie werden. Indem ich die vielen Anklänge in den heiligen Schriften an die semitische Mythologie, welche Movers zum Theil zur Gewißheit gebracht hat, nur überhaupt in Erinnerung bringe, will ich hier einige Erzählungen hervorheben, die mit dem oben schon besprochenen Gewitter-Mythos im Zusammenhang zu stehen scheinen.

Ich habe schon einmal in dieser Zeitschrift (S. 28 dieses

*) Aus Obigem folgt, daß ich geneigt wäre, den Dichter Hiobs in frühe Zeit zu setzen; ich finde aber gar keine Veranlassung, ihn älter als Amos sein zu lassen; ja er könnte noch in die Zeiten des Jesajah hinein gelebt haben. — Ich muß noch bemerken, daß Schlottmann (das Buch Hiob verdeutlicht und erläutert) ähnliche Vorstellungen wie die eben von mir vorgebrachten ausgesprochen hat (S. 69—105, namentlich 101 ff.), nur unter völlig verschiedenen principiellen Voraussetzungen. Zu den Stellen aus Hiob, welche er S. 109 mit entsprechenden Stellen aus Amos zusammenstellt, füge man noch: Amos 5, 8 und 9, 6 „dem Wasser des (Wolken-) Meeres rufen“; Hiob 38, 34 „zur Wolke die Stimme erheben“.

Bandes) darauf hingewiesen, daß mit dem Leben Moses Mythen von einem Sonnengotte verknüpft sind, und zwar sind sie alle derartig, daß sie weit verbreiteten indogermanischen Mythen vom Sonnengotte oder einem Sonnen-Heros entsprechen. Gleich nach der Geburt wird Moses in einer Kiste auf das Wasser gesetzt: gleiches Schicksal haben fast sämtliche Sonnenhelden; so z. B. Perseus, und Helden der germanischen Sage. Wie Moses einen brennenden Busch sieht, der nicht verbrennt, so stand der Hain der Jeronia (s. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 30) in Flammen, ohne zu verbrennen; daß der Stab, womit Moses seine Wunder thut, der Pramantha ist, habe ich schon (S. 28) hervorgehoben; wie er, schlägt Dionysos Quellen von Wein und Wasser aus den Felsen (Preller, 1, 438. Kuhn S. 24. 243). Wenn Moses (2 Mos. 15, 25) ein Holz in bitteres Wasser wirft und dadurch versüßt, so wird das kaum etwas Anderes sein als die Quirlung des Amrita, Soma, Nektar, des göttlichen Meth. Moses tödtet keinen Drachen, aber einen Aegypter und flieht dann, wie alle Sonnengötter (oben S. 135), und wie Apollo, Herakles, Siegfried wird er auch dienstbar. So wird denn auch wohl das Meer, über das Moses seine Hand mit dem Stabe ausstreckt, das er spaltet, so daß die Wasser zu beiden Seiten wie Mauern stehen, und das er durchzieht, ursprünglich das Wolkenmeer gewesen sein (s. oben S. 159 f.), und ich wäre wahrlich wenig geneigt, die irdische Stelle und die Bedingungen aufzusuchen, wo und unter welchen jener Durchzug stattgefunden haben könnte. Einen ganz ähnlichen Zug bietet die deutsche Sage (Schwarz, Ursprung der Mythol. S. 251). Die Wolke als Meer, Fels und Mauer ist eine häufig wiederkehrende mythische Anschauungsweise. Moses speist die Israeliten mit Wachteln. Durch eine Wachtel erweckt Iolaos den gestorbenen Melkart vom Tode. Die Wachtel scheint aber auch zu Apollon und Diana in enger Beziehung gestanden zu haben; denn *δορυγία* ist ein alter Name von Delos, der apollinischen Insel; auch die Amme jenes Götterpaares heißt so und die Diana selbst. Moses läßt mit dem Thau das wie Honig süße Manna regnen, was wieder an den Nektar und Götter-Meth erinnert.

So sehen wir fast sämtliche Thaten Moses entsprechend denen der Sonnengötter. Wir haben hier nicht bloß ähnliche mythische Züge, sondern diese gehören hier wie dort in einen und denselben Kreis.

Wie die Bücher Moses so zeigt auch das Buch der Richter altes Gut aus heidnischer Zeit, und zwar in Ähnlichkeit mit indogermanischen Mythen. So ist Schamgar (Richt. 3, 31), der sechshundert Philister mit einem Rinderstachel schlägt, nur eine andere Gestalt des Simson. Sein Name aber weist auf den Sonnengott; denn er bedeutet, wie mir scheint: der in der Höhe Kreisende. Daß Baraq Blitz bedeutet, wird man schon beachten dürfen, wenn auch Barcas ein karthagischer Name ist. Neben Baraq steht die Debora, die Biene. Wenn aber der Regen und Thau für Honig gilt, so ist auch die Biene die Regenwolke. Es tritt in diesem Zusammenhange noch ein dritter Name auf, Sael (*Yāzēl*), die Bergziege, die ebenfalls Symbol der Wolke ist. Die Melissai (Bienen) und die Ziege Amalthea vertreten auch bei den Griechen einander. Endlich die Weise wie Sisra fällt, durch Hammer und Nagel, erinnert an den Blitzgott. — Die Weise wie David den Goliath erlegt, erinnert an Thors Kampf mit Hrungnir, dem er seinen Hammer in die Stirn warf.

Der Kern dieser mannichfachen Uebereinstimmungen dürfte in der That auf eine ursprüngliche Identität der mythischen Anschauung der erst später von einander getrennten Semiten und Indogermanen zurückzuführen sein. Das Feuer und, an dasselbe sich schließend, die Sonne, und dann weiter das Gewitter mochten wohl bei beiden Stämmen, noch als sie gemeinsam lebten, zur Bildung derselben Mythen geführt haben. Erst die Trennung der beiden Stämme bewirkte auch eine verschiedene Entwicklung dieses gemeinsamen Keimes, die aber in manchen Punkten übereinstimmend erfolgte, wie ganz natürlich war.

11. Analogie mit dem alt-heidnischen Elemente im Volksbewußtsein der neueren Zeit.

Geht nun aus vorstehender geschichtlicher Untersuchung hervor, daß die ältesten Hebräer Heiden waren, und daß heidnisch-

mythologische Elemente selbst noch in unserer Bibel vorliegen, so wollen wir uns zunächst, um uns die Thatsache in ihrer Erscheinung klarer zu machen, an das ganz analoge Verhältniß unserer Gegenwart zum alten deutschen Heidenthum erinnern.

Die Deutschen hatten ursprünglich ihre Götter, ihren Cultus, ihre Mythen und Sagen, kurz ihren heidnischen Glauben. Seit länger als einem Jahrtausend aber sind sämmtliche deutsche Stämme Christen. Dennoch lebt heute noch Heidnisches unter ihnen aller Orten und in den mannichfaltigsten Formen; ja es ist so sehr mit Christlichem verschmolzen, daß es vielleicht kaum vertilgbar ist. Wir heben hier nur Weniges hervor. Die altdeutschen Götter leben noch in den Namen der Wochentage, und selbst der Mittwoch ist noch dem Wuotan oder Wodan oder Gudan geweiht, nicht bloß in England (Wednesday), sondern auch in Westphalen, wo man ihn Godenstag nennt. Man gründete Kirchen und Klöster an Orten, welche heidnische Heiligthümer waren; man legte die christlichen Feste auf heidnische Feiertage, und so hat sich selbst der heidnische Name Ostern für das höchste christliche Fest erhalten. Am meisten ist Heidnisches bewahrt in den Volksagen der Gebirge und des Plattlandes, in Volksfitten, Gebräuchen, Spielen, Aberglauben, was alles man in neuester Zeit in besonderen Büchern und in Zeitschriften gesammelt hat. Namentlich sind Kuhns Sammlungen in Norddeutschland und in Westfalen von wissenschaftlichem Werthe. Freilich sind die Götter zu Teufeln und Unholden, die Göttinnen zu Nachtfrauen und Hexen geworden. — Aber auch die geistliche Sage, die christliche Legende, ist oft ganz und gar heidnisch: es sind Thaten und Begegnisse der Götter und Helden, welche den Heiligen und dem Christ selbst zugeschrieben werden, wie z. B. die Tödtung des Drachen, von der alle indogermanischen Völker erzählen, dem heiligen Georg; das Amt des Gottes Thor, des Verfolgers und Vändigers der Riesen, wird bei den christlichen Norwegern vom heiligen Olaf versehen. Christus und St. Peter wandern in menschlicher Gestalt unerkannt umher, Tugenden zu belohnen, Laster zu bestrafen, wie vorher die heidnischen Götter thaten. Auf Maria besonders wurde eine Menge lieblicher und annuthiger Züge gehäuft, die

im Heidenthum Freyja, Holda, Bertha bezeichneten. Eine große Zahl von Blumen, Kräutern und Insecten, deren ältere Namen auf Freyja und Venus gehen, werden nach Maria benannt, z. B. Frauenhaar, Mariengras, capillus Veneris; und die schneeessende Holda wird zur Maria: *notre dame aux neiges*, *Maria ad nives*. Kurz „bald erscheinen christlicher Stoff in heidnischer Form, bald in christlicher Form heidnischer Stoff verkleidet“, wie Jacob Grimm sagt, in dessen deutscher Mythologie der Leser Ausführliches findet über diese Mischung altheidnischer und christlicher Vorstellungen und Ansichten im Geiste „des einfachen, der Mythe bedürftigen Volkes“.

Nicht anders als bei den Deutschen kann es bei den Hebräern gewesen sein. Wir wissen, daß nicht weniger als die Zeit von Moses bis Esra, also ein Jahrtausend der mannichfaltigsten Kämpfe, der Anstrengung größter intellectueller und sittlicher Kräfte nöthig war, um den Glauben an den einzigen Gott zu entwickeln und zum gemeinen und dauernden Volkseigenthum zu machen, der Idee Jahve's alle Kreise des Bewußtseins anzueignen.

Will man aber den Unterschied hervorheben, daß dem Deutschen der Monotheismus von außen her gebracht ward, während er unter den Israeliten entstand, so mußte wohl dieser Umstand für die Aufbewahrung des Heidnischen bei den letzteren noch günstiger gewesen sein. Während dort das ausgebildete Christenthum mit vollem Bewußtsein dem Heidenthum entgegentrat, entwickelte sich hier der Monotheismus allmählich nach allen seinen nothwendigen Folgen, sich allmählich über sich selbst bewußt werdend, wie über den Gegensatz, in dem er zu allen Seiten des heidnischen Glaubens, Cultus und Lebens stand. Die Deutschen wußten, daß ihre Vorfahren Heiden waren; sie strebten danach, mit der heidnischen Vergangenheit möglichst vollständig zu brechen; und dennoch behielten sie, bewußt und unbewußt, so viel Heidnisches, daß die Blüthe des altdeutschen Volksesanges, die Nibelungen, sich um die uralte Mythe bewegt. Im Bewußtsein der Israeliten blieb der Gegensatz zwischen der heidnischen und der neuen Zeit gar nicht fest, eben weil der Uebergang allmählich vollzogen ward. Nur vereinzelt zeigt sich

eine Erinnerung an das alte Heidenthum, welches in die Urzeit zurückversetzt ward. Soweit das Volk seine Geschichte zurückzuführen wußte, also bis auf den vermeintlichen Ahnherrn Abraham, setzte man auch den Glauben an Jahveh zurück, ja noch weiter, bis auf Adam. Der einzig wahre Gott Jahveh galt bald als der ursprünglich allein Angebetete, von dem die Menschheit abfiel, indem sie ihm mit Bewußtheit trotzte. Nur Abraham gab sich ihm hin, und darum erwählte sich Jahveh dessen Nachkommen zu seinem Volke. Und so dachte sich der Israelit den Glauben an Jahveh als uranfänglichen, unveräußerlichen Besitz seines Volkes, der nur vorübergehend geschwächt, nie wirklich verloren war. Auch den anderen Völkern konnte das Bewußtsein von Jahveh nie fehlen; denn sie beteten falsche, nichtige Götter an, aus Thorheit und Bosheit; und der Israelit setzte voraus, daß auch die anderen Völker wissen müßten, was er weiß. Wenn nun schon der Christ des Mittelalters, obwohl er wußte, daß seine Ahnen Heiden waren, diese dennoch oft wie Christen auftreten ließ, weil er das Heidenthum nicht mehr kannte und sich die Vergangenheit aus seiner Gegenwart vorstellen mußte: um wie viel mehr konnte sich der monotheistische Israelit seine Vergangenheit, in der er kein Heidenthum anerkannte, im jahvistischen Lichte vergegenwärtigen. Unbewußt gestaltete sich ihm seine ganze Geschichte um. Die heidnischen Mythen, an denen doch etwas sein mußte, weil man sie sonst nicht erzählen könnte, wurden umgestaltet zu irdischen Begebenheiten, mit geschichtlichen Thatsachen innigst verschmolzen; was die heidnischen Götter gethan haben sollten, wurde Jahveh selbst oder einem seiner menschlichen Diener zugeschrieben. Die altsemitischen Götter des Hebräers, wenn er sie nicht gänzlich vergessen hatte, wurden zu Menschen der Urzeit, gewaltigen Helden, Patriarchen. Ich kann mich auf Ewald und Bunsen dafür berufen, daß alle biblischen Namen vor Abraham keine geschichtliche Bedeutung haben, und kann mich auf Movers berufen dafür, daß Abraham nur der alte Stammgott der Semiten, El, der eben zugleich ihr erster König oder ihr Ahnherr, und daß Israel, Abrahams Enkel, der semitische Herakles Palaimon war. Der Israelit wußte nicht mehr, wie er zu der Zeit gelebt, ge-

dacht hatte, als er noch Heide war; und er übergoss seine ganze Vergangenheit mit dem Lichte, welches ihm jetzt leuchtete, aber erst spät aufgegangen war. Unbewußt verfälschte er seine Geschichte, weil es ihm eben gar nicht um Geschichte zu thun war: alles Heidnische erhielt jahvistischen Sinn, die heidnische Form jahvistische Bedeutung, der heidnische Stoff jahvistische Form. Nur unter dieser Bedingung war dem israelitischen Volksgeiste seine Vergangenheit verständlich.

Und wenn dann Priester und Propheten kamen, die Volkssage aufzuzeichnen, so mochten sie gewiß nur vollenden, was das Volk schon begonnen hatte. Auch sie waren ja keine Historiker, Geschichtsforscher; statt in die Vergangenheit hinabzusteigen, hoben sie die Vergangenheit an das Licht der Gegenwart. Consequenter werden sie gewesen sein, als das Volk, und schöpferischer; denn sie schrieben schon mit einem Bewußtsein, welches den Widerspruch merkt und auszugleichen sucht; sie schrieben sogar in bestimmter Tendenz. Das Heidnische, das sie nicht mehr verstanden, schien ihnen das Unmögliche; sie fanden überall mindestens jahvistische Motive.

So, meinen wir, sei auch die biblische Erzählung von Simson eine altheidnische Sage, vom israelitischen Volke zuerst, und dann vom Schriftsteller mit jahvistischer Färbung umgebildet. Wir haben oben versucht an Beispielen die Weise dieser Umbildung zu verfolgen und die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der alten Sage wiederzuerkennen.

12. Allgemeine psychologische Betrachtung.

Versuchen wir jetzt, uns die psychologischen Verhältnisse und Prozesse vorzuführen, auf denen die oben thatsächlich dargelegte Bewahrung und Umgestaltung des Heidnischen innerhalb des Monotheismus beruht.

Es kommt hier darauf an, sich wenigstens in den weitesten Umrissen klar zu machen, wie neu erstandene Ideen, zumal religiöse und sittliche, sich gegen die älteren Vorstellungen verhalten. Hiervon nämlich wird sich dann leicht die Anwendung machen lassen auf den besonderen Fall, der uns hier vorliegt, auf das Verhältniß der monotheistischen, jahvistischen Ideen zu

den älteren heidnischen Vorstellungen unter den Israeliten. Die Sage von Simson wird uns dann nur ein besonderes Beispiel für dieses Verhältniß liefern.

Es herrscht unter den Vorstellungen und Gedanken eines Volkes sowohl, wie des Einzelnen eine gewisse Harmonie, ein Zusammenpassen oder Zusammenstimmen, das an sich nicht logischer, sondern psychologischer Natur ist, nicht auf dem Gesetze des Widerspruchs beruht, sondern von dem dieses Gesetz nur eine strengste Consequenz ist, während es selbst viel weiter, zarter ist, mit der Weite freilich auch die zwingende Macht verliert. Die logischen Gesetze haben eine doppelte Begründung: eine metaphysische nach der objectiven Seite hin, und eine psychologische nach der subjectiven Seite, d. h. das logische Gesetz muß beachtet werden, weil bei dessen Verletzung sowohl einerseits das metaphysische Verhältniß, unter dem das wahre Sein zu denken ist, gestört wird, als auch andererseits an die psychologische Function des Bewußtseins eine unlösbare Aufgabe gestellt wird. Der logische Irrthum oder der Verstoß gegen das logische Gesetz ist natürlich, in so weit er thatsächlich vorkommt, auch psychologisch möglich. Eine logisch ungehörige Association zweier Vorstellungen z. B. im Bewußtsein ist möglich — aber eben nur dadurch, daß derjenige dritte Factor, welcher logisch den Fehler bedingt, nicht im Bewußtsein ist; wäre er jedoch im Bewußtsein, so würde er jene Association unfehlbar verhindert haben. Das logisch Falsche ist also das Undenkbare. Daß $7 + 4 = 12$ ist, kann kein Mensch denken. Man kann sich allerdings so verrechnen, indem man sich eben die Zahlenreihe nicht vollständig vergegenwärtigt; dann kann sich eine solche Association der Vorstellungen, ein solcher Reihen=Ab lauf bilden. Sobald jedoch die Zahlenreihe vollständig gedacht wird, tritt zwischen $7 + 4$ und 12 eine Hemmung ein, welche ihre Association im Sinne der Gleichsetzung bei aller Anstrengung nicht zulassen würde. Der logische Unterschied zwischen „richtig“ und „falsch“ erscheint psychologisch als der zwischen „vollkommen“ und „unvollkommen“. Daß also der Mensch, auch ohne Logik zu verstehen, richtig denken und richtiges und falsches Denken unterscheiden kann, beruht darauf, daß es psychologisch unmöglich ist,

Falsches zu denken, sobald alle Momente einer Sache klar im Bewußtsein sind. Diese Unmöglichkeit zwingt den Menschen zunächst nur dazu, von der falschen Combination abzulassen; dies ist aber der erste Anlaß die richtige zu suchen. Wo es sich nun aber um Fälle handelt, in denen gar keine Reflexion stattfindet, keine Freiheit des Suchens herrscht, da wird einfach nur diejenige Combination sich bilden, die psychologisch allein möglich ist, und diese muß, sobald die nothwendigen Factoren sämmtlich klar bewußt sind, auch die allein richtige, d. h. mit der Gesamtanschauung harmonisirende sein.

Bei dieser Harmonie innerhalb der Vorstellungen der Volks- oder Einzel-Individuen läuft es allerdings schließlich darauf hinaus, daß der logische Widerspruch vermieden wird; und könnte man alle Fäden oder vermittelnden Glieder genau verfolgen, so würde sich überall jenes Zusammenstimmen hierauf zurückführen lassen. Wo wir aber solche Fäden des Zusammenhangs höchstens fühlen, da ist es irgend etwas Charakteristisches, was den Vorstellungskreisen gemeinsam ist, irgend eine gemeinsame Prägung.

Hiernach müßten wir in jedem Volksgeiste ein in sich zusammenhängendes, nirgends sich widersprechendes System von Vorstellungen zu erkennen haben. Dies wird sich wohl auch thatsächlich insofern bestätigen, als ein gewisser nationaler Typus überall vorhanden sein wird. Es können aber Widersprüche im nationalen Leben vorkommen; denn wenn sie nur nicht im Bewußtsein zusammenstoßen, so wirken die widersprechenden Vorstellungen nicht mit dieser ihrer Kraft des Widerspruchs. Unbewußt trägt gewiß auch jeder Einzelne viele und die härtesten Widersprüche in sich; aber diese existiren eben nicht durch eigene objective Kraft der Vorstellungen, sondern nur durch eine Beurtheilung, welche die betreffenden Vorstellungen erst als solche setzt, welche sich widersprechen. Die Widersprüche verbergen sich zum Theil sehr tief und treten nur durch methodisches Suchen ans Licht. Wo sich aber neue Ideen, auf allen Straßen gepredigt, den alten entgegenstellen: da steht eben der Widerspruch im Sonnenlicht. Was wird geschehen?

Ein Kampf wird entstehen, ohne Zweifel; ob gerade einer mit sinnlichen Waffen? Wenn er auch unvermeidlich sein sollte, wenn er auch oft Veranlassung zur Bethätigung hoher, edelster

Tugend gegeben hat: für die eigentliche Sache, den wahren Sieg, den Sieg der Wahrheit, war er doch durchaus gleichgültig; und die höchste Errungenschaft dieses sinnlichen Sieges war meist nur die Einsicht in seine Nichtigkeit.

Der Kampf im Innern des Bewußtseins, wo Reihen und gegliederte Massen von Begriffen anderen Reihen und Massen von Begriffen gegenüber stehen: der bildet den Inhalt der Geschichte der Menschheit — ein Seelenkampf.

Der Geist herrscht und formt; die Materie wird beherrscht und geformt: dieses Verhältniß zeigt sich innerhalb des Bewußtseins abermals. So viel im Bewußtsein dem sinnlichen Einbruche zu verdanken ist, gilt für Stoff, der durch geistige Thätigkeit zu formen ist. Zum Behufe dieser Formung bildet der Geist, theils durch den Stoff selbst getrieben, theils aus eigenem Wesen heraus Vorstellungen, Begriffe, Formen, d. h. Auffassungsweisen, und Ideen, nämlich die allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe, die metaphysischen Kategorien, die sittlichen Ideen. Nach den sittlichen Ideen bilden sich Grundsätze des Handelns, Urtheile über die Handlungen Anderer, selbst Gottes, in so weit man seine Handlungen zu erkennen glaubt; umgekehrt spricht man Gott Handlungen zu oder ab in Gemäßheit des sittlichen Maßstabes, den man anlegen zu müssen meint, und des Gottesbegriffes. Nach den allgemeinen Classen-Begriffen gliedert sich die Anschauung von der Welt der Dinge, und nach gewissen ästhetisch-sittlichen Ideen werden sie einer Werthschätzung unterworfen, wie sie nach metaphysischen Rücksichten in ein causales Verhältniß versetzt werden. Die religiösen Vorstellungen endlich bilden Unterlage und Spitze aller dieser naiven Constructionen und Beurtheilungen der Welt.

Der Kampf zeigt sich demnach in doppelter Gestalt. Theils verlangt ein bestimmter Kreis von Stoffen, weil neue Beziehungen und Verhältnisse in ihm hervorgetreten sind, von einer anderen Form beherrscht zu werden; theils strebt eine neue Form die alte zu verdrängen und den von letzterer gestalteten Stoff nach ihren neuen Gegebenen umzugestalten. Das soll ein Beispiel klar machen. Die Idee Gott bildet die Spitze an der Pyramide der Vorstellungen; sie hat die höchste, weiteste Herrschaft — leider darum auch oft die schwächste — und gestaltet also

alle Kreise des Bewußtseins nach dem in ihr liegenden Inhalte. Es ändere sich nun der Inhalt eines dieser Kreise, etwa der Vorstellungen in Bezug auf das Verhalten zum Nebenmenschen, auf die Causalität in der Natur: so kann er es nicht mehr dulden, sich von der alten Idee Gott beherrschen, formen zu lassen; denn er steht jetzt in Widerspruch zu ihr. Er schafft sich eine neue herrschende Form, die seinem neuen Inhalte anpaßt, weil sie ihm selbst entspringt — es entsteht eine neue Auffassung Gottes, eine neue Gottesidee. Die alte Gottesidee wird aber noch von allen übrigen Kreisen des Bewußtseins getragen; so hat die neue Idee nun erst noch alle diese anderen Kreise sich zu unterwerfen, die Form, in welche sie von der alten gebracht waren, aufzulösen und ihnen dafür die ihr selbst angemessene einzubilden. Das kann, das muß ein langer Kampf werden, der viel Arbeit erfordert. Mancher Inhalt soll gänzlich vertilgt werden, aller aber wenigstens umgeformt. Durch lange Gewohnheit jedoch ist die Verbindung vieler Vorstellungen gar fest geworden; sie müssen getrennt werden: der neue Gott verlangt es; aber erst allmählich gelingt es. Tausend verbotene Verbindungen verstecken sich; sie bestehen fort, in Widerspruch gegen die neue Ordnung, bequemen sich ihr auch wohl halb an, um Anstoß zu meiden.

So unvollständig auch der hier berührte Punkt im Vorstehenden erörtert ist, so wird dennoch, hoffe ich, das Gesagte unserm gegenwärtigen Zwecke genügen. Was noch an Anschaulichkeit und Klarheit fehlt, mag eben durch die Anwendung des allgemeinen Bemerkten auf unseren besondern Fall hinzugefügt werden.

Es bestanden, wie schon bemerkt, sehr lange Zeit monotheistische und heidnische Vorstellungen im Volksbewußtsein der Israeliten neben einander, jene als die jüngeren, diese als die älteren, aber so, daß die ersteren dennoch die beherrschenden waren, sich immer mehr verstärkten, aufklärten und immer mehr in den hellsten Vordergrund des Bewußtseins traten, während die letzteren an Umfang und Helligkeit immer mehr verloren. Hiermit verlor aber das Volk das richtige Bewußtsein von seiner heidnischen Vergangenheit, das Verständniß seiner alten Zustände und Erfahrungen. Denn wirklichen historischen

Sinn, der sich und seine Gegenwart in bewußtem Gegensatz zur Vergangenheit auffaßt, und den Geist und das Wesen vergangener Zeiten objectiv zu erkennen strebt: diesen Sinn hat kein Volk als solches. Das Volksbewußtsein ist nur wirksame Gegenwart und versteht nichts von Geschichte. Ist also in ihm ein gründlicher, über viele wesentliche Vorstellungskreise sich erstreckender Umschwung vorgekommen, so versteht es seine eigene Vergangenheit nicht mehr, so weit sie jenseits dieses Umschwungs liegt. Indessen werden doch die alten Wörter, Reden, Sagen überliefert, und in ihnen wird über alte Begebenheiten und Verhältnisse, alte Vorstellungen und alten Glauben berichtet. Aber die Sagen, die auf verschwundene und vergessene Verhältnisse deuten, sind unverständlich; die Namen und Reden vergessener Götter, Dinge und Vorstellungen sind hohl; auf jene Sagen und Götter gegründete typisch gewordene Bilder und Ausdrucksweisen, die auch immer noch im Munde leben, sind sinnlos geworden: und das Volk denkt allerdings immer, „ein Begriff muß bei dem Worte sein“. Was ihm also nicht verständlich ist, das macht es sich verständlich; es bildet es so lange um, bis es dasselbe versteht. So werden Wörter und Namen umgebildet; wie das fremde *écureuil*, wobei das deutsche Volk sich nichts denken konnte, zu Eichhorn und Eichfage geworden ist, Einfluth (d. h. große Fluth) zu Sündfluth; so ist z. B. durch den christlichen Slaven der heidnische Gott Svantovit zu Sanct Vitus und so den Parisern der Mons Martis zum Montmartre geworden. Oder was von Personen oder als Personen vorgestellten Wesen berichtet wurde, die man nicht mehr kennt, das wird nun von neu kennen gelerntem Personen erzählt. Daß er als Langbart in Bergschlummer versunken sei, wurde in Deutschland vom Gotte Wuotan gesagt, den man nicht mehr kannte; dem vergessenen Subjecte mußte ein neues untergeschoben werden: die Sage ward auf die Heldenkönige Karl und Friedrich übertragen. Ebenso erhielt der ursprünglich ohne bestimmte Zeit und ohne bestimmten Ort erzählte Mythos, der dem Nibelungengedicht zu Grunde liegt, eine geographisch bekannte Vertiklichkeit, und seine Helden erhalten Namen von historischen Königen.

Ähnlich verfährt jedes Volk mit Nothwendigkeit; denn die Sagen, die es erzählt, sollen seine Sagen sein, sein Leben,

seine Gegenwart widerspiegeln; thun sie es nicht mehr, weil sein Leben ein anderes geworden, so werden sie nach diesem umgebildet. Selbst das zukünftige Jenseits ist in der Volksanschauung nur ein goldiges Diesseits; wie könnte ihr die Vergangenheit etwas Anderes sein als die Gegenwart?

Eben weil diese Umbildungen und Uebertragungen nothwendig sind, geschehen sie auch unbewußt, absichtslos. Der Volksgeist macht sie nicht; sie sind ein Ereigniß in ihm, das sich von selbst macht. Es sind dem Volke in der Sage Subjecte und Prädicate, Laute und Bedeutungen gegeben. Wenn nun der Strom der Zeit Subjecte und Bedeutungen mit sich fortwälzt in das Meer der Vergessenheit, so müssen nach dem psychologischen Gesetz die haltlos schwebenden Prädicate und Laute an irgend welche andere Subjecte und Bedeutungen anschließen, von denen sie getragen werden können. Das geschieht, ohne daß es gewollt, ohne daß es gemerkt wird.

Die Wörter, Namen, Redensarten, deren sich ein Volk bedient, hat es in dem Augenblicke der Anwendung zu apperzipiren. Dies gilt vom Hörenden, wie vom Sprechenden. Die Apperceptionen aber sind abhängig von den früher gebildeten Associationen der Vorstellungen. Hörte nun der Deutsche Sinfluth, oder trat dies ihm überlieferte Wort im Laufe der Rede ins Bewußtsein des Sprechenden: so fand zwar der zweite Theil des Wortes, Fluth, schnell die Vorstellung, mit der es associirt war, und welche durch dasselbe ins Bewußtsein gehoben, reproducirt ward; der erste Theil aber, Sin, stand in keiner Association und erweckte keine Vorstellung. Durch materiale Lautverwandtschaft aber und theilweise Identität ist Sin mit Sünde associirt, und letztere Vorstellung war zugleich mit dem ganzen Worte Sinfluth associirt; so ward sie denn auch von zwei Seiten her kräftig gehoben, viel kräftiger und schneller als Sin selbst. Dieses ward schließlich nur durch die traditionelle Verbindung mit Fluth gehoben und nur als Laut; daher ward es, im Steigen begriffen, überholt von Sünde, welches theils erst von ihm, theils aber auch von Fluth, also mit doppelter Kraft gehoben ward; und so sprach und dachte man Sünd, statt gedankenlos zu sagen Sin, als reiner Erfolg eines einfachen psychologischen

Proceßes. Eben so in allen ähnlichen Fällen. Bei den Osteten wandelt sich unbewußt der dies Martis, Tuesday, in den Georgstag; der Freitag, dies Veneris, in den Marienitag. — Die Götter bilden bei vielen Völkern einen geschlossenen Kreis von zwölf Unsterblichen; der dreizehnte einer Gesellschaft war ihnen ein Sterblicher, der sterben muß: so fürchten die Christen noch heute, daß von dreizehn Einer sterben müsse, beziehen es aber auf die Gesellschaft von dreizehn, welche Jesus mit den zwölf Aposteln bildete. — Weit verbreitet unter deutschen Völkern war die Sage von einem Bogenschützen, der dem eigenen Söhnlein einen Apfel vom Haupte schießt, und der dem fragenden Despoten, auf dessen Geheiß er geschossen hat, die Antwort gibt, die beiden anderen Pfeile seien ihm zugebracht gewesen, wenn der erste das Kind getroffen hätte. Wie hieß der Schütz? wie hieß der Despot? wo und wie war die Veranlassung? Das war vergessen; nur noch dunkel klang die Sage vom Schusse. Als sich aber die Schweiz erhob, ein Schützenvolk, das soeben ein Despotenjoch abgeschüttelt hatte, da erhielt alles in der Sage wieder bestimmten Namen, Ort, Zeit, Veranlassung. Wie der in der Luft fliegende Stein zur Erde fällt nach dem Gesetze der Attraction: so fiel die alte Sage in die Befreiungszeit.

Wie es uns zuweilen ergeht, daß wir etwas vergessen, aber doch einen kleinen Theil davon im Gedächtniß behalten haben, z. B. von einem Namen einen Laut — „wie hieß er doch? es kommt ein i drin vor“, so sagen wir dann —: so geht es auch den Völkern. Man vergaß die Venus und Holda; aber man behielt, daß es ein göttliches Weib sei. Für den mittelalterlichen Christen war aber göttliche Frau und Maria nur eine Vorstellung; daher trat unbemerkt der Name Maria an die Stelle der heidnischen Göttinnen in den vielen Benennungen und Sagen, die sich an Maria knüpfen. Von Mars erinnerte man sich noch, daß er ein kriegerischer Held sei; der Dienstag, der diesem Helden geweiht war, konnte also nur ein Georgstag sein.

Eben so erging es dem monotheistisch gewordenen Israeliten. Die heidnische Kosmogonie, die heidnische Vorstellung von der Wirkksamkeit der Götter in den Natur-Ereignissen widersprachen der neuen Vorstellung von dem einen allmächtigen Gott,

vor dem die Natur nichts ist. Wenn nun aber auch schon längst der Gedanke feststeht, daß dieser Gott allein die Welt geschaffen habe, so sind doch noch so viele in festgewordenen Ausdrücken der Sprache aufbewahrte Vorstellungen, die unvermerkt Züge der alten Vorstellungsweise neben der neuen aus der Vergangenheit und dem Untergange gerettet haben. Sie bleiben, so lange nicht die Aufmerksamkeit auf den Widerspruch gerichtet wird, in welchem diese einzelnen Wörter zur neuen Gesamtanschauung stehen. Sobald man die Wolken nicht mehr als Meer ansieht, wie einst geschah, begreift man auch nicht, was „die Anhöhen des Meeres“ bedeuten könnten; dieser Ausdruck findet kein geeignetes Apperceptions-Organ mehr, weil „Meer“ nicht länger mit der Anschauung der Wolken associirt ist. Es wird also überhaupt nur durch die überlieferte Verbindung mit „Anhöhen“ gehoben. Diese aber sind äußerst fest mit Erde und mit der Anschauung der Gebirge associirt, und so verdrängte diese Association beim Propheten Amos (oben S. 161) die ältere, es ersetzte die lebendige die abgestorbene. — Wenden wir uns nun schließlich zu Simson zurück.

13. Geschichte des Mythos vom Sonnengotte.

Wir übersehen nun das ganze Schicksal des altsemitischen Sonnen- oder Wärmegottes in dem israelitischen Volksbewußtsein.

Irre ich mich? — ich bilde mir ein, das Wörtchen, die Partikel zu kennen, mit welcher sich der größte Umschwung aussprach, den die Entwicklung des menschlichen Geistes erfuhr, ja mit welcher der Geist entstand; das ist die Partikel „wie“ in dem Verse (Psalm 19, 6): „Und er — die Sonne ist in den alten Sprachen männlich; von ihr, oder von ihm also ist hier die Rede — „Und er, wie ein Bräutigam, steigt auf vom Brautbett, freut sich, wie ein Held, die Bahn zu durchlaufen“ — wie! Die Natur erscheint uns wie Mensch, wie Geist, ist es aber nicht: hiermit ist der Geist geboren, ist die Poesie erzeugt. Solches „Wie“ kennen nicht bloß die Beden nicht, sondern auch die Griechen nicht. Das soll nicht heißen, die Griechen hätten keine Poesie, sondern nur, daß ihrer Poesie ein entschiedener Mangel inwohnt, der mit dem tiefsten Grunde ihres heidnischen

National-Geistes zusammenhängt. Helios, der auf feurigen Rossen die Himmelsbahn durchfährt, ist nicht Poesie, sondern wird es erst dann, wenn wir stillschweigend das Wie des Psalmisten hinzufügen. Wem Helios ein bewußtes Wesen ist, der ist kindlich, wenn nicht kindisch; der Psalmist ist poetisch.

Als nun in Israel solche Psalmen sich immer mehr verbreiteten, als man in Jahveh den erkannte, der die Sonne und die Sterne und Regenwolken heraufführt, auch das Haus baut und die Stadt hütet: da ward jener Sonnengott und Herakles vergessen, d. h. nur seine Gottheit wurde vergessen. Seine Thaten wurden erzählt; die Thaten erfordern einen Helden. Und so ward aus dem Gotte, der neben Jahveh nicht mehr dauern konnte, ein Mensch, der mit Jahvehs Kraft Uebermenschliches vollbrachte, übrigens aber unter Menschen und innerhalb menschlicher Beziehungen lebte, ganz als Mensch wirkte, selbst der übermenschlichen Kraft sich nur unter menschlicher Bedingung erfreute, unter der des Nasirats.

Es wurden Thaten erzählt von Jemandem, der langes Haar trug. Wer aber trug langes Haar, wenn nicht der Gott geweihte Nasir? Es wurden Thaten erzählt, die Niemand vollbringt, er sei denn vorzugsweise von Jahveh mit Kraft gestärkt; und so bevorzugen wird er nur den ihm geweihten Nasir. Folglich mußte Simson, als er nicht mehr Gott war, Nasir sein. Dennoch war er ausgezeichnet vor anderen Nasirn; er war es von Mutterleibe an, wie Samuel, dem das Nasirat die Prophetie verlieh, während Andere es erst spät und gelegentlich annahmen. Der eigentlich mythische Charakter, der Hinweis auf Naturreligion ging den Erzählungen über Simson ganz verloren. Was ihm auch begegnet, alles hat den bloß menschlichen Zug.

Von demselben vergessenen Gotte war auch in dunkler Erinnerung geblieben, daß er Melkart, d. h. König, Schützer der Stadt war. Der nun Mensch gewordene Simson konnte solch ein Schützer nur in menschlichem Sinne gewesen sein, wenn auch in ausgezeichneter Weise. Nun erinnerte sich Israel aus der ersten Hälfte seines politischen Daseins keines so gefährlichen, so schwer zu bekämpfenden und in der späteren Schwäche

wiederum keines so gehässigen Feindes als der Philister: gegen sie muß Simson gekämpft haben. Von keinem Feinde hatte Israel so hartes Joch, so herben Schimpf ertragen, als von den Philistern: Simson mußte es ihnen aber vergolten haben; er mußte sie nicht nur besiegt, sondern sie dabei zugleich seine größte körperliche und geistige Ueberlegenheit haben fühlen lassen; der Jahveh geweihte Nasir spottet der Philister. Also endlich war Simson ein Richter, Schofet; denn zur Zeit der Richter hatten die Kämpfe mit den Philistern begonnen, und nach Eli und Samuel, Saul, David, oder auch nur neben ihnen konnte Simson nicht gelebt haben. — Das waren nicht die Ueberlegungen, sondern die unbewußten Triebkräfte, welche im israelitischen Volksgeiste die Sage von Simson gestalteten.

Wie alle Züge des Sonnenhelden, so hat sich besonders sein Ende sehr charakteristisch umgestaltet, wie die Vergleichung mit den entsprechenden polytheistischen Sagen zeigt. Orion wird von dem Vater seiner Geliebten geblendet, wie Simson; aber an Helios Strahl entzündet Orion das Licht seiner Augen wieder, während Simson blind bleibt und nur um Rache für eines seiner beiden Augen fleht. Sein abgeschchnittenes Haar wächst zwar wieder und damit seine Kraft: auf den Winter folgt ein neuer Frühling; aber vergebens, Simson stirbt dennoch — er stirbt wie Herakles; aber kein Iolaos erweckt ihn zum neuen Leben, Athene und Apollo geleiten ihn nicht zum Olymp, Zeus und Here führen ihm nicht die Hebe, den personificirten Genuß einer ewigen Jugend, entgegen. Simson stirbt und bleibt todt; er stirbt und reißt seine eigenen Säulen, die Säulen, auf die er die Welt gegründet, mit ein, um sich unter ihnen zu begraben. Der Heidengott ist todt und zieht seine Welt mit sich in sein Nichts; seine Kämpfe waren ein Schattenspiel. Jahveh lebt, er hat in seiner Weisheit die Säulen der Welt gesetzt (Ser. 10, 12), er gibt Regen- und Erntezeit (das. 5, 24), Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (1. Mos. 8, 22); er lebt, der Herr der Welt, der König der Erde, und sein Heros ist Israel.

H. Steinthal, Dr.